Hans-Georg Gadamer

ADEVĂR şi METODĂ



Internet: www.teora.ro

Hans-Georg Gadamer

ADEVĂR şi METODĂ

Traducere de
Gabriel Cercel şi Larisa Dumitru
Gabriel Kohn
Călin Petcana

Titlul original: **Wahrheit und Methode, Band 1 und Band 2**

Teora
Calea Moșilor nr. 211, sector 2, București
fax: 01 210.38.28
e-mail: teora@teora.kappa.ro

Teora – Cartea prin poștă
CP 79-30, cod 72450 București, România
tel: 01 252.14.31
e-mail: cpp@teora.kappa.ro

Coperta: Gheorghe Popescu
Tehnoredactare: Techno Media
Director Editorial: Diana Rotaru

Președinte: Teodor Răducanu

NOT 4853 UMA ADEVAR SI METODA, GADAMER
ISBN 973-601-684-6

Printed in Romania

Cuprins

VOLUMUL 1

Partea a doua
Lărgirea întrebării privitoare la adevăr asupra comprehensiunii în științele spiritului

Partea a treia
Reorientarea ontologică a hermeneuticii călăuzită de limbă

VOLUMUL 2

Partea întâi
Introducere

Partea a doua
Vorstufen

Partea a treia
Completări

Partea a patra
Dezvoltări

Partea a cincea
Anexe

ADEVĂR ȘI METODĂ – Volumul 1

Hans-Georg Gadamer

Traducere de Gabriel Kohn și Călin Petcana

Solang du Selbstgeworfenes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn –;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mitspielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brückenbaum:
erst dann ist Fangen-können ein Vermögen, –
Nicht deines, einer Welt.

E totul dibăcie şi câştig uşor
cât prinzi ce-i azvârlit de mâna ta –;
abia când dintr-o dată devii al mingii prinzător
pe care ţi-o azvârlea
o veşnică tovarăşă de joc, cu iscusită avântare,
ţintind mijlocul tău, într-una din acele bolte
din podirea de Dumnezeu durată, mare:
abia atunci e o înzestrare putinţa de a prinde, –
Nu a ta, a unei lumi.

R. M. Rilke

Cuvânt înainte

Textul ultimei ediții a fost revăzut în vederea editării operelor complete. Cu excepția unor ușoare retușări indicate ca atare, textul este neschimbat. Numerotarea paginilor din ultima ediție a fost redată în paranteze dreptunghiulare. Excursul din prima ediție (pp. 466-476) este reunit cu anexa edițiilor ulterioare „Hermeneutik und Historismus“ (ed. a II-a, pp. 477-512), cu prefața la ediția a II-a și cu postfața la ediția a III-a în anexa la volumul II.

Notele au fost înmulțite și extinse considerabil. Acestea sunt menite să indice în special progresul înregistrat de cercetările în domeniu – ale noastre, cât și ale altora – în măsura în care am considerat că acest lucru este util. Toate completările, precum și toate adăugirile suferite de note sunt indicate prin paranteze dreptunghiulare. Volumul II al „Gesammelte Werke“ la care se face adesea trimitere este gândit ca o continuare, o lărgire și o delimitare.

HGG

Introducere

Cercetările ce urmează sunt legate de problema hermeneutică. Fenomenul înțelegerii și cel al interpretării corecte a ceea ce este înțeles nu reprezintă doar o problemă specială a metodologiei științelor spiritului. A existat din vechime o hermeneutică teologică și una juridică ce nu țineau prin caracterul lor într-atât de teoria științei, ci corespundeau mai curând comportamentului practic al judecătorului sau preotului cu formație științifică și serveau acestuia drept comportament. Problema hermeneuticii tinde astfel de la originile sale istorice să pătrundă dincolo de hotarele impuse de conceptul de metodă al științei moderne. Înțelegerea și interpretarea textelor nu este doar o îndeletnicire a științei, ci ține în mod evident de experiența mundană a omului în întregul ei. Fenomenul hermeneutic nu este la origini o problemă de metodă. Aici nu este vorba despre o metodă a înțelegerii prin care textele sunt supuse unei cunoașteri științifice asemenea tuturor celorlalte obiecte ale experienței. În cazul său nu este vorba nicidecum în primul rând despre clădirea unei cunoașteri asigurate ce satisface idealul de metodă al științei și, totuși, este vorba și aici despre cunoaștere și despre adevăr. În înțelegerea tradiției nu sunt înțelese doar texte, ci se dobândesc cunoștințe și se descoperă adevăruri. Ce fel de cunoaștere este aceasta și ce fel de adevăr este acesta?

Având în vedere dominația științei epocii moderne în cadrul clarificării și justificării filozofice a conceptului cunoașterii și a celui de adevăr, această întrebare pare să fie lipsită de o legitimitate adevărată. Și totuși ea nu poate fi evitată nici în interiorul științelor. Fenomenul înțelegerii străbate nu doar toate raporturile mundane ale omului. El are o valabilitate de sine stătătoare și în cadrul științei și se opune încercării de a fi transformată într-o metodă a științei. Cercetările ce urmează pornesc de la această rezistență ce se afirmă în interiorul științei moderne împotriva pretenției universale a metodicii științifice. Ele își propun investigarea experienței adevărului ce depășește domeniul de control al metodicii științifice peste tot acolo unde această experiență poate fi întâlnită și examinarea legitimității proprii acesteia. Științele spiritului se alătură astfel modurilor experienței ce se plasează în afara științei: experienței filozofiei, experienței artei și experienței istoriei însăși. Toate acestea sunt moduri ale experienței în care se vestește un adevăr ce nu poate fi verificat cu mijloacele metodice ale științei.

Filozofia zilelor noastre are o conștiință foarte pronunțată a acestui lucru. Însă este o cu totul altă întrebare, până unde poate fi legitimată filozofic pretenția de adevăr a unor astfel de moduri de cunoaștere situate în afara științei. Actualitatea fenomenului hermeneutic se întemeiază în ochii mei pe faptul că doar adâncirea în fenomenul înțelegerii poate aduce cu sine o astfel de legitimare. Această convingere mi-a fost întărită nu în ultimul rând de greutatea istoriei filozofiei pentru travaliul filozofic al prezentului. Înțelegerea ne întâmpină în raport cu tradiția istorică a filozofiei ca o experiență superioară prin care vedem cu ușurință dincolo de aparența metodei istorice ce învăluie cercetarea din domeniul istoriei filozofiei. Ține de experiența elementară a filozofării faptul că atunci când încercăm să-i înțelegem pe clasicii gândirii filozofice aceștia afirmă o pretenție de adevăr pe care conștiința contemporană nu o poate nici respinge și nici supralicita. Vanitatea naivă a prezentului se poate revolta împotriva faptului că conștiința filozofică își mărturisește propria inferioritate în raport cu înțelegerea filozofică a unui Platon, Aristotel, a unui Leibniz, Kant sau Hegel. S-ar putea vedea o slăbiciune a filozofării contemporane în faptul că aceasta se apleacă asupra interpretării și prelucrării tradiției sale clasice, mărturisindu-și propria slăbiciune. Cu siguranță, însă, că a evita o

asemenea punere la încercare şi a prefera să facem pe nebunii pe cont propriu constituie o slăbiciune şi mai mare a gândirii filozofice. Trebuie să recunoaştem că în înţelegerea textelor acestor mari gânditori este cunoscut un adevăr ce nu ar putea fi atins pe alte căi, chiar dacă acest lucru contrazice criteriul cercetării şi progresului cu care ştiinţa se măsoară pe sine însăşi.

Acest lucru este valabil în mod similar şi pentru experienţa artei. Aici investigarea ştiinţifică practicată de aşa-numita teorie a artei este conştientă de la bun început de faptul că este incapabilă să înlocuiască sau să supraliciteze experienţa artei. Faptul că o operă de artă ne face să aflăm un adevăr ce nu ne este accesibil pe nici o altă cale constituie acea semnificaţie filozofică a artei ce se afirmă în pofida oricărui raţionament. Experienţa artei este astfel, pe lângă cea a filozofiei, avertismentul cel mai serios adresat conştiinţei ştiinţifice de a-şi mărturisi propriile limite.

Cercetările următoare pornesc de aceea de la o critică a conştiinţei estetice menită să apere experienţa de adevăr ce ne revine prin opera de artă împotriva teoriei estetice care se lasă îngustată de conceptul de adevăr al ştiinţei. Cu toate acestea ele nu se opresc la o justificare a adevărului artei, ci încearcă mai curând să dezvolte pornind de aici un concept al cunoaşterii şi adevărului ce corespunde totalităţii experienţei noastre hermeneutice. Dacă în cadrul experienţei artei avem de a face cu adevăruri ce depăşesc în mod principial domeniul cunoaşterii metodice, acest lucru este valabil în mod similar pentru totalitatea ştiinţelor spiritului, în care tradiţia noastră istorică devine şi ea, în toate formele ei, *obiect* al cercetării, dar în acelaşi timp *prinde glas* ea însăşi *în adevărul ei*. Experienţa tradiţiei istorice se întinde dincolo de acea parte a ei ce poate fi investigată. Ea nu este adevărată sau neadevărată doar în sensul asupra căruia hotărăşte critica istorică – ea mijloceşte permanent un adevăr ce pretinde o *participare*.

Aşadar, pornind de la experienţa artei şi tradiţia istorică, aceste studii de hermeneutică încearcă să facă vizibil fenomenul hermeneutic în anvergura sa deplină. Este vorba despre recunoaşterea în acesta a unei experimentări a adevărului ce nu trebuie doar legitimată filozofic, ci care este ea însăşi un mod al filozofării. Prin urmare, hermeneutica elaborată aici nu este bunăoară o metodologie a ştiinţelor spiritului, ci încercarea unei înţelegeri asupra a ceea ce ştiinţele spiritului sunt în realitate dincolo de conştiinţa lor de sine metodică şi a acelui lucru care le uneşte cu totalitatea experienţei noastre mundane. Reflecţiile noastre asupra înţelegerii nu îşi propun o tehnologie a înţelegerii, aşa cum îşi dorea să fie hermeneutica filologică şi teologică tradiţională. O asemenea tehnologie ar nesocoti faptul că, având în vedere adevărul a ceea ce ne interpelează venind dinspre tradiţie, superioritatea pretinsă de formalismul priceperii ingenioase este una falsă. Demonstrarea în continuare a rolului major al *surveniri* în cadrul oricărei *comprehensiuni*, precum şi a faptului că tradiţiile în care ne situăm nu sunt anihilate decât în mică măsură de către conştiinţa istorică modernă, nu înseamnă formularea unor prescripţii cărora ar trebui să li se conformeze ştiinţele sau practica vieţii, ci reprezintă o încercare de a îndrepta o gândire greşită privitoare la ceea ce acestea sunt.

Cu aceasta, cercetările următoare consideră că servesc unei idei ce este ameninţată să fie umbrită în vremurile noastre inundate de schimbări rapide. Una dintre legile vieţii noastre spirituale este aceea că ceea ce se schimbă se impune într-o măsură mult mai mare atenţiei decât ceea ce rămâne cum a fost din vechime. Perspectivele ce se deschid dinspre experienţa schimbării istorice sunt de aceea întotdeauna ameninţate de pericolul de a fi distorsionări, deoarece ele uită de starea de ascundere a ceea ce persistă. Trăim după cum mi se pare într-o hiperexcitare continuă a conştiinţei nostre istorice. Invocarea ordinii

eterne a naturii şi apelul la caracterul natural al omului în vederea legitimării dreptului natural constituie o consecinţă a acestei hiperexcitări şi, după cum aş dori să arăt, o nechibzuinţă serioasă. Tradiţia istorică şi ordinea naturală formează unitatea lumii în care trăim ca oameni. În[illegible] dincolo de aceasta, modul în care ne experimentăm unii pe alţii, modul în care experimentăm tradiţiile istorice, datele naturale ale existenţei şi lumii noastre formează un univers cu adevărat hermeneutic în care nu suntem închişi de parcă am fi prinşi între bariere de netrecut, ci către care suntem deschişi.

Readucerea în memorie a ceea ce este adevărul în ştiinţele spiritului nu are voie să se reflecte pe sine în afara tradiţiei de a cărei constrângere şi-a dat seama. De aceea, ea trebuie să formuleze drept exigenţă a modului ei de lucru dobândirea celei mai mari autotransparenţe posibile. Preocupată de o înţelegere a universului înţelegerii mai bună decât cea care apare drept posibilă potrivit conceptului de cunoaştere al ştiinţei moderne, ea trebuie să caute de asemenea o relaţie nouă cu conceptele pe care le foloseşte ea însăşi. Va trebui să fie conştientă de faptul că propria sa înţelegere şi interpretare nu este un edificiu clădit din principii, ci dezvoltarea unei surveniri provenite de departe. De aceea ea nu va avea voie să apeleze la conceptele pe care le foloseşte fără a le examina, ci va trebui să preia ceea ce i s-a transmis din conţinutul de semnificaţie originar al conceptelor sale.

Efortul filozofic al epocii noastre se distinge de tradiţia clasică a filozofiei prin faptul că nu reprezintă o continuare nemijlocită şi neîntreruptă a acesteia din urmă. În ciuda oricărei legături cu provenienţa sa istorică, filozofia este azi pe deplin conştientă de distanţa sa istorică în raport cu modelele ei clasice. Acest lucru se reliefează înainte de toate în relaţia ei schimbată cu conceptul. Oricât ar fi fost de pline de consecinţe şi de profunde prefacerile gândirii filozofice occidentale petrecute odată cu latinizarea conceptelor greceşti şi integrarea terminologiei latine în limbile moderne, naşterea conştiinţei istorice în ultimele secole semnifică o cenzură mult mai adâncă. De atunci continuitatea tradiţiei occidentale a gândirii mai este eficace doar sincopat. S-a pierdut inocenţa naivă cu care conceptele erau supuse propriilor gânduri. Relaţia ştiinţei cu aceste concepte a dobândit de atunci o neobligativitate ciudată, fie că tratarea acestora este de felul unei receptări erudite, ca să nu spunem arhaizante, sau de cel al unei întrebuinţări tehnice care îşi ţine la îndemână conceptele asemenea unor unelte. În realitate nici unul din cazuri nu poate satisface experienţa hermeneutică. Conceptualitatea în mijlocul căreia se desfăşoară filozofarea ne-a cucerit mai curând deja în acelaşi mod în care ne determină limba în care trăim. Astfel conştientizarea acestor tendenţiozităţi ţine de conştiinciozitatea gândirii. Există începând de atunci o conştiinţă nouă, critică ce trebuie să însoţească orice filozofare responsabilă şi care trebuie să aducă în faţa instanţei tradiţiei istorice, de care aparţinem cu toţii împreună, habitudinile de limbă şi de gândire ce se formează în cadrul comunicării individului cu contemporaneitatea.

Cercetările următoare se străduiesc să satisfacă această exigenţă printr-o legare strânsă a interogaţiei ce vizează istoria conceptelor de explicitarea obiectivă a temei acestora. Conştiinciozitatea descrierii fenomenologice pe care Husserl a transformat-o într-o îndatorire a noastră, vastitatea orizontului istoric în care Dilthey a plasat întreaga filozofare şi nu în cele din urmă impregnarea ambelor impulsuri prin intermediul îndemnului primit înainte cu decenii din partea lui Heidegger definesc criteriul sub care s-a plasat autorul şi a cărui obligativitate se doreşte a fi rămas neumbrită în ciuda imperfecţiunilor executării.

Partea întâi

Degajarea întrebării privitoare la adevăr prin intermediul experienței artei

I. Transcenderea dimensiunii estetice

1. Importanța tradiției umaniste pentru științele spiritului

a) Problema metodei

Reflecția de sine logică a științelor spiritului ce însoțește formarea lor propriu-zisă în secolul al XIX-lea este dominată în întregime de modelul științelor naturii. Acest lucru îl arată deja chiar și o privire aruncată asupra istoriei termenului de „Geisteswissenschaften" (*științe ale spiritului*), în măsura în care acesta își dobândește semnificația familiară nouă tuturor doar în forma sa de plural. Științele spiritului se definesc într-un mod atât de limpede pornind de la analogia cu științele naturii, încât ecoul idealist conținut în conceptul de spirit și cel de știință se estompează în fața acesteia. Termenul „științe ale spiritului" s-a încetățenit în primul rând datorită traducătorului *Logicii* lui John Stuart Mill. Mill încearcă să schițeze în opera sa posibilitățile de care ar dispune aplicarea logicii inductive asupra așa-numitelor *moral sciences*. Traducătorul folosește aici termenul de „Geisteswissenschaften"[1] Rezultă deja din contextul logicii milliene că nu este vorba nicidecum despre acreditarea unei logici a științelor spiritului, ci, dimpotrivă, despre demonstrarea faptului că metoda inductivă aflată la baza oricărei științe empirice ar fi singura valabilă și în acest domeniu. Mill se plasează astfel într-o tradiție engleză a cărei formulare pregnantă a fost dată de către Hume în introducerea sa la *Treatise*[2]. Științele morale ar fi și ele preocupate de identificarea similitudinilor, a regularităților și legităților ce determinau caracterul previzibil al fenomenelor și proceselor particulare, un obiectiv ce nu ar putea fi atins peste tot în același mod în cadrul științelor spiritului. Motivul acestui lucru ar rezida exclusiv în faptul că datele pornind de la care ar putea fi recunoscute similitudinile nu sunt procurabile peste tot în mod satisfăcător. Astfel, meteorologia ar proceda din punct de vedere metodic exact ca și fizica, cu deosebirea că datele acesteia ar fi mai lacunare, iar prognosticarea lor ar fi, de aceea, mai incertă. Același lucru ar fi valabil și în domeniul fenomenelor morale și sociale. Utilizarea metodei inductive ar fi liberă și acolo de orice presupoziții metafizice, rămânând în întregime independentă de modul de a gândi producerea fenomenelor supuse observației. Nu este vorba despre investigarea cauzelor anumitor efecte, ci despre constatarea unor regularități. Este astfel cu totul indiferent dacă credem sau nu în libertatea voinței – în ceea ce privește domeniul vieții sociale vom putea ajunge, în orice caz, la formularea unor previziuni. A deduce din anumite regularități concluzii cu privire la fenomene expectabile

---

1 J. St. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, în traducerea lui Schiel, 1863[3], 6. Buch «Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften».

2 David Hume, *Treatise on Human Nature*, Introduction.

nu implică nici un fel de presupoziții asupra tipului de conexiune care face posibilă previziunea. Survenirea unor decizii libere – dacă există așa ceva – nu fracturează derularea regulată, ci aparține ea însăși generalității și regularității care este obținută prin inducție. Ceea ce este elaborat aici este idealul unei științe a naturii despre societate, însoțită ulterior în anumite domenii de o cercetare încununată de succes. Să ne gândim, de exemplu, la psihologia maselor.

Însă problema propriu-zisă cu care științele spiritului confruntă gândirea este aceea că esența științelor spiritului este surprinsă în mod incorect apelând la criteriile unei cunoașteri progresive a legităților. Experiența universului social-istoric nu poate fi ridicată la rangul de știință cu ajutorul procedeului inductiv al științelor naturii. Orice s-ar înțelege aici prin știință și chiar dacă orice cunoaștere de tip istoric include aplicarea experienței generale asupra unui obiect de cercetare particular, cunoașterea istorică nu năzuiește cu toate acestea la sesizarea fenomenului concret în calitate de caz al unei legități generale. Particularul nu servește, pur și simplu, confirmării unei legități pornind de la care ar deveni posibilă, printr-o inversare practică, formularea unor previziuni. Idealul acesteia este mai curând înțelegerea fenomenului însuși în unicitatea și istoricitatea concretizării sale. Oricât ar fi de eficientă aici o experiență generală, scopul nu este cel de a confirma și a lărgi aceste experiențe generale pentru a ajunge astfel la cunoașterea unei legi – spre exemplu a modului în care evoluează oamenii, popoarele sau statele –, ci de a înțelege cum a evoluat acest om, acest popor, acest stat anume; într-un sens mai general: cum de s-a ajuns ca lucrurile să stea așa cum stau.

Ce fel de cunoaștere este aceasta care înțelege că ceva este într-un anumit fel deoarece este capabilă să înțeleagă că așa s-a întâmplat să fie. Ce se înțelege aici prin știință? Chiar dacă se admite că idealul acestei cunoașteri este fundamental diferit de tipul și intenția științelor naturii, vom fi totuși ispitiți să o caracterizăm doar privativ drept „știință inexactă". Chiar și cumpănirea pe cât de semnificativă, pe atât de justă a științelor naturii și a științelor spiritului formulată de către Hermann Helmholtz în faimosul său discurs din 1862 – oricât ar încerca să reliefeze însemnătatea umană superioară a acestora din urmă – afirmă o caracteristică logică negativă a acestora pornind de la idealul de metodă al științelor spiritului[3]. Helmholtz distingea două tipuri de inducție: cea logică și cea artistic-instictivă. Aceasta înseamnă însă că el nu distingea, în fond, modurile de a proceda de o parte și de cealaltă din punct de vedere logic, ci psihologic. Ambele se slujesc de raționamentul inductiv, însă procedura deductivă a științelor spiritului formează o inferență inconștientă. Exercitarea inducției proprii științelor spiritului este legată, prin urmare, de condiții psihologice speciale. Aceasta reclamă un fel de tact, iar acesta necesită capacități spirituale de un tip diferit, cum ar fi o memorie vastă și admiterea autorităților, în timp ce inferența conștientă de sine a științelor naturii se sprijină în întregime pe recursul la propria capacitate intelectuală. Chiar dacă recunoaștem că marele naturalist a rezistat tentației de a transforma o modalitate proprie de travaliu științific într-o normă cu valabilitate generală, acesta nu dispunea în mod evident de o altă posibilitate logică de a caracteriza procedeul propriu științelor spiritului, decât prin intermediul conceptului familiar din logica inducției a lui Mill. Exemplaritatea reală a mecanicii – și triumful acesteia în cadrul mecanicii celeste a lui Newton – pentru știința secolului al XVIII-lea era chiar și pentru Helmholtz încă atât de firească, încât întrebarea privitoare la premisele filozofice care au făcut posibilă apariția acestei noi științe în secolul al XVII-lea îi era cu

---

[3] H. Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 4. Aufl. I. Bd., „Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften", p. 167 sq.

totul străină. Cunoaştem azi rolul important pe care l-a jucat aici şcoala occamistă de la Paris[4]. Idealul metodic al ştiinţelor naturii nu necesita pentru Helmholtz nici o derivare istorică şi nici o restricţie epistemologică, motiv pentru care îi era imposibil să conceapă modul de lucru al ştiinţelor spiritului într-un mod diferit din punct de vedere logic.

Cu toate acestea, sarcina de a ridica la stadiul unei conştiinţe de sine logice un tip de cercetare aflat în realitate în plină înflorire, cum era cel al „şcolii istorice", era destul de urgentă. J. G. Droysen, autorul şi descoperitorul istoriei elenismului, scria în 1843: „Nu există, de bună seamă, nici un teritoriu ştiinţific atât de departe de a fi legitimat, delimitat şi compartimentat din punct de vedere teoretic precum istoria." Droysen reclama prezenţa unei figuri kantiene capabile să identifice într-un imperativ categoric al istoriei „izvorul viu din care se revarsă viaţa istorică a umanităţii". El îşi exprimă speranţa că „un concept înţeles mai profund al istoriei va constitui centrul de gravitaţie în care oscilarea buimacă a ştiinţelor spiritului îşi va fi găsit stabilitatea şi şansa unui progres ulterior"[5]

Modelul ştiinţelor naturii pe care îl evocă aici Droysen nu este, aşadar, vizat din punctul de vedere al conţinutului acestuia, în sensul unei adecvări la o teorie a ştiinţei, ci, dimpotrivă, se face trimitere la faptul că ştiinţele spiritului ar trebui să poată fi întemeiate în acelaşi fel sub forma unui grup de ştiinţe autonom. *Historik* (istoria ca ştiinţă) a lui Droysen reprezintă încercarea de a duce la îndeplinire această sarcină.

Dilthey, în cazul căruia influenţa metodei ştiinţelor naturii şi a empirismului logicii lui Mill se face simţită mult mai puternic, reţine, cu toate acestea, la rândul său moştenirea romantic-idealistă în conceptul spiritului. El se considerase mereu superior empirismului englez, deoarece trăia sub impresia vie a ceea ce caracteriza şcoala istorică în raport cu orice gândire modelată de ştiinţele naturii şi dreptul natural. „Metoda empirică autentică poate lua locul empirismului dogmatic, plin de prejudecăţi, doar venind din Germania. Mill este dogmatic datorită unui deficit de formaţie istorică" – iată o însemnare făcută de Dilthey pe marginea unui exemplar al *Logicii* lui Mill[6]. Într-adevăr, întregul travaliu epuizant de mai multe decenii pe care Dilthey l-a dedicat întemeierii ştiinţelor spiritului reprezintă o dispută continuă cu exigenţa logică cu care Mill confruntă ştiinţele spiritului în cadrul faimosului capitol de încheiere al lucrării sale.

Cu toate acestea, Dilthey s-a lăsat marcat în modul cel mai profund de modelul ştiinţelor naturii, chiar dacă el urmărea să legitimeze tocmai autonomia metodică a ştiinţelor spiritului. Vom recurge spre lămurire la două mărturii ce vor dirija în acelaşi timp observaţiile ce vor urma. Dilthey subliniază în panegiricul dedicat lui Wilhelm Scherer că spiritul ştiinţelor naturii a fost cel care a condus metoda lui Scherer şi încearcă să argumenteze situarea acestuia sub influenţa puternică a empirismului englez: „Fusese un om modern, iar lumea înaintaşilor noştri nu mai era patria spiritului său şi a inimii sale, ci obiectul său istoric"[7] Această formulare indică faptul că pentru Dilthey cunoaşterea ştiinţifică implică un moment de disoluţie a legăturii existenţiale, obţinerea unei distanţe faţă de propria istorie, singura capabilă să o transforme pe aceasta într-un obiect. Se poate admite că utilizarea pe care au dat-o Scherer şi Dilthey metodei inductive şi comparative a

---

4 Înainte de toate prin intermediul lucrării lui P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, 3 volume (1907 sq.), întregită între timp de către opera postumă cuprinsă în 10 volume, *Le système du monde. Histoire de doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 1913 sq. [Vezi, însă, şi Anneliese Maier, A. Koyré et alii].

5 J. G. Droysen, *Historik* (Neudruck 1925, hrsg. von E. Rothacker), p. 97.

6 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, p. LXXIV.

7 loc. cit., Bd. XI, p. 244.

fost una însoţită de un tact individual autentic şi că un asemenea tact presupune o cultură spirituală ce demonstrează, în realitate, perpetuarea universului cultural clasic şi a credinţei individualiste a romantismului. Modelul ştiinţelor naturii rămâne cu toate acestea cel care dirijează percepţia de sine ştiinţifică a acestora.

Acest lucru va deveni deosebit de limpede prin intermediul celei de-a doua mărturii în care Dilthey apelează la autonomia metodelor ştiinţelor spiritului şi le fundează luând în consideraţie obiectul acestora[8]. Un asemenea recurs sună într-o primă instanţă cât se poate de aristotelic şi ar putea proba o desprindere reală de modelul naturalist. Si totuşi Dilthey apelează în ceea ce priveşte această autonomie a metodelor ştiinţelor spiritului la vechiul principiu baconian „natura parendo vincitur"[9] – unul care constituie de-a dreptul o palmă la adresa moştenirii clasic-romantice pe care Dilthey doreşte să o administreze. Va trebui, de aceea, să spunem că nici măcar Dilthey, a cărui superioritate faţă de neokantismul contemporan lui era conferită de formaţia istorică, nu depăşeşte, în fond, în mod semnificativ în eforturile sale logice constatările modeste ale lui Helmholtz. Oricât de îndârjit ar fi apărat Dilthey autonomia epistemologică a ştiinţelor spiritului, ceea ce se înţelege prin metodă în cadrul ştiinţei moderne este peste tot unul şi acelaşi lucru, dar care se reliefează exemplar în ştiinţele naturii. Nu există o metodă proprie a ştiinţelor spiritului. Ne vom putea însă întreba de bună seamă, împreună cu Helmholtz, cât de mult înseamnă aici metoda şi dacă nu cumva celelalte circumstanţe ce determină ştiinţele spiritului sunt cu mult mai importante decât logica inductivă. Helmholtz face aluzie pe bună dreptate la acest lucru atunci când, pentru a aprecia just ştiinţele spiritului, evidenţiază rolul memoriei şi al autorităţii şi vorbeşte despre tactul psihologic care ia aici locul inferenţei conştiente. Pe ce anume se sprijină un asemenea tact? Cum poate fi el dobândit? Rezidă până la urmă caracterul ştiinţific al ştiinţelor spiritului mai mult în acesta decât în metodica lor?

Deoarece ştiinţele spiritului îndreptăţesc această întrebare şi se opun astfel inserării lor în ordinea constituită de către conceptul de ştiinţă al epocii moderne, acestea sunt şi rămân o problemă a filozofiei înseşi. Răspunsul pe care Helmholtz şi secolul său l-au dat la această întrebare nu poate fi suficient. Aceştia îl urmează pe Kant, orientând conceptul ştiinţei şi al cunoaşterii în raport cu modelul ştiinţelor naturii şi caută particularitatea distinctivă a ştiinţelor spiritului în elementul artistic (în sensibilitatea artistică, inducţia artistică). Tabloul pe care Helmholtz îl oferă asupra travaliului ştiinţelor naturii este suficient de unilateral, spre exemplu atunci când descalifică „scânteierile iuţi ale spiritului" (aşadar, ceea ce se numeşte o idee spontană) recunoscând doar „fermitatea inferenţei conştiente de sine". El recurge la mărturia lui John Stuart Mill, potrivit căruia ştiinţele inductive ar fi contribuit „mai mult în ultima vreme la progresul metodelor logice decât toţi filozofii de meserie"[10]. Acestea constituie pentru el modelul absolut al metodei ştiinţifice.

Helmholtz ştie că pentru cunoaşterea istorică este determinantă un alt tip de experienţă decât cea care serveşte cercetării legilor naturii. El caută, de aceea, să argumenteze motivul pentru care metoda inductivă este condiţionată în mod diferit în cazul cunoaşterii istorice, decât în cel al investigării naturii. Pentru aceasta el recurge la distincţia dintre natură şi libertate care se află la temelia filozofiei kantiene. Cunoaşterea istorică ar fi atât de diferită deoarece în domeniul ei n-ar exista legi naturale, ci o subordonare voluntară faţă de legi practice, adică faţă de anumite porunci. Universul uman al libertăţii nu ar cunoaşte lipsa excepţiilor, asemenea legilor naturii.

---

8 loc. cit., Bd. I, p. 4.

9 loc. cit., Bd. I, p. 20.

10 Helmholtz, loc. cit., p. 178.

Acest raționament este cu toate acestea puțin convingător. Întemeierea unei explorări inductive a universului uman al libertății pe distincția dintre natură și libertate nu corespunde nici intențiilor lui Kant și nu rezultă nici chiar din ideea unei logici inductive ca atare. În acest punct Mill s-a dovedit mai consecvent, excluzând metodic problema libertății. În afară de aceasta, inconsecvența cu care Helmholtz apelează la Kant pentru a aprecia în mod just științele spiritului nu este într-adevăr fructuoasă. Căci Helmholtz însuși consideră că empirismul științelor spiritului ar trebui judecat asemenea celui al meteorologiei, și anume ca renunțare și resemnare.

În realitate, însă, științele spiritului sunt extrem de departe de a se simți doar inferioare față de științele spiritului. Plasându-se în succesiunea spirituală a clasicismului german, ele dezvoltă mai curând o conștiință de sine orgolioasă potrivit căreia ele ar fi adevăratul mandatar al umanismului. Epoca clasicismului german nu a adus cu sine doar o înnoire a literaturii și criticii estetice, prin care a fost depășit idealul de gust învechit al barocului și al raționalismului iluminist, ea a conferit în același timp un conținut fundamental nou conceptului de umanitate (*Hummanität*), acestui ideal al rațiunii luminate. Herder a fost înainte de toate cel care a supralicitat perfecționismul iluminist prin noul ideal al unei „formări către umanitate", pregătind astfel terenul pe care au putut să se dezvolte în secolul al XIX-lea științele istorice ale spiritului[11] *Conceptul de Bildung*, care cunoaște o ascensiune către o valabilitate dominantă, a fost fără îndoială cea mai importantă idee a secolului al XVIII-lea și tocmai acest concept denumește elementul în care trăiesc științele spiritului ale secolului al XIX-lea, chiar dacă sunt incapabile să justifice acest lucru din punct de vedere epistemologic.

b) Concepte umaniste directoare

α) *Bildung*

Conceptul de *Bildung* ne face să simțim cu cea mai mare claritate cât de profundă este metamorfoza spirituală care ne face să fim în continuare contemporani secolului lui Goethe, în timp ce percepem chiar și epoca barocului drept un trecut istoric îndepărtat. Concepte și termeni esențiali cu care obișnuim să operăm sunt definite în acea perioadă, iar cel ce refuză să se lase purtat de limbă, fiind preocupat de obținerea unei conștiințe de sine istorice fundamentate, se vede obligat să înfrunte probleme de etimologie lexicală și conceptuală mereu noi. Vom putea încerca în cele ce urmează doar o conturare a marii sarcini cu care este confruntată aici cercetarea și care poate servi interogației filozofice care ne interesează. Concepte precum „arta", „istoria", „elementul creator" (*das Schöpferische*), „Weltanschauung" (*concepție asupra lumii*), „trăire" (*Erlebnis*), „geniu", „lume exterioară", „interioritate" (*Innerlichkeit*), „expresie" (*Ausdruck*), „stil", „simbol" (*Symbol*), atât de familiare nouă, ascund în sine un bogat material revelator din punct de vedere istoric[12]

Dacă ne vom îndrepta atenția asupra conceptului de *Bildung*, a cărui însemnătate pentru științele spiritului am subliniat-o deja, vom descoperi că ne aflăm într-o situație fericită. Există deja o lucrare[13] ce permite o privire cuprinzătoare asupra etimologiei

---

[11] [Vezi studiul meu, *Herder und die geschichtliche Welt* (*Kl. Schr.* III, pp. 101-117; Bd. 4 al *Ges. Werke*)].

[12] [Acest sarcină de clarificare a fost îndeplinită între timp pentru limbajul politico-social de către Dicționarul „conceptelor istorice fundamentale" editat de către Werner Conze și Reinhart Koselleck, iar pentru filozofie de către *Historisches Wörterbuch der Philosophie* al lui J. Ritter.].

[13] Vezi I. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte Bilden und Bildung*, Diss. Königsberg, 1931.

termenului: originea sa în mistica medievală, perpetuarea sa în cadrul misticii barocului, spiritualizarea sa fundată religios prin intermediul „Messias"-ului lui Klopstock, ce domină o întreagă epocă, precum și, în cele din urmă, definirea fundamentală conferită de către Herder ca „ridicare formativă către umanitate" (*Emporbildung zur Humanität*). Religia formării (*Bildungsreligion*) a secolului al XIX-lea a păstrat în sine dimensiunea profundă a acestui cuvânt, iar accepțiunea noastră a lui *Bildung* se determină pornind de aici.

Prima constatare importantă pentru conținutul familiar nouă al lui „*Bildung*" este aceea că noțiunea mai veche a unei „formări naturale" (*natürliche Bildung*) care se referă la aspectul exterior (conformația membrelor, statura bine făcută) și, în general, la forma plăsmuită de către natură („formarea lanțurilor muntoase", bunăoară) a fost în întregime înlocuită de către noua accepțiune. *Bildung* este acum strâns legat de conceptul de cultură și denumește într-o primă fază modalitatea particular umană de a-și cultiva înclinațiile și capacitățile naturale. Această accepțiune herderiană se desăvârșește în intervalul dintre Kant și Hegel. Kant nu folosește încă termenul de „Bildung" într-un asemenea sens. El vorbește despre „cultura" unei aptitudini (sau a „dispoziției naturale") ce este ca atare un act de libertate al subiectului ce acționează. Astfel, el amintește printre îndatoririle față de noi înșine și pe aceea de nu ne lăsa talentele să ruginească, fără a folosi cuvântul „Bildung"[14] Hegel vorbește deja, dimpotrivă, despre o formare de sine (*Sichbilden*) și formare (*Bildung*) atunci când preia aceeași idee kantiană a îndatoririlor față de sine însuși[15], iar Wilhelm von Humboldt percepe deja cu adevărat, grație auzului fin care îl particularizează, o diferență semantică între cultură (*Kultur*) și formare (*Bildung*): „însă atunci când spunem în limba noastră *Bildung*, ne referim în același timp la ceva mai înalt și mai lăuntric, și anume la un mod de a gândi ce se revarsă armonios din cunoașterea și sentimentul întregii năzuințe spirituale și morale asupra simțirii și caracterului"[16] Prin *Bildung* se înțelege aici mai mult decât cultură, adică dezvoltarea unor aptitudini sau talente. Ascensiunea termenului de *Bildung* trezește mai curând vechea tradiție mistică, potrivit căreia omul poartă în sufletul său imaginea lui Dumnezeu, după chipul căruia a fost creat, și trebuie să îl clădească înlăuntrul său. Echivalentul latin al lui *Bildung* este „*formatio*", căruia îi corespund în alte limbi, în engleză de exemplu (la Shaftesbury) *form* și *formation*. Germana dispune la rândul ei de derivatele corespunzătoare ale conceptului de *forma*, de exemplu *Formierung* (*formare*) și *Formation* (*formațiune*), care l-au concurat vreme îndelungată pe *Bildung*. Începând cu aristotelismul renașterii *forma* este desprins întru totul de semnificația sa tehnică și interpretat în mod pur dinamic, natural. Cu toate acestea, victoria cuvântului „Bildung" asupra lui „Form" nu este întâmplătoare. Căci „Bildung" îl conține pe „Bild" (*imagine*). Conceptul de formă nu atinge această bilateralitate misterioasă prin care „Bild" cuprinde atât *Nachbild* (*reproducerea*), cât și *Vorbild* (*model, prototip*).

Întâlnim adesea un transfer al devenirii asupra existenței căruia îi corespunde faptul că „Bildung" (asemenea lui „formațiune", așa cum este folosit azi) desemnează mai curând rezultatul acestui proces de devenire decât procesul însuși. Transferul este aici cu atât mai evident, întrucât rezultatul formării (*Bildung*) nu este realizat printr-o vizare tehnică, ci decurge din procesul interior al formării și constituirii, rămânând de aceea prins într-o evoluție și o formare ulterioară continuă. Nu este întâmplător că *Bildung* este apropiat în această privință grecescului *physis*. Formarea (*Bildung*) cunoaște tot atât de puțin precum

---

14 I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, § 19.

15 G. W. F. Hegel, *Werke* 1832 sq., Bd. XVIII, „Philosophische Propädeutik, Erster Cursus", § 41 sq.

16 Wilhelm v. Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, 1, p. 30.

natura țeluri situate în afara ei. (Vom păstra anumite rezerve privind termenul și problema unui „Bildungsziel" [„scop formativ"] potrivit statutului său de formare secundară. Formarea, cultura nu poate fi propriu-zis un scop, ea nu poate fi dorită ca atare, poate doar în cazul tematicii reflectate a pedagogului.) Conceptul de *Bildung* trece tocmai prin aceasta dincolo de simpla cultivare a unor înclinații date din care acesta derivă. Cultivarea unei aptitudini înseamnă dezvoltarea a ceva dat, astfel încât exercițiul și formarea acesteia constituie un simplu mijloc în slujba unui scop. Astfel materialul didactic conținut într-un manual școlar reprezintă un simplu mijloc și nu este el însuși un scop. Însușirea acestuia servește în exclusivitate capacității lingvistice. Dimpotrivă, deși presupune însușirea deplină a acelui lucru pe baza căruia și prin intermediul căruia se produce formarea – în acest sens, are loc o absorbție a tot ce este receptat – , elementul receptat în cadrul formării (*Bildung*) nu este asemenea unui mijloc care și-a pierdut funcția. Nimic nu a dispărut în formația dobândită (*erworbene Bildung*), ci totul este păstrat. *Bildung* este un concept istoric veritabil, iar înțelegerea (*Verständnis*) ce ține de științele spiritului este preocupată tocmai de acest caracter istoric al păstrării.

De aceea, chiar și o primă privire aruncată asupra istoriei lui „Bildung" ne conduce în proximitatea unor concepte istorice, așa cum au fost ele consacrate de către Hegel mai întâi în domeniul „Filozofiei prime". Într-adevăr, Hegel a fost cel care a elaborat în modul cel mai riguros ce anume este *Bildung*. El este cel pe care îl vom urma pentru început[17] Hegel a observat că filozofia „își are condiția existenței sale în formare", iar noi adăugăm: și odată cu ea și științele spiritului. Căci existența spiritului este legată în mod esențial de ideea formării.

Omul se caracterizează prin ruptura față de ceea ce este nemijlocit și față de ceea ce este natural care îi revine pe baza laturii spirituale, raționale a naturii sale. „Potrivit acestei laturi el nu este de la natură ceea ce ar trebui să fie" – și de aceea are nevoie de formare. Ceea ce Hegel numește natura formală a formării se întemeiază pe generalitatea acesteia. Pornind de la conceptul unei ridicări către generalitate, Hegel reușește să conceapă în mod unitar ceea ce epoca sa înțelegea prin *Bildung*. Ridicarea către generalitate nu se răstfrânge asupra formației teoretice și nu se referă nicidecum doar la o atitudine teoretică în opoziție cu una practică, ci acoperă determinarea esențială a raționalității umane în întregime. Natura generală a formării umane este aceea de a face din sine o ființă spirituală generală. Cel ce se abandonează particularului este neformat (*ungebildet*), cum ar fi cel care cade pradă, pierzând orice măsură, furiei sale oarbe. Hegel arată că în fond un asemenea om este lipsit de capacitatea de abstractizare (de a generaliza, de a forma noțiuni): el este incapabil să facă abstracție de sine însuși și să-și îndrepte privirea către ceva general de unde se determină particularul său după măsură și proporție.

Bildung ca ridicare către universalitate este așadar o sarcină a omului. Ea pretinde sacrificarea particularității în favoarea generalului. Sacrificarea particularității înseamnă, însă, negativ: înfrânare a dorinței și, odată cu aceasta, libertate față de obiectul acesteia și libertate pentru obiectualitatea sa. Deducțiile dialecticii fenomenologice completează aici cele expuse în *Propedeutică*. Hegel elaborează în *Phänomenologie des Geistes* geneza unei conștiințe de sine cu adevărat libere „în și pentru sine" și arată că esența muncii este cea

---

[17] Hegel, *Philosophische Propädeutik*, § 41-45. [Vezi între timp culegerea de texte a lui J.-E. Pleines, *Bildungstheorien. Probleme und Positionen*, Freiburg, 1978; de asemenea și trimiterile conținute acolo la lucrările lui Buck, Pleines, Schaaf.]

de a forma lucrul (*das Ding*) şi nu de a-l mistui[18] Conştiinţa lucrătoare se regăseşte pe sine însăşi în existenţa autonomă pe care munca i-o dă lucrului în chip de conştiinţă autonomă. Munca este dorinţă înfrânată. Formând obiectul, cu alte cuvinte acţionând în mod dezinteresat şi procurând o generalitate, conştiinţa lucrătoare se ridică deasupra nemijlocirii existenţei sale către generalitate. Sau, cum spune Hegel: formând lucrul, se formează pe sine însăşi. Lucrul la care acesta se referă este următorul: dobândind o „capacitate", o abilitate, omul câştigă în aceasta un orgoliu (*Selbstgefühl*) propriu. Are parte de ceea ce părea că îi este refuzat în abnegaţia slujirii, întrucât se subordonase în întregime unui sens străin, în măsura în care el este o conştiinţă lucrătoare. Ca atare el se găseşte pe sine într-un sens propriu şi este cât se poate de corect să spunem despre muncă faptul că ea formează. Orgoliul conştiinţei lucrătoare conţine toate elementele ce definesc formaţia practică: distanţare faţă de caracterul nemijlocit al dorinţei, al nevoii personale, al interesului privat, precum şi asumarea unei generalităţi.

Hegel demonstrează în *Propedeutică* cu ajutorul unui şir de exemple această esenţă (*Wesen*) a formaţiei practice de a-şi asuma un lucru general. O întâlnim pe aceasta în moderaţia ce îngrădeşte excesul satisfacerii nevoilor şi al consumării forţelor în slujba unei generalităţi – luarea în considerare a sănătăţii. O întâlnim în cazul lucidităţii ce se arată dispusă, în faţa unei stări sau chestiuni particulare, să ia în considerare şi alte elemente care ar putea fi necesare. Însă şi orice alegere a unei meserii conţine o astfel de trăsătură, căci orice meserie ţine de un fel de destin, de o necesitate exterioară şi îşi asumă îndrăzneala de a se dedica unor sarcini pe care nu ni le-am căutat în chip de ţeluri personale. Formaţia practică se probează atunci prin satisfacerea în întregime, în toate privinţele, a exigenţelor meseriei. Însă acest lucru implică o depăşire a ceea ce este străin pentru particularitatea care suntem şi însuşirea totală a acestuia. Dăruirea faţă generalitatea profesiunii înseamnă aşadar, în acelaşi timp, „a şti să ne limităm singuri, adică să ne asumăm profesiunea noastră în întregime. Atunci ea va înceta să mai fie o barieră".

Recunoaştem deja în această prezentare a formaţiei practice pe care ne-o oferă Hegel menirea fundamentală a spiritului istoric: cea de a se reconcilia cu sine însuşi, de a se recunoaşte pe sine însuşi în alteritate. Aceasta devine întru totul limpede cu ajutorul ideii formaţiei teoretice. Căci a adopta o atitudine teoretică reprezintă deja, ca atare, o înstrăinare, şi anume asumarea „preocupării cu ceva ce nu este nemijlocit, ceva străin, ceva ce ţine de amintire, de memorie şi de gândire". Formaţia teoretică conduce astfel dincolo de ceea ce omul ştie şi experimentează în mod nemijlocit. Ea constă în admiterea şi a altor considerente şi în găsirea unor puncte de vedere generale pentru a surprinde lucrul, „obiectivul în libertatea sa" şi fără un interes egoist[19] Tocmai de aceea orice dobândire a unei formaţii conduce dincolo de dezvoltarea unor interese teoretice şi Hegel argumentează adecvarea specială a lumii şi a limbii anticilor prin faptul că această lume este destul de îndepărtată şi ne este îndeajuns de străină pentru a determina despărţirea necesară ce ne desparte de noi înşine. – „însă ea conţine în acelaşi timp toate punctele de plecare şi firele călăuzitoare ale întoarcerii către noi înşine, ale familiarizării cu ea şi ale regăsirii noastre, însă potrivit esenţei veritabile universale a spiritului"[20]

---

18 Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Phil. Bibl. 114), ediţia Hoffmeister, p. 148 sq. [Vezi printre altele studiul meu, „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins" (Hegel D^2, pp. 49-64; Bd. 3 al *Ges. Werke*) şi cartea lui L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg, 1979.]

19 Hegel XVIII, p. 62.

20 Hegel, *Nürnberger Schriften*, ediţia J. Hoffmeister, p. 312 (Prelegere din 1809).

Recunoaştem în aceste cuvinte ale directorului de gimnaziu Hegel prejudecata clasicistă conform căreia esenţa universală a spiritului poate fi identificată cu uşurinţă îndeosebi prin exemplul anticilor. Însă ideea fundamentală rămâne corectă. A recunoaşte ceea ce ne este propriu în ceea ce este străin, a ne aclimatiza în acesta este mişcarea fundamentală a spiritului a cărui fiinţă este doar întoarcerea la sine însuşi din alteritate. În acest sens întreaga formaţie teoretică, chiar şi efortul de desluşire a unor limbi şi universuri de reprezentare străine, constituie simpla continuare a unui proces formativ (*Bildungsvorgang*) declanşat cu mult înainte. Fiecare individ particular ce se ridică din fiinţa sa naturală către spiritual găseşte în limbă, obiceiuri, instituţiile unui popor o substanţă dată în prealabil pe care trebuie să şi-o însuşească la fel ca în cazul învăţării unei limbi străine. Individul particular se află astfel dintotdeauna pe calea formării şi pe punctul de a-şi aboli caracterul natural, în măsura în care lumea în care se dezvoltă este una structurată uman ca limbaj şi moravuri. Hegel accentuează: În această lume a sa, un popor şi-a dăruit o existenţă. A extras din sine şi a ex-pus pe această cale ceea ce el este în sine (*an sich*).

Cu aceasta devine limpede că nu înstrăinarea ca atare, ci reîntoarcerea la sine însuşi – care presupune desigur o înstrăinare – constituie esenţa formării. *Bildung* nu trebuie înţeles aici doar ca proces ce îndeplineşte ridicarea istorică la universal, ci este în acelaşi timp şi elementul în cadrul căruia se mişcă ceea ce s-a format. Ce fel de element este acesta? Se ridică aici întrebările pe care ne-am văzut nevoiţi să i le punem lui Helmholtz. Răspunsul lui Hegel nu va fi în măsură să ne mulţumească. Căci pentru Hegel formarea (*Bildung*) se împlineşte ca o mişcare de înstrăinare şi apropriere în cadrul unei înstăpâniri totale asupra substanţei, în cadrul disoluţiei oricărei esenţe obiectuale ce este atinsă în cunoaşterea absolută a filozofiei.

Însă descoperirea faptului că *Bildung* este asemenea unui element al spiritului ţine tot atât de puţin de filozofia hegeliană a spiritului absolut, pe cât este de independentă înţelegerea istoricităţii conştiinţei faţă de filozofia sa a istoriei universale. Trebuie, dimpotrivă, să reţinem faptul că ideea formaţiei desăvârşite rămâne un ideal necesar şi pentru ştiinţele istorice ale spiritului ce se distanţează de Hegel. Căci *Bildung* este elementul în care acestea se mişcă. Chiar şi ceea ce se numeşte în mod tradiţional cu privire la aspectul fizic „o alcătuire desăvârşită" (*vollkommene Bildung*) nu constituie într-atât faza ultimă a unei evoluţii, cât mai curând un stadiu matur ce a lăsat în urma sa o întreagă evoluţie şi face posibilă mişcarea armonioasă a tuturor membrelor. Ştiinţele spiritului emit tocmai în acest sens ipoteza potrivit căreia conştiinţa ştiinţifică este una deja formată şi dispune tocmai din acest motiv de tactul inimitabil şi de nedesprins ce poartă asemenea unui element formarea unei judecăţi şi modalitatea de cunoaştere specifică ştiinţelor spiritului.

Elementul descris de Helmholtz în ceea ce priveşte modul de lucru al ştiinţelor spiritului, în special ceea ce el numeşte sensibilitate artistică şi *tact*, presupune într-adevăr acest element al formării în interiorul căruia spiritului îi este îngăduită o mobilitate liberă specială. Helmholtz vorbeşte despre „disponibilitatea cu care diferitele experienţe trebuie să se reverse către memoria istoricului sau filologului"[21] O descriere de bună seamă extrem de superficială din perspectiva acelui ideal al „travaliului susţinut al inferenţei conştiente de sine" sub care se defineşte cercetătorul naturii. Conceptul de *memorie*, aşa cum e folosit aici, este insuficient pentru a explica ce anume acţionează în acest caz. În realitate, nu vom înţelege în mod corect acest tact sau această sensibilitate dacă ne gândim doar la o capacitate psihică adiţională ce se serveşte de o memorie puternică, ajungând

21 Helmholtz, op. cit., p. 178.

astfel la cunoștințe ce nu sunt riguros examinabile. Acel ceva care face posibilă o asemenea funcție a tactului, care conduce la dobândirea și posesia acestuia nu este o simplă înzestrare psihică favorabilă cunoașterii specifice științelor spiritului.

De altfel, nu vom sesiza în mod corect nici chiar natura memoriei înseși dacă nu vom vedea în ea decât o predispoziție generală sau o aptitudine. Păstrarea în memorie, uitarea și reamintirea aparțin constituției istorice a omului și alcătuiesc ele însele un fragment al istoriei și formării sale. Cel care își exercită memoria ca o simplă aptitudine – și orice mnemotehnică este un astfel de exercițiu –, acela nu dispune de ea drept acel ceva care îi este cel mai propriu. Memoria trebuie cultivată. Căci memoria nu este memorie în genere și pentru orice. Avem memoria unor lucruri, în timp ce amintirea altora ne lipsește și dorim să păstrăm ceva în memorie, în timp ce altele le alungăm din ea. A venit vremea să eliberăm fenomenul memoriei din nivelarea sa determinată de o psihologie a capacității și să o judecăm ca o trăsătură esențială a existenței finit-istorice a omului. Din relația dintre păstrare și aducerea-aminte face parte, într-un mod îndelung neglijat, și uitarea, care nu este doar o sincopă și un deficit, ci, așa cum subliniază mai ales Nietzsche, o condiție de existență a spiritului[22] Spiritul primește doar prin uitare posibilitatea reînnoirii totale, capacitatea de a privi totul cu ochi proaspeți, astfel încât ceea ce ne este de mult familiar fuzionează cu ceea ce este văzut pentru prima oară formând o unitate complex stratificată. „Păstrarea" este ambiguă. Ea conține în calitate de memorie (*mnēmē*) un raport cu reamintirea (*anamnēsis*)[23]. Același lucru este valabil și pentru conceptul de „tact" pe care îl folosește Helmholtz. Înțelegem prin tact o anumită sensibilitate și capacitate de a simți (*Empfindungsfähigkeit*) privitoare la anumite situații și comportarea în cadrul acestora, pentru care nu dispunem de o cunoaștere derivată din principii generale. În consecință, implicitatea (*Unausdrücklichkeit*) și inexprimabilitatea (*Unausdrückbarkeit*) țin în mod esențial de tact. Ceva poate fi formulat într-un mod plin de tact; însă acest lucru va însemna întotdeauna o trecere plină de tact peste un anumit lucru, păstrarea unei tăceri privitor la un anumit lucru și este lipsit de tact să exprimăm ceea ce nu poate fi decât omis. A trece peste un lucru nu înseamnă însă a-l trece cu vederea, ci a-l avea în vedere fără a ne lovi de el, ci astfel încât să-l depășim. De aceea tactul ne ajută să păstrăm o anumită distanță. El evită tot ce este scandalos, intimitatea excesivă și lezarea sferei private a persoanei.

Ei bine, tactul despre care vorbește Helmholtz nu este pur și simplu identic cu acest fenomen ce ține de moravuri și de o formă de socializare. Există aici un element comun esențial. Căci nici tactul eficient în cadrul științelor spiritului nu este descris în totalitate prin faptul că reprezintă o sensibilitate și este inconștient, ci este o modalitate de cunoaștere și în același timp o modalitate de a fi. Acest lucru reiese cu o mai mare claritate din analiza de mai sus a conceptului de *Bildung*. Ceea ce Helmholtz numește tact implică formația și este o funcție atât a formației estetice, cât și a celei istorice. Atât esteticul, cât și

---

22 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Partea a doua, „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", 1.

23 Istoria memoriei nu este cea a deprinderii acesteia. Deși mnemotehnica determină o parte a acestei istorii, perspectiva pragmatică sub care se prezintă acolo fenomenul de *memoria* semnifică o reducție a acestuia. În centrul istoriei acestui fenomen ar trebui să se afle mai curând Augustin, care transformă în totalitate tradiția pitagoreic-platoniciană pe care o preia. Vom reveni ulterior asupra funcției lui *mnēmē* în cadrul problematicii inducției. (Vezi în *Umanesimo e Simbolismo*, 1985, ediția Castelli, lucările lui P. Rossi: „La construzione delli imagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento" și C. Vasoli: „Umanesimo e simbologia nei primi scritti Iulliani e mnemotecnici del Bruno".)

istoricul necesită un anumit simț sau dezvoltarea unui simț pentru a ne putea baza pe tactul nostru în cadrul travaliului ce ține de științele spiritului. Deoarece un astfel de simț nu constituie pur și simplu o înzestrare naturală, se vorbește pe bună dreptate despre o conștiință estetică sau istorică și nu propriu-zis despre un simț. De bună seamă însă că o asemenea conștiință se află în raport cu nemijlocirea simțurilor, cu alte cuvinte, este capabilă în cazurile particulare să efectueze distincții și să valorizeze chiar și fără să fie capabilă să indice motivele care o determină. Astfel, cel ce dispune de simț estetic știe să despartă ceea ce este frumos de urât, însușirile bune de cele proaste, iar cel aflat în posesia unui simț istoric știe ce anume este posibil și ce nu în cazul unei epoci și este sensibil față de alteritatea trecutului în raport cu prezentul.

Dacă toate acestea presupun existența unei formații, acest lucru înseamnă că nu este vorba despre o problemă de metodă sau de conduită, ci despre una a existenței devenite. Observația mai temeinică, studiul mai temeinic al unei tradiții moștenite sunt insuficiente dacă nu a fost pregătită o anumită receptivitate pentru altul operei de artă sau al trecutului. Tocmai acest lucru l-am evidențiat, urmându-l pe Hegel, drept marca generală a formării: păstrarea unei astfel de deschideri față de ceva diferit, pentru puncte de vedere diferite, mai generale. În ea rezidă un simț universal al măsurii și al distanței față de sine și, în această măsură, o ridicare dincolo de sine către generalitate. A ne contempla pe noi înșine și scopurile noastre păstrând o distanță înseamnă a le contempla așa cum sunt ele văzute de alții. Această generalitate nu este în mod cert o generalitate a conceptului sau a intelectului. Nu este vorba despre determinarea unui particular dinspre general; nimic nu este demonstrat în mod absolut convingător. Punctele de vedere generale față de care individul format se păstrează disponibil nu reprezintă pentru el un criteriu ferm, ci sunt considerate doar ca niște puncte de vedere posibile ale altora. În această privință conștiința cultivată are într-adevăr mai mult caracterul unui simț. Căci orice simț, văzul bunăoară, este deja general în măsura în care el cuprinde sfera sa, se păstrează deschis față de un câmp și surprinde diferențele existente în cadrul a ceea ce a deschis astfel. Conștiința cultivată depășește fiecare dintre simțurile naturale doar prin faptul că toate acestea sunt limitate asupra unei anumite sfere. Ea însăși se exercită în toate direcțiile. Este un *simț universal.*

Un simț universal și comunitar – aceasta este într-adevăr o formulare posibilă a esenței lui *Bildung* ce anunță un context istoric larg. Reflecția asupra conceptului de *Bildung*, potrivit accepțiunii sale ce întemeiază în mod obiectiv considerațiile lui Helmholtz, ne conduce departe în istoria acestui concept. Va trebui să urmărim o bucată de drum această ordine de idei dacă dorim să eliberăm problema pe care o reprezintă științele spiritului pentru filozofie din îngustimea artificială în care era prinsă metodologia secolului al XIX-lea. Conceptul modern de știință și cel de metodă ce aparține acestuia nu pot fi suficiente. Ceea ce face ca științele spiritului să fie științe poate fi înțeles mai curând por ind de la tradiția conceptului de *Bildung* decât de la ideea de metodă a științei moderne. Pentru aceasta vom face trimitere la *tradiția umanistă.* Ea dobândește în rezistența față de exigențele științei moderne o semnificație nouă.

Ar fi utilă o cercetare separată dedicată modului în care se face auzită critica la adresa științei „școlii“, începând cu perioada umanismului, precum și transformărilor acestei critici ce însoțesc metamorfozele adversarului acestuia. Asistăm inițial la o renaștere a unor motive antice. Entuziasmul cu care umaniștii proclamau limba greacă și calea unei *eruditio* a însemnat mai mult decât pasiune de anticar. Revigorarea limbilor clasice a adus cu sine, în același timp, o nouă prețuire a retoricii. Aceasta era îndreptată împotriva

„şcolii", cu alte cuvinte împotriva ştiinţei scolastice şi slujea un ideal al înţelepciunii omeneşti ce nu a fost atins în cadrul „şcolii" – o opoziţie ce există, în realitate, deja de la începuturile filozofiei. Critica lui Platon la adresa sofisticii, dar mai ales atitudinea sa ciudat ambivalentă faţă de Isocrate, anunţă problema filozofică pe care o întâlnim aici. Această problemă trebuia însă să mai câştige un plus de acuitate critică în raport cu conştiinţa metodică a ştiinţei naturii a secolului al XVII-lea. Având în vedere pretenţia de exclusivitate a acestei ştiinţe noi se impunea cu o mai mare stringenţă întrebarea dacă în conceptul umanist al formării nu rezidă o sursă proprie de adevăr. Vom vedea, într-adevăr, că perpetuarea ideii umaniste a formării este cea care alimentează vitalitatea proprie a ştiinţelor spiritului în secolul al XIX-lea, însă fără ca acestea să-şi mărturisească acest lucru.

Este cu toate acestea un fapt de la sine înţeles că nu matematica, ci studiile umaniste sunt determinante aici. Căci ce ar putea să însemne noua metodologie a secolului al XVII-lea pentru ştiinţele spiritului? Este îndeajuns să citim capitolele corespunzătoare din *Logique de Port-Royal* referitoare la regulile raţionale aplicate în cazul adevărurilor istorice pentru a ne da seama cât de insuficient este ceea ce se pretinde ştiinţelor spiritului pornind de la această idee de metodă[24]. Rezultatul este cu adevărat trivial atunci când se afirmă că pentru a judeca un eveniment în adevărul său trebuie să luăm în considerare circumstanţele (*circonstances*) care îl însoţesc. – Janseniştii urmăreau prin această argumentare să ofere instrucţiuni metodice în ceea ce priveşte credibilitatea miracolelor. Ei căutau să mobilizeze spiritul noii metode împotriva unei credinţe necontrolate în miracole şi erau de părere că ar legitima pe această cale adevăratele miracole ale tradiţiei biblice şi ale celei bisericeşti. Noua ştiinţă în slujba vechii biserici – este cât se poate de limpede că o astfel de relaţie nu promitea să fie una durabilă şi ne putem imagina ce anume a trebuit să se petreacă atunci când au fost puse în discuţie chiar premisele creştine. Idealul metodic al ştiinţelor naturii aplicat asupra mărturiilor istorice ale tradiţiei biblice a condus în mod necesar la rezultate cu totul diferite, catastrofale pentru creştinism. Drumul de la critica miracolelor în stil jansenist până la critica biblică istorică nu este deosebit de lung. Spinoza oferă un bun exemplu în acest sens. Vom arăta în altă parte că o aplicare consecventă a acestei metodici ca normă unică a adevărului ştiinţelor spiritului ar fi echivalentă cu autoabolirea acesteia.

β) *Sensus communis*

Având în vedere această stare de fapt este într-adevăr evident să evocăm tradiţia umanistă şi să ne întrebăm ce fel de modalitate de cunoaştere a ştiinţelor spiritului poate fi extrasă din aceasta. Pentru aceasta, textul lui *Vico, De nostri temporis studiorum ratione*, oferă câteva puncte de plecare valoroase[25]. Apărarea umanismului formulată de către Vico este mediată, după cum o arată şi titlul, de pedagogia iezuită şi îndreptată atât împotriva lui Descartes, cât şi a jansenismului. Acest manifest pedagogic al lui Vico este, asemenea proiectului său al unei „ştiinţe noi", întemeiat pe adevăruri vechi. El apelează la *sensus communis*, simţul comun, şi la idealul umanist al *eloquentia*, elemente ce erau deja conţinute în conceptul antic al înţeleptului. „Buna-vorbire" (*eu legein*) este dintotdeauna o formulă ambiguă în sine şi nicidecum doar un ideal retoric. Ea se referă şi la rostirea a ceea ce este drept, adică a ceea ce este adevărat, şi nu doar la arta vorbirii, arta de a spune bine un lucru.

Acest ideal a fost proclamat, după cum se ştie, în antichitate atât de către doctrinele filozofice, cât şi de către teoriile retorice. Căci retorica se afla de la bun început în conflict cu filozofia şi emitea pretenţia de a media adevărata înţelepciune a vieţii în opoziţie cu

---

24 *Logique de Port-Royal*, 4ᵉ partie, chap. 13 sq.

25 J. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, în traducerea lui W. F. Otto, 1947.

speculațiile inutile ale „sofiştilor". Vico, el însuşi profesor de retorică, se plasează aici, aşadar, într-o tradiție umanistă ce se trage din antichitate. Această tradiție este în mod evident importantă şi pentru conştiința de sine a ştiințelor spiritului, în special ambiguitatea pozitivă a idealului retoric plasat nu doar sub verdictul lui Platon, ci şi sub cel al metodologismului antiretoric al epocii moderne. În această privință, Vico schițează deja multe dintre chestiunile care ne vor preocupa. Apelul său la sensus communis implică însă şi un alt element al tradiției antice. El se sprijină pe opoziția dintre tipul scolastic şi înțelept, opoziție care şi-a găsit prima întruchipare în ipostaza socratică cinică şi care dispune de un fundament obiectiv în opoziția conceptuală dintre *sophia* şi *phronēsis*, elaborată pentru prima oară de către Aristotel, dezvoltată în continuare de peripateticieni în direcția unei critici a idealului de viață teoretic[26], şi care ajunge să determine în perioada elenistă imaginea înțeleptului, în special după ce s-a produs fuziunea dintre idealul formativ grecesc şi conştiința de sine a clasei politice conducătoare romane. Chiar şi dreptul roman din perioada sa târzie se afirmă, după cum se ştie, de pe fundalul unei tehnici şi al unei practici juridice ce se întâlneşte mai curând cu idealul practic al unei phronesis, decât cu idealul teoretic al unei sophia[27]

Imaginea socratică devine pe deplin o maximă antiştiințifică începând cu perioada de renaştere a filozofiei şi retoricii antice, fapt indicat de figura specială a laicului, *idiota*, care preia un rol cu totul nou între erudit şi înțelept[28] Tradiția retorică a umanismului recurge în mod similar la Socrate şi critica sceptică la adresa dogmaticilor. Găsim la Vico pasaje în care îi critică pe stoici pentru că aceştia cred în rațiune ca *regula veri* şi, invers, altele în care îi elogiază pe vechii membri ai Academiei, care afirmă doar cunoştința despre necunoaştere, şi cu atât mai mult pe cei noi, pentru că aceştia excelează în arta argumentării (ce ține de retorică).

Apelul lui Vico la *sensus communis* manifestă, desigur, în cadrul acestei tradiții umaniste o nuanță aparte. Căci există şi în domeniul ştiințelor o *querelle des anciens et des modernes*. Vico nu se mai referă la opoziția față de „şcoală", ci la conflictul particular cu ştiința modernă. El nu contestă avantajele ştiinței critice a epocii moderne, ci îi indică limitele. Înțelepciunea anticilor, cultivarea unor valori ca *prudentia* şi *eloquentia* ar fi după părerea lui indispensabile şi în vremea sa având în vedere această ştiință nouă şi metodica ei matematică. Educația ar trebui să se concentreze şi azi asupra unui lucru diferit, şi anume asupra formării unui sensus communis. Ideea care ne interesează este următoarea: din câte se pare, prin sensus communis nu se înțelege aici acea capacitate generală aflată în orice om, ci el este în acelaşi timp simțul ce ctitoreşte o comunitate. Vico este de părere că ceea ce conferă o direcție voinței umane nu este universalitatea abstractă a rațiunii, ci generalitatea concretă ce reprezintă comunitatea unei grupări, a unui popor, a unei națiuni sau a întregului neam omenesc. Dezvoltarea acestui simț comun ar fi, de aceea, decisivă pentru viață.

Vico întemeiază, aşadar, pe acest simț comun pentru ceea ce este adevărat şi drept – care nu este o cunoaştere bazată pe argumente, dar care permite găsirea a ceea ce este verosimil (*verisimile*) – semnificația şi dreptul autonom al elocvenței. Educația ar fi incapabilă să urmeze calea cercetării critice. Tinerețea cere imagini ce alimentează fantezia şi dezvoltă memoria. Însă acest lucru nu ar fi realizat de către studiul ştiințelor în spiritul

---

26 W. Jaeger, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1928.

27 F. Wieacker, *Vom römischen Recht*, 1945.

28 Vezi Nicolaus Cusanus, care introduce un *idiota* ca partener de discuție în patru dintre dialogurile sale: *De sapientia I, II, de mente, de staticis experimentis* (Heidelberger Akademie-Ausgabe V, 1937).

noii critici. Astfel, Vico alătură complementar unei *critica* a cartezianismului vechea *topica*. Ea este arta de a găsi argumente și servește dezvoltării unui simț pentru ceea ce este persuasiv, care lucrează instinctiv și ex tempore și nu poate fi substituit tocmai din acest motiv de către știință.

Aceste precizări ale lui Vico pretind a fi de natură apologetică. Apărând doar legitimitatea verosimilului, ele recunosc indirect noul concept de adevăr al științei. Vico urmează prin aceasta, după cum am văzut, o veche tradiție a retoricii care se întinde în urmă până la Platon. Însă acel lucru pe care îl vizează Vico trece cu mult dincolo de apărarea acelei *peithō* retorice. Aici acționează, după cum am mai spus, vechea opoziție aristotelică între cunoașterea practică și cea teoretică, o opoziție ce nu poate fi redusă la cea dintre adevărat și verosimil. Cunoașterea practică, phronēsis, constituie un alt tip de cunoaștere[29] Acest lucru înseamnă într-o primă instanță că se concentrează asupra situației concrete. Ea trebuie, așadar, să surprindă „circumstanțele" în varietatea lor infinită. Acesta și este lucrul pe care Vico îl evidențiază în mod explicit în ceea ce o privește. Firește, el este interesat doar ca această cunoaștere să se sustragă conceptului rațional de cunoaștere. Nu este însă vorba despre un simplu ideal resignativ. Opoziția aristotelică se referă și la altceva în afara opoziției dintre cunoașterea din principii generale și vederea concretului. Ea nu se referă nici doar la capacitatea de a subsuma particularul unei generalități, pe care o numim „facultate de judecare". Aici acționează mai curând un motiv pozitiv, etic, ce se integrează în teoria romano-stoică despre sensus communis. Sesizarea și rezolvarea morală a situației concrete pretinde o asemenea subsumare a ceea ce este dat unei generalități, cu alte cuvinte un scop pe care îl urmărim astfel ca prin acesta să rezulte ceea ce este drept. Ea presupune, așadar, deja o direcționare a voinței, adică o existență morală (*hexis*). Prin urmare, phronesis este potrivit lui Aristotel o „virtute spirituală". El nu vede în ea pur și simplu o capacitate (*dynamis*), ci o determinare a existenței morale ce nu poate exista fără totalitatea „virtuților etice", după cum, invers, acestea nu pot exista fără ea. Deși această virtute duce în exercitarea ei la o distincție între ceea ce este potrivit și ceea ce este nepotrivit, ea nu este o simplă inteligență practică și o iscusință generală. Distincția efectuată între ceea ce este potrivit și ce nu include deja întotdeauna distincția între cuviință și necuviință și presupune astfel o atitudine morală pe care o dezvoltă în continuare la rândul ei.

Acest motiv elaborat de Aristotel împotriva „ideii binelui" a lui Platon este cel la care trimite retrospectiv apelul lui Vico la sensus communis. În scolastică, la Toma d'Aquino, de exemplu – ca o dezvoltare ulterioară a *De anima*[30] – sensus communis este rădăcina comună a simțurilor exterioare, cu alte cuvinte capacitatea ce le combina pe acestea, judecând ceea ce este dat, o capacitate cu care au fost înzestrați toți oamenii[31] Pentru Vico, dimpotrivă, sensus communis este un simț al dreptății și al binelui comun care trăiește în toți oamenii, ba mai mult, un simț dobândit prin comunitatea vieții și determinat de formele de organizare și scopurile sale. Acest concept are o coloratură ce ține de dreptul natural, asemenea acelor *koinai ennoiai* (*noțiuni comune*) ale stoicilor. Însă în acest sens *sensus communis* nu este un concept grecesc și nu se referă nicidecum la *koinē dynamis* despre care vorbește Aristotel în *De anima*, atunci când încearcă să concilieze teoria despre simțurile specifice (*aisthesis idia*) cu constatarea fenomenologică ce prezintă orice percepție drept o distingere și o vizare a unui general. Vico apelează mai curând la

---

29 Aristotel, *Eth. Nic.* Z. 9, 1141b 33: Εἶδος μὲν οὖν τι ἄν εἴη γνώσεως τὸ αὑτῷ εἰδέναι.

30 Aristotel, *De anima*, 425 a 14 sq.

31 Toma d'Aquino, *S. Th. I. q.* 1, 3 ad 2 et q. 78, 4 ad 1.

accepțiunea din vechea Romă a lui sensus communis, așa cum îl folosesc în special clasicii romani, care conservă în opoziție cu formația greacă valoarea și sensul propriei lor tradiții a vieții sociale și statale. Este vorba, așadar, despre un ton critic, unul îndreptat împotriva speculației teoretice a filozofilor, ce poate fi desprins deja din conceptul roman al lui sensus communis și căruia Vico îi dă glas pornind de la amplasamentul său modificat îndreptat împotriva științei moderne (*critica*).

Întemeierea studiilor filologic-istorice și a modului de lucru al științelor spiritului pe conceptul roman al lui sensus communis are caracterul unei evidențe. Căci obiectul acestora, existența morală istorică a omului așa cum se întruchipează aceasta în faptele și operele sale, este determinat el însuși în mod esențial de către sensus communis. Astfel, deducția dintr-un element general și demonstrația prin argumente nu poate fi suficientă deoarece circumstanțele joacă un rol hotărâtor. Însă aceasta este doar o formulare negativă. Simțul comun mediază o cunoaștere proprie pozitivă. Modalitatea de a cunoaște a cunoașterii istorice nu se epuizează nicidecum în obligația de a admite „credința în mărturiile străine" (Tetens[32]) în locul „inferenței conștiente de sine" (Helmholtz). Este de asemenea greșit să considerăm că unei astfel de cunoașteri i-ar reveni doar o valoare de adevăr diminuată. D'Alembert[33] scrie pe bună dreptate: „*La probabilité a principalement lieu pour les faits historiques, et en général pour tous les événements passés, présents et à venir, que nous attribuons à une sorte de hasard, parce que nous n'en démêlons pas les causes. La partie de cette connaissance qui a pour objet le présent et le passé, quoi-qu'elle ne soit fondée que sur le simple témoignage, produit souvent en nous une persuasion aussi forte que celle qui naît des axiomes.*"

Historia este o sursă de adevăr cu totul diferită de rațiunea teoretică. Cicero avea deja în vedere acest lucru atunci când o numea *vita memoriae*[34] Legitimitatea ei proprie se întemeiază pe faptul că pasiunile omenești nu pot fi guvernate de prescripțiile rațiunii. Pentru aceasta este nevoie mai curând de exemple convingătoare, așa cum pot fi ele oferite doar de către istorie. De aceea, Bacon numește *historia* care aduce asemenea exemple de-a dreptul o altă cale a filozofării (*alia ratio philosophandi*[35]).

Și această formulare este una negativă. Vom vedea, însă, că în toate aceste sintagme acționează modalitatea de a fi a cunoașterii morale descoperită de către Aristotel. Evocarea acesteia se va dovedi importantă pentru conștiința de sine adecvată a științelor spiritului.

Recursul lui Vico la conceptul roman de *sensus communis* și apărarea retoricii umaniste împotriva științei moderne este deosebit de relevantă pentru noi. Suntem conduși aici către o componentă a adevărului cunoașterii științelor spiritului ce nu mai era accesibilă reflecției de sine a științelor spiritului din secolul al XIX-lea. Vico trăia în interiorul unei tradiții intacte a formației retorico-umaniste și trebuia doar să reafirme valabilitatea nedepășită a acesteia. În definitiv, se știa dintotdeauna că posibilitățile demonstrației și învățăturii raționale nu epuizează în întregime cercul cunoașterii. Recursul lui Vico la sensus communis aparține în acest sens, după cum am văzut, unui context mai larg ce se întinde în urmă până în Antichitate și a cărui perpetuare până în zilele noastre constituie tema noastră de lucru[36]

32 Tetens, *Philosophische Versuche*, 1777, reeditată de către Kant-Gesellschaft, p. 515.

33 *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*, ediția Köhler, Meiner 1955, p. 80.

34 Cicero, *De oratore*, II. 9. 36.

35 Vezi Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, chapter VI.

36 Castiglione a jucat, de bună seamă, un rol important în transmiterea acestui motiv aristotelic; vezi Erich Loos: *Baldassare Castigliones Libro del cortegiano* (Analecta romanica, volum îngrijit de F. Schalk, H. 2).

În ceea ce ne priveşte, suntem obligaţi să ne croim cu greu un drum în interiorul acestei tradiţii, arătând pentru început dificultăţile ce rezultă din aplicarea conceptului modern de metodă asupra ştiinţelor spiritului. Pentru aceasta, vom investiga întrebarea privitoare la cauzele degradării acestei tradiţii şi la modul în care pretenţia de adevăr a cunoaşterii ştiinţelor spiritului a ajuns să fie subordonată criteriului străin acestora al gândirii metodice a ştiinţei moderne.

Pentru această evoluţie, determinată în mod esenţial de către „şcoala istorică" germană, Vico şi neîntrerupta tradiţie retorică italiană în general nu sunt în mod direct decisive. O influenţă a lui Vico asupra secolului al XVIII-lea este abia perceptibilă. Însă Vico nu este singurul care apelează la sensus communis. O paralelă importantă la Vico o constituie cazul lui *Shaftesbury*, a cărui influenţă asupra secolului al XVIII-lea a fost extrem de puternică. Shaftesbury plasează elogiul semnificaţiei sociale a lui *wit* şi *humour* sub titulatura de *sensus communis* şi face apel în mod explicit la clasicii romani şi interpreţii lor umanişti[37]. Desigur, conceptul de *sensus communis* are pentru noi, după cum am observat, şi o rezonanţă ce ţine de gândirea stoică şi de dreptul natural. Cu toate acestea, nu vom putea contesta corectitudinea interpretării umaniste ce se sprijină pe clasicii romani şi care este urmată de Shaftesbury. Umaniştii înţelegeau prin *sensus communis*, potrivit lui Shaftesbury, un simţ pentru binele comun, însă şi *love of the community or society*, *natural affection*, *humanity*, *obligingness*. Termenul de la care se porneşte îi aparţine lui Marc Aureliu[38]: *koinonoēmosynē*. Un cuvânt extrem de rar şi construit artificial – ceea ce confirmă, în fond, că noţiunea de sensus communis nu are nicidecum o origine filozofică grecească, făcând ca rezonanţă stoică a conceptului să fie doar una echivalentă cu un supraton. Salmasius circumscrie conţinutul acestui termen drept „*moderatam, usitatam et ordinariam hominis mentem, que in commune quodam modo consulit nec omnia ad commodum suum refert, respectumque etiam habet eorum, cum quibus versatur, modeste, modiceque de se sentiens*". Aşadar, Shaftesbury nu se referă într-atât la o înzestrare ce ţine de dreptul natural, conferită tuturor oamenilor, cât la o virtute socială, o virtute mai curând a inimii decât a minţii. Iar atunci când interpretează *wit* şi *humour* din această perspectivă, el se conformează şi în acest punct unor concepte din vechea Romă ce includeau în *humanitas* şi modul de viaţă rafinat, atitudinea omului ce apreciază amuzamentul şi divertismentul contând pe o solidaritate mai profundă a celuilalt. (Shaftesbury limitează *wit* şi *humour* în mod explicit asupra raporturilor de sociabilitate între prieteni.) Dacă sensus communis poate să treacă aici aproape drept o virtute a raporturilor sociale, el implică totuşi o bază morală, chiar metafizică.

Virtutea spirituală şi socială denumită prin *sympathy* este cea pe care Shaftesbury o are în vedere şi pe care acesta îşi întemeiază, după cum se ştie, nu doar morala, ci o întreagă metafizică estetică. Urmaşii săi, în special Hutcheson[39] şi Hume, au extins sugestiile sale elaborând o teorie asupra aşa-numitului *moral sens* care urma să servească drept termen de comparaţie eticii kantiene.

Conceptul de *sensus communis* are o funcţie sistematică cu adevărat centrală în filozofia şcolii scoţiene – îndreptată polemic împotriva metafizicii, precum şi a rezolvării sceptice a acesteia – care îşi construieşte noul sistem pe fundamentul judecăţilor originare şi naturale ce ţin de *common sens* (Thomas Reid)[40] Fără îndoială, aici acţionează tradiţia conceptuală

---

37 Shaftesbury, *Characteristics, Treatise II*, în special Part. III, Sect. I.

38 Marc Aur. I, 16.

39 Hutcheson explică chiar sensus communis folosind termenul de sympathy.

40 Thomas Reid, *The Philosophical Works*, ediţia Hamilton, eighth edition, 1895. În vol. 2 al acestei lucrări (p. 774 sq.) găsim un comentariu larg al lui Hamilton referitor la sensus communis în care

aristotelic-scolastică a lui *sensus communis*. Cercetarea simțurilor și a performanței lor cognitive este extrasă din această tradiție și este menită, în definitiv, să servească unei corecturi a exagerărilor speculației filozofice. În același timp, însă, se păstrează raportarea lui *common sens* la *society*: *„They serve to direct us in the common affairs of life, where our reasoning faculty would leave us in the dark"*. Filozofia bunului simț, a lui *good sense* nu este în ochii lor doar un remediu împotriva „somnambulismului" metafizicii – ea conține și fundamentul unei filozofii morale capabile într-adevăr să țină seama de viața societății.

Motivul moral prezent în conceptul de *common sense* sau în cel de *bon sens* a rămas eficient până în ziua de azi și distinge aceste concepte de accepțiunea curentă a „bunului simț". Trimit spre exemplificare la excelentul discurs al lui Henri Bergson din 1895, ținut cu ocazia marii festivități organizate la Sorbona[41] Critica la adresa abstracțiunilor științelor naturii, precum și a celor ale limbii și ale gândirii juridice, apelul său pătimaș la acea *„énergie intérieure d'une intelligence qui se reconquiert à tout moment sur elle même, éliminant les idées faites pour laisser la place libre aux idées qui se font"* (88) a putut fi botezat în Franța cu numele de *bon sens*. Determinarea acestui concept conține, după cum este și firesc, o trimitere la simțuri, însă cu toate acestea pentru Bergson este în mod evident de la sine înțeles că, spre deosebire de simțuri, *bon sens* vizează așa-numitul *milieu social*. *„Tandis que les autres sens nous mettent en rapport avec les choses, le bon sense préside à nos relations avec des personnes"* (85). El este un fel de geniu al vieții practice, însă mai puțin un dar, cât o sarcină permanentă de *„ajustement toujours renouvelé des situations toujours nouvelles"*, un tip de adaptare a principiilor generale la realitate prin care se realizează dreptatea, un *„tact de la vérité practique"*, o *„rectitude du jugement, qui vient de la droiture de l'âme"* (88). Potrivit lui Bergson, *bon sens* este, în calitate de izvor comun al gândirii și voinței, un *sens social* ce ocolește atât erorile dogmaticilor științei, care caută legi sociale, cât și pe cele ale utopiștilor metafizici. *„Peut-être n'a-t-il pas de méthode à proprement parler, mais plutôt une certaine manière de faire"*. Deși vorbește și despre semnificația studiilor clasice pentru formarea acestui *bon sens* – el vede în ele efortul de a sparge „gheața cuvintelor" și de a descoperi dedesubtul lor curentul liber al gândului (91) –, Bergson uită cu toate acestea să formuleze întrebarea inversă, și anume în ce măsură *bon sens* este necesar pentru studiile clasice, cu alte cuvinte el nu amintește funcția sa hermeneutică. Întrebarea sa nu privește nicidecum științele, ci sensul autonom al lui *bon sens* pentru viață. Vom sublinia doar firescul cu care sensul moral-politic al acestui concept rămâne dominant atât pentru el, cât și pentru publicul său.

Este, în fine, extrem de semnificativ faptul că pentru reflecția de sine a științelor moderne ale spiritului în secolul al XIX-lea nu a fost determinantă tradiția morală din care făceau parte atât Vico, cât și Shaftesbury – reprezentată înainte de toate de Franța, patria clasică a lui *bon sens* – ci filozofia germană din epoca lui Kant și Goethe. În timp ce în Anglia și în țările romanice noțiunea de *sensus communis* denumește până în zilele noastre nu doar o lozincă critică, ci o calitate generală a cetățeanului, în Germania secolului al XVIII-lea adepții lui Shaftesbury și Hutcheson n-au preluat pur și simplu conținutul

---

materialul într-adevăr vast este prelucrat mai mult taxonomic decât din punct de vedere istoric. Potrivit unei sugestii amabile a lui Günther Pflug, funcția sistematică a lui sensus communis în cadrul filozofiei apare pentru prima dată la Buffier (1704). Faptul că o cunoaștere a lumii prin intermediul simțurilor depășește orice problemă teoretică și este legitimată pragmatic reprezintă în sine un vechi motiv sceptic. Însă Buffier ridică sensus communis la rangul de axiomă menită să servească drept fundament al cunoașterii universului exterior, a *res extra nos*, tot astfel cum *cogito*-ul cartezian servește drept fundament al universului conștiinței. Buffier este unul dintre cei care îl influențează pe Reid.

[41] Henri Bergson, *Ecrits et paroles* I (RM Mossé-Bastide), p. 84 sq.

politico-social vizat prin intermediul lui *sensus communis*. Metafizica de tip scolastic (*Schulmetaphysik*) și filozofia populară (*Popularphilosophie*) a secolului al XVIII-lea – chiar dacă se orientau mimetic în raport cu țările pilot ale iluminismului, Anglia și Franța – nu se puteau metamorfoza în ceva pentru care condițiile sociale și politice necesare lipseau pur și simplu. A existat o receptare a conceptului de sensus communis, însă acesta pierde prin depolitizarea sa deplină semnificația sa critică propriu-zisă. Prin sensus communis se înțelege acum doar o capacitate teoretică, facultatea de judecare teoretică, ce se alătură doar conștiiței morale – lui *Gewissen* – și gustului. Are loc astfel o integrare a sa în cadrul unei scolastici a facultăților fundamentale, a căror critică va fi efectuată apoi de către Herder (în cea de-a patra *Pădure critică*, îndreptată împotriva lui Riedel), care devine pe această cale un precursor al istorismului și în domeniul esteticii.

Există, cu toate acestea, o excepție notabilă: *pietismul*. Shaftesbury, în calitate de om de lume, nu putea fi singurul preocupat – împotriva „școlii" – de limitarea pretențiilor științei, adică ale lui *demonstratio*, și de recursul la sensus communis. Aceeași preocupare o avea și preotul, cel ce vrea să atingă inima comunității sale. Astfel, pietistul de origine suabă Oetinger i-a în mod explicit drept model pledoaria lui Shaftesbury în apărarea lui sensus communis. La el îl găsim pe sensus communis tradus de-a dreptul prin „inimă" și următoarea circumscriere: „Sensus communis operează... numai cu lucruri pe care oamenii le întâlnesc zilnic, care țin laolaltă o societate întreagă și care privesc atât adevăruri și principii, cât și preparative și forme de pricepere a principiilor..."[42]. Obiectivul lui Oetinger este acela de a arăta că importantă nu este claritatea conceptelor; aceasta ar fi „insuficientă pentru cunoașterea vie". La aceasta trebuie să participe mai curând „anumite presentimente și înclinații". „Părinții nu au nevoie de dovezi pentru a se simți îndemnați să se îngrijească de copiii lor: dragostea nu demonstrează, ci sfâșie inima, adesea împotriva rațiunii, împingând-o către reproșul adresat celui iubit." Recursul lui Oetinger la sensus communis împotriva raționalismului „școlii" ne interesează în mod deosebit pentru că îl găsim formulat în mod explicit în cadrul unei aplicații hermeneutice. Prelatul Oetinger este preocupat de înțelegerea Sfintei Scripturi. Deoarece metoda matematic-demonstrativă eșuează aici, el solicită una diferită, o „metodă generativă", cu alte cuvinte „expunerea săditoare a Scripturii, pentru ca dreptatea să poată fi sădită asemenea unei plante".

Oetinger a făcut din conceptul de sensus communis și obiectul unei cercetări vaste și erudite îndreptată de asemenea împotriva raționalismului[43]. El vede acolo în acesta originea tuturor adevărurilor, adevărata *ars inveniendi*, în opoziție cu Leibniz, care întemeiază

---

[42] Citez din *Die Wahrheit des sensus communis oder des allgemeinen Sinnes, in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo oder das beste Haus- und Sittenbuch für Gelehrte und Ungelehrte*, de M. Friedrich Christoph Oetinger (reeditată de Ehman, 1861). Oetinger trimite pentru a-și argumenta metoda generativă la tradiția retorică și îi citează în continuare pe Shaftesbury, Fénelon, Fleury. Potrivit lui Fleury (*Discours sur Platon*), avantajul metodei oratorului constă în „suspendarea prejudecăților" și Oetinger îl aprobă, afirmând că oratorii împărtășesc această metodă cu filozofii (125). Oetinger este de părere că iluminismul greșește atunci când se consideră a fi mai presus de această metodă. Cercetarea noastră ne va conduce la confirmarea acestei judecăți a lui Oetinger. Căci, chiar dacă el se declară adversarul formei azi inactuale, sau mai actuale ca oricând, a *mos geometricus*, cu alte cuvinte împotriva idealului demonstraționist al iluminismului, același lucru este valabil și pentru științele moderne ale spiritului și raportul acestora față de „logică".

[43] F. Ch. Oetinger, *Inquisitio in sensum communem et rationem...* (Tübingen, 1753). [Reeditată: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964] Vezi *Oetinger als Philososph, Kleine Schriften* III, pp. 89-100. [vol. 4 al *Operelor complete*]

totul pe un simplu *calculus metaphysicus* (*excluso omni gusto interno*). Adevăratul fundament al lui sensus communis este, potrivit lui Oetinger, conceptul de *vita*, viață (*sensus communis vitae gaudens*). În opoziție față de sfâșierea brutală a naturii prin experiment și calcul, el concepe dezvoltarea naturală a simplului în multiplu ca lege universală a creșterii creației divine și, odată cu ea, a spiritului uman. Pentru a funda originea oricărei cunoașteri în sensus communis el face trimitere la Wolff, Bernouli și Pascal, la cercetările lui Maupertius despre originea limbii, la Bacon, Fénelon și alții și definește *sensus communis* ca *„viva et penetrans perceptio obiectorum toti humanitati obviorum, ex immediato tactu et intuitu eorum, quae sunt simplicissima...*"

Reiese deja din cea de-a doua propoziție că Oetinger reunește de la bun început semnificația umanist-politică a cuvântului cu accepțiunea peripatetică a lui sensus communis. Definiția de mai sus evocă pe alocuri (*immediato tactu et intuitu*) teoria aristotelică a lui *nous*; Oetinger reia problema aristotelică a unei *dynamis* comune, ce unifică văzul, auzul etc., iar aceasta îi servește pentru confirmarea misterului propriu-zis al vieții. Taina divină a vieții este simplitatea ei. Dacă omul a pierdut-o pe aceasta prin păcatul originar, el rămâne totuși capabil să regăsească drumul către unitate și simplitate prin grație divină: *„operatio logou s. praesentia Dei simplificat diversa in unum"* (162). Prezența lui Dumnezeu e de-a dreptul viața însăși, acest „simț comun" ce deosebește tot ce este viu de tot ce este mort. (Caracatița și steaua de mare, care se regenerează chiar dacă sunt tăiate în nenumărate bucăți, dând naștere la noi indivizi, nu sunt amintite întâmplător de către Oetinger.) În oameni acționează aceeași forță dumnezeiască sub forma instinctului și înfrigurării lăuntrice a intuirii urmelor lui Dumnezeu și a cunoașterii acelui lucru care prezintă cea mai mare înrudire cu fericirea și viața omenească. Oetinger distinge în mod explicit între receptivitatea față de adevărurile comune – utile mereu și oriunde pentru toți oamenii – ca „adevăruri sensibile" de cele raționale. Simțul comun este un complex de instincte, adică un imbold natural către acel lucru pe care se întemeiază veritabila fericire a vieții, și în consecință un efect al prezenței lui Dumnezeu. Instinctele nu trebuie înțelese în sens leibnizian ca afecte, adică drept *confusae repraesentationes*. Căci ele nu sunt tranzitorii, ci tendințe înrădăcinate și au o putere dictatorială, dumnezeiască, irezistibilă[44] Sensus communis care se sprijină pe acestea are o însemnătate deosebită pentru cunoașterea noastră[45] tocmai fiindcă sunt un dar al lui Dumnezeu. Iată ce scrie Oetinger: „rațiunea se guvernează prin reguli adesea și fără Dumnezeu, pe când simțul întotdeauna cu Dumnezeu. Așa cum natura se distinge de artă, tot astfel se deosebesc simțul și rațiunea. Dumnezeu străbate natura într-un progres simultan de creștere ce se extinde uniform în întregul ei; arta, dimpotrivă, pornește de la o parte anume. ... Simțul imită natura, rațiunea imită arta." (247)

Este interesant că această proproziție stă într-un context hermeneutic, după cum și în această scriere erudită *Sapientia Salomonis* reprezintă obiectul ultim și instanța supremă a cunoașterii. Este vorba despre capitolul referitor la uzul (*usus*) lui *sensus communis*. Aici Oetinger se îndreaptă împotriva teoriei hermeneutice a wolffiștilor. Mai important decât orice regulă hermeneutică ar fi ca cineva să fie *sensu plenus*. O astfel de teză constituie, desigur, o extremă spiritualistă, însă ea are cu toate acestea un temei logic în conceptul de *vita*, respectiv de sensus communis. Sensul ei hermeneutic poate fi ilustrat prin următoarea frază: „Ideile ce se găsesc în Sfinta Scriptură și în operele Domnului sunt cu atât mai roditoare și mai purificate, cu cât mai mult particularul este cunoscut în toate, iar toate

---

44 radicatae tendentia... Habent vim dictatoriam divinam, irresistibilem.

45 in investigandis ideis usus habet insignem.

în cele particulare"[46] Ceea ce secolele al XIX-lea şi al XX-lea obişnuiesc să numească „intuiţie" este readus aici la fundamentul său metafizic, şi anume către acea structură a existenţei vii-organice care se caracterizează prin faptul că întregul este în fiecare element particular: „*cyclus vitae centrum suum in corde habet, quod infinita simul percipit per sensum communem*" (praef.).

Acel lucru care dejoacă orice cunoaştere teoretică a regulilor hermeneutice este aplicarea asupra sinelui: „*applicentur regulae ad se ipsum ante omnia et tum habebitur clavis ad intelligentiam proverbiorum Salomonis*" (207[47]). Pornind de aici, Oetinger reuşeşte să realizeze o armonizare cu ideile lui Shafteşbury care, după cum spune acesta, este singurul care a scris despre sensus communis sub această titulatură. Însă el evocă şi alţi gânditori care au observat caracterul unilateral al metodei raţionale, trimiţând, de exemplu, la distincţia lui Pascal între *esprit geometrique* şi *esprit de finesse.* Cu toate acestea, în cazul pietistului suab avem de a face cu cristalizarea unui interes mai curând teologic decât a unuia politic sau social în jurul conceptului de sensus communis.

Desigur că şi alţi teologi pietişti au plasat în prim plan, asemenea lui Oetinger, în opoziţie cu raţionalismul dominant ideea de *applicatio*, după cum arată şi exemplul lui Rambach, a cărui hermeneutică extrem de influentă în epocă tratează şi aplicarea. Cu toate acestea, respingerea tendinţelor pietiste la sfârşitul secolului al XVIII-lea determină o degradare a funcţiei hermeneutice a lui sensus communis la statutul de simplu element corectiv: se consideră că ceea ce contrazice un *consensus* al sentimentelor, judecăţilor şi inferenţelor, cu alte cuvinte sensus communis, nu poate fi corect[48] În comparaţie cu importanţa pe care Shaftesbury o conferă lui sensus communis în societate şi stat, această funcţie negativă a lui sensus communis indică golirea semantică şi intelectuarea suferită de acest concept prin intermediul iluminismului german.

γ) *Facultatea de judecare*

La baza acestei evoluţii a conceptului în Germania secolului al XVIII-lea se află probabil faptul că sensus communis este strâns legat de *conceptul facultăţii de judecare.* „Judecata sănătoasă", numită uneori şi „raţiune comună", se caracterizează într-adevăr în mod esenţial prin facultatea de judecare. Acesta este lucrul prin care se deosebeşte un nătărău de un om inteligent, şi anume că primul nu dispune de facultatea de judecare, cu alte cuvinte, nu este capabil să subsumeze corect şi, prin urmare, nu este în stare să aplice în mod corect ceea ce a învăţat şi ceea ce ştie. Introducerea termenului de facultate de judecare (*Urteilskraft*) în secolul al XVIII-lea încearcă, aşadar, să redea în mod adecvat conceptul de *iudicium*, definit ca virtute spirituală fundamentală. Moraliştii englezi subliniază în acelaşi sens faptul că aprecierile morale şi estetice nu se supun lui *reason*, ci au caracterul de *sentiment* (respectiv *taste*), iar Tetens, unul dintre reprezentanţii iluminismului german, vede la rândul său în *sensus communis* un „*iudicium* lipsit de reflecţie"[49]. Într-adevăr, travaliul facultăţii de judecare, care constă în subsumarea unui particular unui general, în identificarea unui lucru drept cazul unei reguli, nu este demonstrabil pe cale logică. Facultatea de judecare se găseşte, în consecinţă, într-un impas fundamental din cauza

46 *Sunt foecundiores et defaecatiores, quo magis intelliguntur singulae in omnibus et omnes in singulis.*

47 Acesta este locul în care Oetinger evocă scepticismul aristotelic faţă de un auditoriu prea tânăr/necopt în cazul unor cercetări de ţin de o filozofie a moralei. Şi acest lucru este un indiciu al intensităţii cu care este preocupat de problema aplicării. Vezi infra, p. 296 sq.

48 Trimit aici la Morus, *Hermeneutica*, I, II, III, XXIII.

49 Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1777, I, 520.

unui principiu care ar putea dirija aplicarea sa. Kant observă cu acuitate că urmarea acestui principiu ar necesita la rândul său o altă facultate de judecare[50] De aceea, ea nu poate fi educată în general, ci doar exercitată de la caz la caz și este în această privință mai mult o capacitate de tipul simțurilor. Ea este ceva de-a dreptul imposibil de învățat, deoarece aplicarea regulilor nu poate fi dirijată de nici o demonstrație derivată din concepte.

În mod consecvent, filozofia iluministă germană nu a plasat facultatea de judecare în rândul facultăților superioare ale spiritului, ci în cel al facultăților inferioare de cunoaștere. Ea s-a îndreptat astfel într-o direcție ce o îndepărtează cu mult de semnificația originară, de sorginte romană, a lui sensus communis și continuă tradiția scolastică. Acest lucru va avea o importanță deosebită pentru estetică. În cazul lui Baumgarten, bunăoară, este limpede că ceea ce este cunoscut de facultatea de judecare este individualul sensibil, obiectul particular, iar ceea ce ea apreciază în cazul obiectului particular este perfecțiunea, respectiv imperfecțiunea lui[51]. Ei bine, trebuie să luăm în considerare în această definire a aprecierii faptul că nu este vorba despre simpla aplicare a unui concept al lucrului dat în prealabil, ci ceea ce este sesizat este individualul-sensibil în sine, pe baza observării în acesta a unei armonizări a multiplului către unul. Așadar, aici nu este decisivă aplicarea unui general, ci concordanța interioară. După cum se vede, este vorba deja despre ceea ce Kant va numi „facultatea de judecare reflexivă", înțelegând prin aceasta judecarea potrivit unei funcționalități reale și formale. Nici un concept nu este dat, ci particularul este judecat în mod „imanent". Kant numește acest lucru o judecare estetică și așa cum Baumgarten denumește *iudicium sensitivum* prin *gustus*, Kant reia la rândul său: „O judecare sensibilă a perfecțiunii se numește gust"[52]

Vom vedea mai târziu modul în care această mutație estetică a conceptului de iudicium – susținută în secolul al XVIII-lea mai ales de către Gottsched – dobândește la Kant o semnificație sistematică și se va dovedi că distincția kantiană între facultate de judecare determinantă și una reflexivă este la rândul ei discutabilă[53]. De asemenea, conținutul de sens al lui sensus communis poate fi limitat doar cu greu la sfera judecății estetice. Căci din utilizarea pe care o conferă Vico și Shaftesbury acestui concept rezultă că sensus communis nu constituie în primul rând o capacitate formală, o facultate spirituală ce trebuie exersată, ci el cuprinde dintotdeauna o chintesență a judecăților și criteriilor de judecare care îl determină din punctul de vedere al conținutului.

Rațiunea sănătoasă, *common sense*, se manifestă înainte de toate în judecățile privind ceea ce este drept și nedrept, ceea ce se cuvine și ce nu. Cel ce are o judecată sănătoasă nu este abilitat în genere să judece particularul potrivit unor puncte de vedere generale, ci știe ce este cu adevărat important, cu alte cuvinte el vede lucrurile din perspectivele corecte, juste, sănătoase. Impostorul care estimează corect slăbiciunile oamenilor și intuiește întotdeauna decizia corectă pentru înșelăciunile sale nu dispune, cu toate acestea, de o „judecată sănătoasă" (în sensul eminent al cuvântului). Universalitatea care este atribuită discernământului nu este câtuși de puțin una atât de „comună", precum este considerată de către Kant. Facultatea de judecare nu este nicidecum în totalitate o capacitate, cât mai curând o exigență menită să se adreseze tuturor. Aceștia dispun cu toții de un „*simț comun*" satisfăcător, cu alte cuvinte de discernământ, astfel încât să li se poată atribui dovada unui „*simț comunitar*" caracterizat de o solidaritate morală și civică autentică, cu alte cuvinte: judecarea a ceea ce este drept și nedrept și preocuparea față de „folosul comun". Acesta

---

50 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1799[2], p. VII.

51 Baumgarten, *Metaphysica*, § 606: *perfectionem imperfectionemque rerum percipio, i. e. diiudico.*

52 *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, ediția Menzer, 1924, p. 34.

53 Vezi în cele ce urmează p. 40 sq.

este lucrul care face atât de impresionant recursul lui Vico la tradiția umanistă: conservarea întregii bogății a sensurilor vii ale acestui termen în cadrul tradiției romane (ceea ce particularizează până în zilele noastre popoarele latine) în fața logicizării (*Logisierung*) conceptului de simț comun. Reluarea conceptului de către Shaftesbury a însemnat, după cum am văzut, în acelaşi timp o reînnodare a tradiției politico-sociale a umanismului. *Sensus communis* este o componentă a existenței civic-morale. Chiar şi acolo unde acest concept semnifică o replică polemică la adresa metafizicii – în pietism sau în filozofia şcolii scoțiene – el rămâne cu aceasta pe traiectoria sa critică originară.

Dimpotrivă, preluarea *kantiană* a acestui concept în *Critica facultății de judecare* conține accente cu totul diferite[54] Sensul moral fundamental al acestui concept nu mai are un loc sistematic la Kant. După cum se ştie, acesta şi-a proiectat filozofia morală în opoziție totală față de teoria elaborată în cadrul filozofiei engleze despre „sentimentul moral". Astfel, el elimină în întregime conceptul de sensus communis din filozofia sa morală.

Ceea ce se manifestă cu necondiționarea unei porunci morale nu poate fi întemeiat pe un sentiment, chiar dacă prin aceasta se înțelege nu particularitatea unui afect, ci elementul comun al sensibilității morale. Căci caracterul imperativ propriu moralității exclude principial reflecția comparativă asupra altora. Desigur, caracterul necondiționat al maximei morale nu are drept consecință pentru conştiința morală faptul că ar putea fi rigidă în ceea ce priveşte aprecierea altora. Se impune mai curând, din punct de vedere moral, să facem abstracție de condiționările private subiective ale propriei judecăți şi să ne transpunem în punctul de vedere al celuilalt. Cu toate acestea, rezultă din această necondiționare că conştiința morală nu se poate degreva pe sine prin apel la verdictul altora. Caracterul obligativ al maximei este general într-un sens mai riguros decât cel pe care l-ar putea atinge vreodată generalitatea unei simțiri. Aplicarea legii morale asupra determinării voinței este o problemă a facultății de judecare. Însă deoarece aici este vorba despre o facultate de judecare supusă unor legi ale rațiunii practice, sarcina ei constă tocmai în protejarea împotriva „empirismului rațiunii practice, care plasează... conceptele practice ale Binelui şi Răului doar într-o succesiune de experiențe"[55] Acest lucru îl realizează tipologia rațiunii practice.

Pe lângă aceasta Kant formulează, fireşte, şi întrebarea privitoare la modul în care s-ar putea deschide calea legilor severe ale rațiunii practice către mintea omenească. Aceasta este problema pe care o tratează în *Metodologia rațiunii practice pure* care „urmăreşte schițarea metodei fundării şi cultivării unor sentimente morale autentice cu mijloace puține". Pentru aceasta el apelează, într-adevăr, la rațiunea umană comună şi urmăreşte exersarea şi cultivarea facultății de judecare practice, ceea ce conține cu siguranță şi componente estetice[56]. Însă faptul că poate exista în acest mod o cultură a sentimentului moral nu ține propriu-zis de filozofia morală şi, în orice caz, nu priveşte fundamentele acesteia. Căci Kant solicită ca determinarea voinței noastre să rămână condiționată doar de impulsurile ce se întemeiază pe autolegiferarea rațiunii practice pure. Baza acesteia nu poate fi o simplă comunitate a simțirii, ci doar un „act practic al rațiunii care, deşi obscur, este capabil să ne călăuzească sigur", a cărui elucidare şi consolidare constituie sarcina criticii rațiunii practice.

---

54 *Kritik der Urteilskraft*, §40.

55 *Kritik der praktischen Vernunft*, 1787, p. 124.

56 op. cit. , 1787, p. 272; *Kritik der Urteilskraft*, § 60.

Sensus communis nu joacă nici un rol la Kant nici în accepțiunea sa logică. Chestiunea pe care acesta o tratează în doctrina transcendentală a facultății de judecare, așadar teoria despre schematism și principii[57], nu mai are nimic de a face cu sensus communis. Este vorba aici despre concepte menite să se raporteze a priori la obiectele lor și nu despre o subsumare a particularului generalului. Dimpotrivă, acolo unde se vorbește într-adevăr despre capacitatea de a identifica particularul drept caz al generalului și acolo unde vorbim despre un intelect sănătos, avem de a face, potrivit lui Kant, în adevăratul sens al cuvântului cu ceva „comun", adică: „ceea ce poate fi întâlnit pretutindeni, iar a-l poseda nu reprezintă vreun merit sau privilegiu"[58] Un astfel de intelect sănătos nu are alt rol decât acela de a forma treapta preliminară a intelectului format și eliberat de superstiții. Deși acesta activează în acea distincție confuză a facultății de judecare pe care o numim sentiment (*Gefühl*), el judecă, totuși, dintotdeauna potrivit conceptelor, „chiar dacă îndeobște doar conform unor principii reprezentate confuz"[59], neputând fi considerat, în orice caz, drept un simț comun propriu. Întrebuințarea logică generală a facultății de judecare dedusă din sensus communis nu conține nimic din ideea unui principiu propriu[60]

Astfel din raza de acțiune a ceea ce s-ar putea numi o capacitate de judecare sensibilă nu se mai păstrează pentru Kant decât judecata de gust estetică. Aici se poate vorbi despre un simț comun veritabil. Oricât ar fi de îndoielnic că se poate vorbi despre cunoaștere în cazul gustului estetic și pe cât este de sigur că în judecata estetică nu se judecă după concepte, se poate constata totuși că în gustul estetic este gândită atribuirea unei determinări generale, chiar dacă acesta este unul sensibil și nu conceptual. Adevăratul simț comun, spune Kant, este, așadar, *gustul*.

O formulare paradoxală dacă ne gândim la faptul că în secolul al XVIII-lea este dezbătută în mod predilect tocmai diversitatea gustului omenesc. Însă chiar dacă varietatea gusturilor nu duce la concluzii sceptic-relativiste, ci se susține în continuare ideea bunului gust, denumirea „bunului gust" – această distincție rară cu ajutorul căreia membrii unei societăți cultivate se detașează de restul oamenilor – drept simț comun este totuși paradoxală. Acest lucru ar fi într-adevăr absurd în sensul unei afirmații empirice și vom vedea în continuare măsura în care această denumire dobândește un sens la Kant potrivit unei intenții transcendentale, cu alte cuvinte în calitate de legitimare apriorică a aroganței criticii gustului. Va trebui însă, de asemenea, să ne întrebăm care este semnificația îngustării conceptului de simț comun la sfera judecății de gust asupra frumosului pentru pretenția de adevăr a acestui simț comun și care este modul în care aprioricul subiectiv kantian al gustului afectează conștiința de sine a științei.

δ) Gustul

Ne vedem din nou nevoiți să pornim mai din urmă. Căci în realitate nu este vorba doar despre o îngustare a conceptului de gust însuși. Lunga preistorie de care dispune acest concept până în momentul în care este transformat de către Kant în fundamentul criticii sale a facultății de judecare permite observarea faptului că *simțul comun* este inițial un concept *moral* și unul estetic. El descrie un ideal de umanitate autentică și își datorează accepțiunea efortului de detașare față de dogmatismul „școlii". Conceptul este restrâns abia ulterior asupra „esteticului".

---

[57] *Kritik der reinen Vernunft*, B 171 sq.

[58] *Kritik der Urteilskraft*, 1799³, p. 157 (131).

[59] Idem, p. 64.

[60] Vezi modul în care Kant admite importanța exemplelor (și cu aceasta a istoriei) în calitate de „cărucior" al facultății de judecare (B 173).

La începutul istoriei sale se află Balthasar *Gracian*[61] Gracian porneşte de la ipoteza că gustul sensibil, cel mai animalic şi mai lăuntric dintre simţurile noastre, conţine cu toate acestea deja forma incipientă a distincţiei efectuate în cadrul judecării spirituale a lucrurilor. Distingerea bazată pe simţuri a gustului, care este o receptare desfătătoare şi o respingere în modul cel mai nemijlocit, nu este, aşadar, un simplu instinct, ci ocupă deja o poziţie intermediară între instinctul senzorial şi libertatea spirituală. Tocmai acest lucru particularizează gustul sensibil, şi anume faptul că acesta dobândeşte distanţa necesară alegerii şi judecării faţă de ceea ce ţine de necesităţile cele mai urgente ale vieţii. Gracian vede astfel deja în gust o „spiritualizare a animalităţii" şi trimite pe bună dreptate la faptul că există nu doar o cultură (*cultura*) a spiritului (*ingenio*), ci şi una a gustului (*gusto*). După cum se ştie, acest lucru este valabil chiar şi în cazul gustului sensibil. Există gurmanzi ce cultivă asemenea plăceri. Acest concept al lui gusto constituie punctul de la care porneşte construcţia idealului social al lui Gracian. Idealul său al omului cultivat (*discreto*) constă în faptul că acesta – un *hombre en su punto* – dobândeşte libertatea potrivită a distanţei faţă de toate lucrurile ce ţin de viaţă şi de societate, astfel încât este capabil să distingă şi să aleagă în mod conştient şi suveran.

Idealul cultural afirmat pe această cale de către Gracian va face epocă. El îl înlocuieşte pe cel al curteanului creştin (Castiglione). Ceea ce îl distinge în cadrul istoriei idealurilor culturale occidentale este faptul că este independent de datele rangului social. Este vorba despre idealul unei *societăţi a formării* (*Bildungsgesellschaft*)[62] După cum se pare, construirea unui astfel de ideal are loc peste tot sub semnul absolutismului şi defensivei vechii aristocraţii. Istoria conceptului de gust urmează din acest motiv istoria absolutismului din Spania până în Franţa şi Anglia şi coincide cu preistoria celei de-a treia stări, burghezia. Gustul nu este doar idealul formulat de o nouă societate; pentru întâia oară se formează sub semnul acestui ideal al „bunului gust" ceva ce poartă de atunci denumirea de „societate bună". Aceasta nu se mai identifică şi nu se mai legitimează prin naştere şi rang, ci în mod principial doar pe baza comunităţii judecăţilor ei, sau mai curând prin faptul că este capabilă să se ridice dincolo de interesele mărginite şi caracterul privat al predilecţiilor către pretenţia formulării unei judecăţi.

În conceptul de gust este vizată aşadar, fără îndoială, o *modalitate de cunoaştere*. Capacitatea unei distanţări faţă de sine şi faţă de predilecţiile private se naşte sub semnul bunului gust. În consecinţă, gustul nu este potrivit naturii sale ceva privat, ci un fenomen social de prim rang. El este chiar capabil să înfrunte înclinaţia privată a individului în chip de instanţă judecătorească, în numele unei generalităţi pe care o vizează şi o reprezintă. Putem să avem o preferinţă pentru un lucru pe care propriul gust îl repudiază în acelaşi timp. Verdictul gustului prezintă aici o fermitate deosebită. Nu există, după cum se ştie, nici o posibilitate de argumentare în chestiuni de gust (Kant afirmă în mod corect că în probleme de gust există dispute, dar nu şi discuţii[63]), însă nu doar pentru că nu ar putea fi

[61] Despre Gracian şi influenţa sa, în special în Germania, vezi lucrarea fundamentală a lui Karl Borinski, *Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland*, 1894; vezi, de asemenea, mai recent, Fr. Schummer, *Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts* (Archiv für Begriffsgeschichte I, 1955). [Vezi şi W. Krauss, *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlin 1963].

[62] Mi se pare că F. Heer are dreptate atunci când vede originea acestui concept modern al formării în cultura scolastică a Renaşterii, Reformei şi Contrareformei. Vezi *Der Aufgang Europas*, p. 82 şi p. 570.

[63] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1799[3], p. 233 (173).

găsite criterii general conceptuale pe care ar trebui să le recunoască toți, ci fiindcă acestea nu sunt nici măcar căutate, ba chiar ar fi considerate incorecte, presupunând că ar exista. Gustul este o chestiune de posesie, trebuie să îl avem. Acesta nu ni-l putem demonstra nouă înşine şi nu îl putem nici substitui prin simplă imitare. Cu toate acestea, gustul nu constituie doar o problemă privată, căci el se doreşte a fi întotdeauna unul bun. Fermitatea judecății de gust include o pretenție de valabilitate. Bunul gust este mereu sigur de judecata sa, cu alte cuvinte el este potrivit esenței sale un gust sigur, acceptare şi respingere ce nu cunoaşte nici o şovăire, nici o privire aruncată cu coada ochiului către celălalt şi nici căutarea unor temeiuri.

Gustul este aşadar mai curând un fel de simț. El nu dipune în mod preliminar de o cunoaştere din temeiuri. Dacă un lucru este negativ în chestiuni de gust, acesta este incapabil să spună şi din ce cauză. Însă percepe acest lucru cu mare siguranță. Siguranța gustului este prin urmare siguranță în fața lucrului lipsit de gust. Este straniu că suntem sensibil în mod predilect față de acest fenomen negativ în alegerea distingătoare a gustului. Corespondentul său pozitiv nu este în mod propriu-zis lucrul cu gust, ci ceea ce nu lezează gustul. Acesta este, înainte de toate, acel lucru pe care îl judecă gustul. Gustul se defineşte de-a dreptul prin faptul că este lezat de ceea ce este de prost gust, pe care îl ocoleşte asemenea oricărui lucru periclitant. Conceptul „prostului gust“ nu este aşadar un fenomen contrar originar în raport cu „bunul gust“. Opusul acestuia este mai curând a nu avea „nici un gust“. Bunul gust este o receptivitate ce evită orice excentricitate în mod atât de natural încât reacția acestuia apare de-a dreptul ininteligibilă celui lipsit de gust.

Un fenomen strâns legat de gust este *moda*. Aici elementul de generalizare socială pe care-l conține conceptul de gust devine o realitate determinantă. Însă tocmai prin detaşarea față de modă devine limpede faptul că generalizarea ce îi revine gustului se întemeiază pe un lucru cu totul diferit şi nu se referă doar la o generalitate empirică. (Iată elementul esențial pentru Kant.) Conceptul de modă indică deja, lingvistic vorbind, faptul că este vorba de o modalitate (*modus*) flexibilă în interiorul unui întreg durabil. Simpla chestiune de modă nu conține în sine o normă diferită de cea instaurată de comportamentul general. Moda reglementează după bunul ei plac doar acele lucruri ce ar putea fi la fel de bine într-un fel sau altul. Pentru ea este într-adevăr constitutivă generalitatea empirică, luarea în considerare a celuilalt, comparația şi, implicit, transpunerea într-un punct de vedere general. În această măsură moda creează o dependență socială căreia ne putem sustrage doar cu greu. Kant are întru totul dreptate atunci când consideră că este mai bine să fii un ignorant în chestiuni de modă decât un adversar al acesteia[64] – chiar dacă rămâne desigur o neghiobie să luăm în serios treburile modei.

În opoziție, fenomenul gustului trebuie definit drept o facultate de discernământ spirituală (*geistiges Unterscheidungsvermögen*). Gustul se manifestă şi într-o asemenea comunitate (*Gemeinschaftlichkeit*) dar nu se supune acesteia. Dimpotrivă, bunul gust se distinge prin faptul că este capabil să se adapteze direcției de gust reprezentată de modă, sau, invers, să adapteze exigențele modei propriului bun gust. În conceptul de gust rezidă de aceea ideea că şi moda păstrează o anumită măsură, iar exigențele modei nu sunt urmate orbeşte, ci aici intervine judecata proprie. Ne păstrăm propriul „stil“, cu alte cuvinte raportăm exigențele modei la o totalitate pe care propriul gust o are în vedere şi acceptăm doar ceea ce se adecvează acestei totalități şi potrivit modului în care se armonizează.

Este aşadar în primul rând o problemă de gust să nu considerăm doar câte un lucru frumos sau altul drept frumos, ci să avem în vedere o totalitate cu care trebuie să se

---

64 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 71.

armonizeze tot ce este frumos[65] Gustul nu este deci un simţ comunitar în sensul că se subordonează unei generalităţi empirice, unui consens curent al judecăţilor altora. El nu afirmă că toţi vor fi de acord cu judecata noastră, ci pretinde că ar trebui să fie de acord cu ea (după cum observă Kant[66]). Acesta este motivul pentru care, faţă de tirania întruchipată de modă, gustul sigur păstrează o libertate şi o superioritate specifică. În aceasta rezidă puterea sa normativă propriu-zisă şi proprie lui în întregime, de a avea certitudinea acordului din partea unei comunităţi ideale. Idealitatea bunului gust se afirmă pe această cale în opoziţie faţă de normarea gustului prin modă. Rezultă de aici că gustul cunoaşte ceva; desigur într-un mod ce nu poate fi desprins de contemplarea concretă pe baza căreia se petrece şi care nu poate fi redusă la reguli şi conceptualizată.

În mod evident, tocmai acesta este lucrul care caracterizează amploarea originară a conceptului de gust: faptul că prin el este denumită o modalitate de cunoaştere particulară. El ţine de sfera a ceea ce surprinde potrivit modalităţii facultăţii de judecare reflexive în particular generalul căruia acesta trebuie să-i fie subsumat. Atât gustul cât şi facultatea de judecare sunt aprecieri ale particularului în perspectiva unui întreg în ceea ce priveşte adecvarea sa cu toate celelalte, aşadar „potrivirea" sa[67]. Acest lucru pretinde un „simţ" – nu este demostrabil.

De un asemenea simţ este nevoie de bună seamă peste tot unde este vizat un întreg, însă nu este dat ca întreg, respectiv este gândit potrivit unor concepte teleologice (*Zweckbegriffe*). Astfel, gustul nu se limitează nicidecum asupra frumosului în natură şi artă, apreciindu-l potrivit cu calitatea sa decorativă, ci cuprinde întregul domeniu al moravurilor şi cuviinţei. Nici conceptele ce ţin de moravuri nu sunt date niciodată ca un întreg şi determinate în mod normativ univoc. Organizarea lumii cu ajutorul regulilor dreptului şi moralei este mai curând una incompletă şi necesită o completare productivă. Evaluarea corectă a cazurilor concrete reclamă o facultate de judecare. Această funcţie a facultăţii de judecare ne este familiară în special din jurisprudenţă, unde performanţa completivă juridic a „hermeneuticii" constă tocmai în determinarea concretizării dreptului.

Avem de a face aici întotdeauna cu mai mult decât aplicarea corectă a unor principii generale. Ştiinţa noastră despre drept şi morală e completată, ba chiar determinată productiv, la rândul ei, pornind de la cazul concret. Judecătorul nu aplică doar legea in concreto, ci contribuie el însuşi, prin sentinţa sa, la desfăşurarea dreptului („jurisprudenţă"). Asemenea dreptului, morala evoluează la rândul ei necontenit în virtutea productivităţii cazului particular. Aşadar nu este nicidecum adevărat că facultatea de judecare este productivă doar în sfera naturii şi artei în calitate de apreciere a frumosului şi sublimului şi nu îl vom putea urma nici pe Kant[68] atunci când afirmă că „mai cu seamă" acolo ar trebui recunoscută productivitatea facultăţii de judecare. Frumosul din natură şi artă trebuie întregit mai curând prin întreaga mare largă a frumosului care îşi are răspândirea în realitatea morală a omului.

---

65 Cf. A. Baeumler, *Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, p. 280 sq., în special p. 285.

66 *Kritik der Urteilsktaft*, 1799³, p. 67.

67 Aici îşi are locul conceptul de „stil". În calitate de categorie istorică el rezultă din afirmarea decorativului în opoziţie cu „frumosul". Vezi p. 36, 290 sq. şi „Exkurs 1", vol. 2 al *Ges. Werke*, p. 375 sq. [Precum şi studiul „Die Universalität des hermeneutischen Problems" (în *Kl. Schr.* I, pp. 101-112, vol. 2 al *Ges. Werke*, p. 219 sq.)]

68 *Kritik der Urteilskraft*, 1799, p. VII.

Se poate vorbi, în orice caz, despre o subsumare a particularului față de un general dat (facultatea de judecare determinativă a lui Kant) în cazul exercitării pure, atât teoretice cât și practice, a rațiunii. În realitate, există și în acest caz o apreciere estetică. Acest lucru este recunoscut indirect de Kant în măsura în care el admite utilitatea exemplelor pentru ascuțirea facultății de judecare. Deși el adaugă restrictiv: „În ceea ce privește corectitudinea și precizia înțelegerii raționale (*Verstandeseinsicht*), acestea dăunează mai curând, într-o anumită măsură, deoarece îndeplinesc doar arareori în mod adecvat termenii regulii (în chip de *casus in terminis*)[69]" Cu toate acestea, reversul acestei limitări este în mod evident faptul că acel caz ce servește drept exemplu este în realitate și altceva decât doar cazul acestei reguli. Aprecierea justă a acestuia – fie și doar ca apreciere tehnică sau practică – include, așadar, întotdeauna o componentă estetică. În această privință, distincția între facultatea de judecare determinativă și cea reflexivă pe care Kant întemeiază critica facultății de judecare nu este una absolută[70]

În mod evident nu este vorba întotdeauna numai despre o facultate de judecare, ci și despre o *facultate de judecare estetică*. Cazul particular asupra căruia se exercită facultatea de judecare nu este niciodată un simplu caz; el nu se epuizează în rolul de particularizare a unei legi generale sau a unui concept general. El este mai curând mereu un „caz individual" pe care îl denumim în mod caracteristic: un caz deosebit, un caz special, pentru că nu intră sub incidența regulii. Orice judecată cu privire la un lucru vizat în individualitatea sa concretă, așa cum ne-o cer situațiile în care trebuie să acționăm pe care le întâlnim, este, exact vorbind, o judecată privitoare la un caz special. Acest lucru nu înseamnă nimic altceva decât că aprecierea cazului nu aplică pur și simplu criteriul generalului, conform căruia se efectuează, ci este la rândul ei determinantă, completivă și corectivă. De aici decurge, până la urmă, că toate deciziile morale pretind gust; nu fiindcă această cea mai individuală dintre cumpăniri a deciziei ar fi singurul element determinant al acestora, însă ea constituie un factor indispensabil. Decizia corectă și disciplinarea aplicării generalului, a legii morale (Kant) constituie într-adevăr performanța unui tact nedemonstrabil, una de care rațiunea însăși este incapabilă. Astfel, gustul, deși nu constituie fundamentul, reprezintă desăvârșirea supremă a judecății morale. Siguranța supremă – la fel de mare ca cea cu care cel mai vital dintre simțurile noastre alege sau refuză o hrană – în acceptarea a ceea ce este bun și repudierea a ceea ce este prost (*schlecht*) este a celui pentru care nedreptatea contravine gustului.

Apariția conceptului de gust în secolul al XVII-lea – a cărui funcție socială și formativă din punct de vedere social am sugerat-o mai sus – pătrunde cu aceasta în problematici ale filozofiei morale ce se întind în urmă până în antichitate.

Este vorba despre o componentă umanistă și astfel, până la urmă, greacă, eficientă în cadrul filozofiei morale determinate de creștinism. Etica greacă – etica măsurii a

---

[69] *Kritik der reinen Vernuft*, B 173.

[70] Acesta este de bună seamă raționamentul pe baza căruia Hegel trece dincolo de distincția kantiană între facultatea de judecare determinativă și reflexivă. El recunoaște sensul speculativ al teoriei lui Kant despre facultatea de judecare, întrucât generalul este gândit acolo ca fiind concret în mod imanent (*an ihm selbst*), însă formulează restricția potrivit căreia, la Kant, raportul dintre general și particular nu este reliefat ca fiind adevărul, ci este tratat drept ceva subiectiv. (*Enz.* § 55 sq. și în mod similar *Logik*, ediția Lasson, II 19). Kuno Fischer afirmă de-a dreptul că opoziția dintre generalul dat și cel de găsit/aflat ar fi anulată în filozofia identității (*Identitätsphilosophie*) (*Logik und Wissenschaftslehre*, p. 148).

pitagoreicilor şi a lui Platon, etica măsurii juste (*meson, mesotes*) creată de către Aristotel – este într-un sens profund şi cuprinzător o etică a bunului gust[71]

O astfel de teză ni se pare desigur ciudată. Pe de o parte fiindcă elementul ideal din cadrul conceptului de gust este interpretat greşit de cele mai multe ori, iar în urechile noastre mai sună încă judecata relativist-sceptică asupra diversităţii gustului. Înainte de toate, însă, suntem marcaţi de performanţa kantiană, ce ţine de filozofia moralei, care a purificat etica de toţi factorii estetici şi emoţionali. Dacă ne vom îndrepta acum privirea asupra rolului pe care îl joacă critica facultăţii de judecare a lui Kant în istoria ştiinţelor spiritului, va trebui să afirmăm că fundarea sa transcendental-filozofică a esteticii a avut consecinţe importante în ambele direcţii şi constituie un moment crucial. Ea semnifică demolarea unei tradiţii, dar şi inaugurarea simultană a unei noi evoluţii. A limitat conceptul de gust asupra domeniului în care a devenit capabil să revendice în calitate de principiu propriu al facultăţii de judecare o valabilitate autonomă şi universală, restrângând astfel, pe de altă parte, conceptul de cunoaştere asupra utilizării teoretice şi practice a raţiunii. Intenţia transcendentală care l-a călăuzit s-a împlinit în fenomenul limitat al judecăţii asupra frumosului (şi sublimului) şi a expulzat din centrul filozofiei conceptul empiric mai general al gustului, precum şi activitatea facultăţii de judecare estetice din domeniul dreptului şi moravurilor[72]

Acest lucru are o însemnătate greu de supraestimat. Căci acel lucru care este astfel abandonat este tocmai mediul în care trăiau cercetările filologico-istorice şi singurul din care îşi puteau dobândi deplina lor conştiinţă de sine în momentul în care au vrut să se fundamenteze metodic sub titulatura de „ştiinţe ale spiritului" alături de ştiinţele naturii. Acum, datorită interogaţiei transcendentale a lui Kant, drumul către recunoaşterea tradiţiei – cu ale cărei cultivare şi studiu se ocupau – potrivit pretenţiei ei de adevăr specifice era blocat. Însă odată cu aceasta ştiinţele spiritului şi-au pierdut, în fond, legitimitatea particularităţii lor metodice.

Ceea ce Kant a legitimat şi a dorit să legitimeze în ceea ce îl priveşte prin critica facultăţii de judecare estetice a fost generalitatea subiectivă a gustului estetic, în care nu mai rezidă nici o cunoaştere a obiectului, iar în domeniul „artelor frumoase" superioritatea geniului în raport cu orice estetică normativă. Astfel, hermeneutica romantică şi ştiinţa istoriei (*Historik*) găsesc un reper pentru conştiinţa lor de sine doar în conceptul de geniu, consacrat prin intermediul esteticii kantiene. Tocmai acest lucru a constituit cealaltă dimensiune a influenţei kantiene. Justificarea transcendentală a facultăţii de judecare estetice a fundat autonomia conştiinţei estetice, din care avea să-şi derive

71 Concluzia lui Aristotel în caracterizarea mai exactă a virtuţilor şi a bunei purtări este de aceea, întotdeauna, ὡς δεῖ sau ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος: ceea ce poate fi învăţat în pragmatica etică, deşi este la rândul său λόγος, nu este ἀκριβής dincolo de un contur general. Nimerirea nuanţei corecte rămâne elementul esenţial. φρόνησις care realizează acest lucru este ἕξις τοῦ ἀληθεύειν, o constituţie de fiinţă în care se reveleazã un lucru ascuns, adică în care ceva este cunoscut. Nicolai Hartmann – în încercarea sa de a interpreta din perspectiva unor „valori" toate elementele normative ale eticii – a transformat acest lucru în „valoarea situaţiei", o lărgire, e drept, ciudată a tabelului virtuţilor aristotelice. [Vezi N. Hartmann, *Ethik*, Berlin, 1926, pp. 330-331 şi, între timp, studiul meu, „Wertethik und praktische Philosophie", în A. J. Buch (Hrsg.), *Nicolai Hartmann 1882-1982, Gedenkschrift*, Bonn, 1982, pp. 113-122; vol. 4 al *Ges. Werke*].

72 Kant nu ignoră, fireşte, faptul că gustul este determinant pentru civilitate în calitate de „moralitate în manifestare exterioară" (vezi *Anthropol.* § 69), însă o exclude din determinarea raţională pură a voinţei.

legitimarea şi conştiinţa istorică. Subiectivarea radicală pe care o includea noua întemeiere kantiană a esteticii a făcut astfel cu adevărat epocă. Discreditând orice altă cunoaştere teoretică în afara ştiinţei naturii, ea a silit reflecţia despre sine a ştiinţelor spiritului să se sprijine pe metodologia ştiinţelor spiritului. El i-a uşurat însă, în acelaşi timp, sarcina, punând la dispoziţie ca performanţă subsidiară „componenta artistică", „sentimentul" şi „transpunerea". Caracterizarea lui Helmholtz al ştiinţelor spiritului, pe care am tratat-o mai sus[73], este un bun exemplu în ambele sensuri al influenţei kantiene.

Dacă dorim să demonstrăm caracterul nesatisfăcător al unui asemenea crez al ştiinţelor spiritului şi să le oferim posibilităţi mai adecvate, va trebui să parcurgem un traseu ce străbate problemele *esteticii*. Funcţia transcendentală pe care Kant o atribuie facultăţii de judecare estetice este capabilă să satisfacă delimitarea faţă de cunoaşterea teoretică şi determinarea fenomenelor frumosului şi artei. Însă este oare acceptabil să rezervăm conceptul de adevăr cunoaşterii teoretice? Nu va trebui să admitem, de asemenea, că opera de artă dispune de adevăr? Vom vedea că recunoaşterea acestei laturi a problemei plasează într-o lumină nouă nu doar fenomenul artei, ci şi pe cel al istoriei[74]

2. Subiectivarea esteticii prin intermediul criticii kantiene

a) Teoria kantiană a gustului şi a geniului

α) Marca transcendentală a gustului

Kant a traversat el însuşi un moment de surpriză spirituală în momentul în care, încercând să afle temeiurile gustului, a realizat existenţa unui element aprioric ce depăşea generalitatea empirică[75] *Critica facultăţii de judecare* se naşte din acest gând. Ea nu mai este doar o simplă critică a gustului, în sensul în care gustul constituie obiectul unei aprecieri critice a celuilalt. Ea este o critică a criticii, adică o investigare a justificării unui asemenea comportament critic în cazul problemelor de gust. Nu mai este vorba doar de principii empirice chemate să legitimeze un gust răspândit şi consacrat – cum ar fi problema predilectă a cauzelor diversităţii gusturilor –, ci despre un element aprioric autentic, menit să legitimeze în sine şi în permanenţă posibilitatea criticii. În ce poate rezida un astfel de element?

Este limpede că semnificaţia frumosului nu poate fi derivată dintr-un principiu general şi nici demonstrată pornind de la acesta. Nimeni nu se îndoieşte de faptul că chestiunile de gust nu pot fi decise pe cale argumentativă sau printr-o demonstraţie. Este la fel de limpede că bunul gust nu va deţine niciodată o universalitate empirică autentică, astfel încât recursul la gustul dominant ratează adevărata natură a gustului. Am constatat deja că acest lucru rezidă în tendinţa sa de a nu se comporta mimetic şi de a nu se subordona orbeşte setului comun de criterii dominante şi modele consacrate. În domeniul gustului estetic, modelul şi exemplul au o funcţie privilegiată, însă, aşa cum afirmă în mod corect Kant, aceasta nu este una mimetică, ci se manifestă prin filiaţie[76] Modelul şi exemplul

---

73 p. 16 sq.

74 Excelenta carte, „Kants Kritik der Urteilskraft", pe care i-o datorăm lui Alfred Baeumler a investigat într-un mod cât se poate de revelator latura pozitivă a conexiunii între estetica lui Kant şi problema istoriei. Va trebui însă, la un moment dat, să alcătuim şi inventarul deficitelor.

75 Vezi Paul Menzer, *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, 1952.

76 *Kritik der Urteilskraft*, 1799, p. 139, 200.

oferă gustului o pistă pentru un start propriu, dar nu-l despovărează de sarcina esențială. „Căci gustul trebuie să fie o facultate personală"[77]

Pe de altă parte, scurta noastră schiță a istoriei conceptului a evidențiat îndeajuns faptul că predilecția individuală nu este decisivă în problema gustului și că se recurge la o normă supraempirică deîndată ce intervine problema aprecierii estetice. Va trebui să recunoaștem că fundamentarea kantiană a esteticii pe judecata de gust satisface ambele laturi ale fenomenului, atât non-generalitatea sa empirică, cât și pretenția sa apriorică de universalitate.

Însă el plătește prețul acestei justificări a unei critici în domeniul gustului prin tăgăduirea oricărei *relevanțe epistemologice* a acestuia. Kant reduce sensul comun la un principiu subiectiv. Prin intermediul acestuia nu se ajunge la o cunoaștere a lucrurilor considerate a fi frumoase, ci se afirmă doar că acestora le corespunde o senzație de plăcere în subiect. După cum se știe, acest sentiment este întemeiat de către Kant pe finalitatea pe care o are reprezentarea obiectului pentru capacitatea noastră de cunoaștere în general. Temeiul plăcerii provocate de un lucru îl constituie jocul imaginației și al intelectului, o relație cât se poate de potrivită pentru cunoaștere. Această relație teleologic-subiectivă este într-adevăr, în teorie, identică pentru toți, deci general comunicabilă și întemeiază astfel pretenția de valabilitate universală a judecății de gust.

Acesta este *principiul* pe care Kant îl descoperă în facultatea de judecare estetică. Aceasta își este aici sieși lege. În acest sens este vorba despre o acțiune apriorică a frumosului, situată între un simplu asentiment senzorial-empiric în ceea ce privește problemele de gust și o universalitate raționalistă a regulilor. Desigur că în momentul în care relația cu sentimentul de viață este declarată drept singurul său temei, gustul nu mai poate fi numit o *cognitio sensitiva*. În acesta nu se cunoaște nimic despre obiect, dar nu este vorba despre consumarea unei reacții pur subiective, ca cea declanșată de ceea ce este sensibil-agreabil. Gustul este un „gust reflexiv" (*Reflexionsgeschmack*).

Atunci când Kant numește astfel gustul adevăratul „simț comun"[78], el nu mai ia în considerare marea tradiție moral-politică a conceptului de sens comun, pe care am prezentat-o mai sus. Există mai curând două elemente care, în opinia sa, se reunesc în acest concept: mai întâi universalitatea ce îi revine gustului în măsura în care el constituie rezultatul jocului liber al tuturor facultăților noastre de cunoaștere și nu se limitează la un singur domeniu specific, asemenea unui simț extern, iar în al doilea rând gustul conține sociabilitate în măsura în care face abstracție de toate condițiile private subiective cum ar fi stimulul și emoționarea. Universalitatea acestui simț este definită, așadar, în ambele direcții în mod privativ, prin acel lucru de care se face abstracție și nu în mod pozitiv prin ceea ce întemeiază elementul comun și ctitorește comunitatea.

Deși pentru Kant vechea conexiune dintre gust și sociabilitate rămâne valabilă, el tratează doar marginal „cultura gustului" în contextul unei „metodologii a gustului"[79] *Humaniora* sunt definite acolo, conform modelului tradiției grecești, ca sociabilitate proprie umanității, iar cultura sentimentului moral este socotită drept calea prin care gustul autentic poate să îmbrace o formă determinată și neschimbătoare[80] Determinația

---

77 *Kritik der Urteilskraft*, § 17.

78 *Kritik der Urteilskraft*, 1799, p. 64.

79 *Kritik der Urteilskraft*, § 60.

80 *Kritik der Urteilskraft*, p. 264. Cu toate acestea – în ciuda criticii sale la adresa filozofiei engleze a sentimentului moral –, nu îi putea fi necunoscut faptul că acest fenomen al sentimentului moral este prin filiație unul estetic. Oricum ar sta lucrurile, numind plăcerea provocată de frumusețea

de conținut a gustului nu face, așadar, parte din domeniul funcției sale transcendentale. Kant este interesat doar de măsura în care există un principiu propriu al facultății de judecare estetice și se concentrează, de aceea, doar asupra judecății de gust *pure*.

Intenției sale transcendentale îi corespunde faptul că „analitica gustului" își poate alege în mod liber exemplele de satisfacție estetică din frumosul natural, din domeniul decorativului, cât și din reprezentarea artistică. Felul de a exista (*Daseinsart*) al obiectelor a căror reprezentare place este irelevant pentru esența aprecierii estetice. „Critica facultății de judecare estetice" nu se vrea o filozofie a artei – chiar dacă arta este un obiect al acestei facultăți de judecare. Conceptul „judecății de gust estetice pure" este o abstracțiune metodică ce se plasează pieziș față de distincția dintre natură și artă. Trebuie, de aceea, să readucem la dimensiunile lor reale interpretările din filozofia artei dedicate acestuia – care pornesc mai ales de la conceptul de geniu – cu ajutorul unei examinări mai riguroase a esteticii kantiene. Să cercetăm pentru aceasta ciudata și mult-controversata teorie a lui Kant despre frumusețea liberă și cea dependentă[81]

β) *Teoria despre frumusețea liberă și cea dependentă*

Kant discută aici deosebirea dintre judecata de gust „pură" și cea „intelectuată", care corespunde diferenței dintre frumusețea „liberă" și cea „dependentă" (de un concept). O teorie fatală pentru înțelegerea artei, căci frumusețea liberă a naturii și – în domeniul artei – ornamentul apar astfel drept adevărata frumusețe a judecății de gust pure. Peste tot unde conceptul este „pus în socoteală" – ceea ce nu se întâmplă doar în cazul poeziei, ci și în cel al întregii arte *reprezentative* – situația pare, de fapt, similară celei din exemplele enumerate de Kant pentru frumusețea „dependentă". Exemplele acestuia – omul, animalul, clădirea – desemnează obiecte naturale așa cum există ele într-o lume dominată de scopurile omenești, sau obiecte produse pentru a servi scopurilor acestuia. În toate aceste cazuri, determinarea finală reprezintă o limitare a satisfacției estetice. Astfel, Kant consideră că tatuajele, cu alte cuvinte ornamentarea corpului omenesc, provoacă dezgust, deși ar putea să placă „nemijlocit". Desigur, Kant nu vorbește aici despre arta ca atare (nu doar despre „reprezentarea frumoasă a unui obiect"), ci despre lucrurile frumoase (natura, respectiv arhitectura).

Diferența dintre frumusețea naturii și cea a artei, așa cum o discută el însuși ulterior (vezi §48), este aici lipsită de însemnătate. Dar atunci când Kant enumeră printre exemplele de frumusețe liberă, în afara florilor, și arabescurile și muzica („fără o temă" sau chiar „fără text"), el circumscrie astfel indirect tot ce reprezintă un „obiect sub un anume concept" și ține astfel de frumusețea condiționată, neliberă: întregul univers al poeziei, al artelor plastice și al arhitecturii, precum și toate lucrurile naturii pe care nu le privim în acest fel, căutând doar frumusețea lor, așa cum facem în cazul florilor decorative. Judecata de gust este în toate aceste cazuri tulburată și îngrădită. Recunoașterea artei pare imposibilă datorită întemeierii esteticii pe „judecata de gust pură" – cu excepția cazului în care criteriul gustului retrogradează la statutul de condiție preliminară. Introducerea conceptului de geniu în secțiunile ulterioare ale *Criticii facultății de judecare* poate fi interpretată astfel. Acest lucru ar echivala însă cu o deplasare ulterioară.

---

naturii una „potrivit înrudirii sale morală", el poate afirma despre sentimentul moral, acest efect al facultății de judecare practice, că satisfacția provocată de acesta ar fi una a priori. (vezi *Kritik der Urteilskraft*, p. 169).

[81] *Kritik der Urteilskraft*, § 16 sq.

Deocamdată nu se vorbeşte despre acest lucru. Aici (în § 16) punctul de vedere al gustului nu numai că nu pare să constituie o simplă premisă, el pretinde chiar capacitatea de a epuiza esența facultății de judecare estetică şi de a o apăra pe aceasta din urmă de limitările impuse de criteriile „intelectuale". Şi deşi Kant observă că unul şi acelaşi lucru poate fi judecat din cele două perspective diferite – cea a frumuseții libere şi cea a celei dependente – arbitrul ideal în problema gustului pare a fi cel care judecă pornind de la „ceea ce are în fața simțurilor" şi nu de la „ceea ce are în minte". Frumusețea propriu-zisă ar fi cea a florilor şi a ornamentului, care se prezintă de la bun început şi în sine drept frumoase şi în cazul cărora nu mai este nevoie să facem abstracție în mod conştient de un obiect sau o finalitate.

Cu toate acestea, privind mai atent, vom observa că o astfel de interpretare este inadecvată atât textului kantian, cât şi chestiunii pe care o are în vedere. Presupusa deplasare a punctului de vedere kantian de la gust către geniu este inexistentă în această formă: trebuie doar să învățăm să recunoaştem încă din început pregătirea secretă a evoluției ulterioare. Este neîndoielnic faptul că acele limitări care interzic tatuajele pe corpul omenesc şi un anumit ornament în cazul bisericilor nu sunt deplânse de Kant, ci încurajate. El apreciază, deci, această pierdere suferită de satisfacția estetică drept un câştig din punct de veder moral. În mod evident, exemplele de frumusețe liberă nu sunt chemate să prezinte frumusețea propriu-zisă, ci doar să asigure faptul că satisfacția ca atare nu constituie o apreciere a perfecțiunii obiectului. Chiar dacă, la capătul acestui capitol, Kant îşi închipuie că ar putea aplana unele dispute legate de problema frumuseții sau, mai bine zis, de comportamentul față de frumos, posibilitatea reconcilierii în materie de dispute între arbitrii gustului este cu toate acestea doar un fenomen secundar, întemeiat pe cooperarea a două puncte de vedere, şi anume astfel încât cazul mai frecvent devine acordul celor două perspective.

Un asemenea acord va fi dat mereu acolo unde „privirea îndreptată către concept" nu anulează libertatea imaginației. Kant poate afirma, fără să se contrazică, faptul că absența unui conflict cu o determinare finală reprezintă o condiție legitimă chiar şi pentru satisfacția *estetică*. Şi aşa cum izolarea unor frumuseți libere ce ființează pentru sine fusese una artificială (oricum, „gustul" pare să se valideze cel mai adesea acolo unde este ales nu numai ceea ce este bun, ci şi ceea ce este bun la locul potrivit), se poate şi trebuie să depăşim într-atât poziția acelei judecăți de gust pure, încât să putem spune: cu siguranță nu este vorba despre frumusețe acolo unde un anumit concept al rațiunii este făcut sensibil în mod schematic prin imaginație, ci doar acolo unde imaginația se află în concordanță liberă cu intelectul, adică unde poate fi productivă. Dar această activitate formativă productivă a imaginației nu este cea mai bogată acolo unde ea este pur şi simplu liberă (ca de exemplu în fața unduirilor unor arabescuri), ci acolo unde ea trăieşte într-un spațiu pe care tendința unificatoare a intelectului nu îl construieşte ca pe o îngrădire, ci îl creionează ca stimulent al jocului acesteia.

γ) *Teoria despre idealul de frumusețe*

Fireşte că ultimele observații au anticipat în bună măsură textul kantian. Cu toate acestea însă, continuarea raționamentului (vezi §17) dovedeşte legitimitatea acestei interpretări. Dispunerea accentelor în acest capitol devine vizibilă abia după o cântărire atentă. Acea idee normală a frumuseții despre care se vorbeşte aici pe larg nu constituie tema centrală şi nu reprezintă idealul de frumusețe către care gustul năzuieşte potrivit naturii sale. Un ideal al frumuseții există mai degrabă în ceea ce priveşte înfățişarea umană: în „expresia

moralității", *„fără de care obiectul nu ar plăcea universal"*. Aprecierea conformă unui ideal de frumusețe nu este atunci, în mod evident, așa cum spune Kant, o simplă judecată de gust. Iată care va fi consecința cea mai importantă a acestei teorii: pentru a plăcea, ceva trebuie să fie în același timp mai mult decât agreabil-cu-gust[82]

Este într-adevăr uimitor. Tocmai când frumusețea propriu-zisă părea să excludă orice fixare prin concepte finale, iată că aici se vorbește, dimpotrivă, despre o casă frumoasă, despre un copac frumos, o grădină frumoasă etc. și se spune că acestea nu permit reprezentarea unui ideal, „pentru că scopurile *nu sunt suficient* (subl. mea) determinate și fixate prin conceptul lor; ca atare, finalitatea este aproape tot atât de liberă ca și în cazul frumuseții *vagi*". Există un ideal de frumusețe doar în ceea ce privește înfățișarea umană, tocmai pentru că ea este singura capabilă de o frumusețe fixată printr-un concept final! Această teorie elaborată de Winckelmann și Lessing[83] câștigă în cadrul fundării kantiene a esteticii un fel de poziție-cheie. Căci tocmai prin această teză se observă cât de puțin corespunde o estetică formală a gustului (o estetică a arabescului) concepției lui Kant.

Teoria despre idealul de frumusețe se întemeiază pe distincția dintre ideea normală și ideea rațiunii sau idealul de frumusețe. Ideea normală estetică se întâlnește în toate genurile existente în natură. Felul în care trebuie să arate un animal frumos (vaca lui Miron, de exemplu) constituie un etalon al aprecierii exemplarului individual. Această idee normală constituie, deci, o intuiție individuală a imaginației ca „imagine valabilă pentru întreaga specie, care plutește între intuițiile tuturor indivizilor". Dar reprezentarea unor asemenea idei normale nu place datorită frumuseții, ci doar „pentru că ea nu contrazice nici una din condițiile a căror împlinire este necesară pentru ca un exemplar al acestei specii să poată fi frumos". Ea nu constituie arhetipul frumuseții, ci doar al corectitudinii.

Acest lucru este valabil și în ceea ce privește ideea normală a înfățișării omului. Dar înfățișarea umană dispune de un adevărat ideal de frumusețe în „expresia moralității". Să combinăm acest lucru cu teoria de mai târziu a ideilor estetice și cu cea a frumuseții ca simbol al moralității. Vom descoperi astfel că teoria despre idealul de frumusețe pregătește terenul pentru problema esenței artei[84]. Aplicarea în sensul clasicismului winckelmannian a acestei idei în teoria artei este evidentă[85] Ceea ce Kant vrea să spună este de bună seamă următorul lucru, și anume că în cazul reprezentării înfățișării omului, obiectul întruchipat și ceea ce ni se adresează ca și conținut estetic sunt unul și același lucru. Nu poate exista nici un alt conținut al acestei întruchipări decât cel exprimat în înfățișarea și aspectul obiectului întruchipat. Vorbind în termeni kantieni: satisfacția intelectuată și cea interesată produsă de acest ideal întruchipat de frumusețe nu îndepărtează de satisfacția

---

82 [Analiza kantiană a judecății de gust mai este din păcate și azi obiectul unui abuz comis în favoarea teoriei artei, prin *Ästhetische Theorie* a lui T. W. Adorno (*Schriften*, Bd. 7, p. 22 sq.), sau prin H. R. Jauss (în *Ästhetische Erfahrung und hermeneutische Analyse*, Frankfurt, 1982, p. 29 sq.)]

83 Lessing, „Entwürfe zum Laokoon" nr. 20 b; în Lessing, *Sämtliche Schriften*, ed. Lachmann, 1886 sq., Bd. 14, p. 415.

84 Să nu uităm că, de acum încolo, Kant se gândește în mod evident la opera de artă și nu în mod prioritar la frumusețea naturii. [Acest lucru este valabil deja și pentru „ideea normală" și prezentarea ei scolastică și, pe deplin, în cazul idealului: „și cu atât mai mult cel care vrea să le *întruchipeze.*" *(Kritik der Urteilskraft*, §17, p. 60)]

85 Vezi Lessing, op. cit. , despre „pictorul de flori și peisagist": „El imită frumuseți ce nu sunt capabile de nici un ideal", iar o corespondență pozitivă se regăsește în poziția privilegiată acordată sculpturii în ierarhia artelor plastice.

estetică, ci este una cu aceasta. Întregul conținut al operei ni se adresează ca expresie a obiectului său doar în întruchiparea înfățișării omului[86]

Esența întregii arte constă în sine, așa cum a formulat Hegel acest lucru, în faptul că „îl aduce pe om în fața lui însuși"[87]. Și alte obiecte ale naturii – nu doar înfățișarea omului – pot exprima idei morale în întruchipare artistică. Orice prezentare artistică, fie a unui peisaj, fie a unei *naturi moarte*, chiar orice contemplare însuflețitoare a naturii are un asemenea efect. Însă Kant are dreptate în această privință: expresia moralității este atunci una împrumutată. Omul, în schimb, produce aceste idei în interiorul ființei sale proprii și, pentru că el este ceea ce este, le exprimă. Un copac uscat datorită condițiilor vitrege în care a crescut poate să ne pară jalnic, dar acest lucru nu este expresia sentimentului copacului care se simte mizerabil, iar din perspectiva idealului de copac degradarea nu înseamnă „nenorocire". Dimpotrivă, omul care se află într-o stare jalnică este, raportat la însuși idealul uman de moralitate, într-adevăr nenorocit (dar nu fiindcă i-am atribui un ideal uman inexistent în cazul său față de care el ar exprima în ochii noștri o nenorocire, fără a fi nenorocit). Hegel înțelege perfect acest lucru în prelegerile sale de estetică, atunci când numește expresia moralității o „strălucire a spiritualității"[88]

Iată cum formalismul „satisfacției seci" duce nu doar la disoluția masivă a raționalismului în estetică, ci și în general la anularea oricărei teorii universale (cosmologice) a frumosului. Tocmai prin diferențierea clasicistă între ideea normală și idealul de frumusețe, Kant distruge temeiul de la care estetica perfecțiunii își află frumusețea unică și inegalabilă în evidența sensibilă desăvârșită a oricărei ființări. Abia acum „arta" poate deveni un fenomen de sine stătător. Sarcina ei nu mai este întruchiparea idealurilor naturale, ci întâlnirea omului cu sine însuși în natură și universul uman-istoric. Demonstrația lui Kant, conform căreia frumosul place fără concept, nu înseamnă nicidecum că atenția noastră se îndreaptă doar asupra frumosului care ni se adresează într-un mod semnificativ. Tocmai ideea lipsei de concept a gustului este cea care duce dincolo de o estetică a simplului gust[89]

δ) *Interesul pentru frumosul din natură și artă*

Atunci când Kant reflectează asupra *interesului* cu care este întâmpinat, nu empiric, ci a priori, frumosul, această problemă a interesului pentru frumos constituie o noutate față de determinarea fundamentală a caracterului dezinteresat al satisfacției estetice și reali-

---

86 Kant îl urmează aici pe Sulzer, care, în secțiunea dedicată „frumuseții" din *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, scoate în evidență în mod similar înfățișarea omului. Căci corpul omenesc „nu este altceva decât sufletul devenit vizibil". Schiller scrie la rândul său în studiul *Über Matthissons Gedichte*: „Imperiul formelor determinate nu se întinde dincolo de corpul animalelor și inima omului; afirmarea unui ideal este de aceea posibilă doar în ceea ce le privește pe acestea două (este vorba bineînțeles, după cum reiese din acest context, despre unitatea acestora, a corporalității animale cu inima, care constituie natura duală a omului)." Însă lucrarea lui Schiller constituie, de altfel, o adevărată legitimare a peisagismului și a poeziei naturii cu ajutorul conceptului de simbol, prefațând astfel estetica artei.

87 *Vorlesungen über die Ästhetik*, ediția Lasson, p. 57: „Nevoia generală a operei de artă este așadar cea de a cerceta gândurile omului, fiind o modalitate de a-i înfățișa ceea ce el este."

88 *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Lasson, p. 213.

89 [Kant afirmă în mod explicit faptul că „aprecierea după un ideal de frumusețe nu este o simplă judecată de gust" (*Kritik der Urteilskraft*, p. 61). Vezi studiul meu, *Die Stellung der Poesie im Hegel'schen System der Künste*, Hegel-Studien 21, (1986).]

zează tranziția de la concepția despre gust către cea despre geniu. Teoria care se dezvoltă în înlănțuirea celor două fenomene este aceeași. Asigurarea fundamentului este interesată de eliberarea „criticii gustului" de prejudecăți senzualiste și raționaliste. Este în logica lucrurilor că întrebarea legată de felul de a exista a ceea ce este supus aprecierii estetice (și astfel întreaga problematică a raportului dintre frumosul naturii și cel al artei) nu este nici măcar formulată de către Kant. Această dimensiune problematică se deschide, însă, cu necesitate în momentul în care poziția gustului este gândită până la capăt, adică dincolo de ea însăși[90]. Relevanța interesatoare a frumosului este problema care constituie mobilul propriu-zis al esteticii kantiene. Ea este una diferită în cazul naturii și în cel al artei și tocmai comparația frumuseții naturii cu cea a artei determină elaborarea problemelor.

Aflăm aici stratul cel mai intim al gândirii lui Kant[91]. În mod cât se poate de surprinzător, nu arta este cea pentru care Kant trece dincolo de „satisfacția dezinteresată" pentru a se întreaba în legătură cu interesul legat de frumos. Am dedus din teoria despre idealul de frumusețe doar o întâietate a artei față de frumusețea naturii; și anume privilegiul de a fi limbajul mai nemijlocit al moralității. Kant accentuează dimpotrivă (vezi § 42) întâietatea *frumosului natural* în fața frumosului artei. Frumosul naturii nu are întâietate doar în privința judecății estetice pure, arătând că frumosul se sprijină pe finalitatea obiectului reprezentat pentru capacitatea noastră de cunoaștere în general. Acest lucru devine atât de limpede în cazul frumosului naturii, deoarece acesta nu dispune de o semnificație de conținut, arătând astfel judecata de gust în puritatea ei neintelectuată.

Dar acesta nu dispune doar de o întâietate metodologică; Kant susține și existența uneia de conținut. El mizează în mod evident mult pe acest element al teoriei sale. Natura frumoasă este capabilă să trezească un interes nemijlocit, și anume unul moral. Aprecierea drept ceva frumos a formelor frumoase ale naturii trimite dincolo de sine la gândul „că natura a dat naștere acelei frumuseți". Acolo unde acest gând trezește un interes avem de a face cu un stadiu cultivat al sentimentului moral. În timp ce Kant, influențat de Rousseau, respinge deducția universală de la rafinarea gustului pe baza frumosului în general asupra sentimentului moral, el consideră că simțul pentru frumusețea naturii constituie o problemă distinctă. Faptul că natura este frumoasă trezește un interes doar în cel care dispune de „o prealabilă întemeiere solidă a interesului pentru binele moral". Interesul pentru frumosul naturii este deci „potrivit înrudirii sale, moral". Observând concordanța lipsită de finalitate între natură și satisfacția noastră independentă de orice interes, și, prin urmare, o minunată finalitate a naturii pentru noi, acest interes pentru frumosul naturii ne desemnează drept scop ultim al creației: trimite la „menirea noastră morală".

Aici se îmbină în chip minunat respingerea esteticii perfecțiunii cu relevanța frumosului naturii. Tocmai fiindcă nu întâlnim în natură *scopuri în sine* și întâlnim totuși frumusețe, adică o finalitate în scopul satisfacției noastre, natura ne arată astfel, printr-un „semn", că suntem într-adevăr scopul ultim, final al creațiunii. Disoluția concepției antice despre cosmos, care îi acorda omului locul său în ansamblul universal al ființării și oricărei ființări scopul său al perfecțiunii, conferă lumii ce încetează să mai fie frumoasă ca ordine

---

[90] Este meritul lui Rudolf Odebrecht (în *Form und Geist. Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Ästhetik*, Berlin, 1930) de a fi descoperit aceste conexiuni. [Vezi de atunci, studiul meu „Anschauung und Anschaulichkeit", în *Neue Hefte für Philosophie*, 18/19, 1980, pp. 173-180; *Ges. Werke*, Bd. 8]

[91] Acest lucru a fost intuit corect de Schiller, care scria: „Cei care s-au deprins să-l admire doar ca pe un mare gânditor se vor bucura să întâlnească aici o urmă a inimii sale." (*Über naive und sentimentalische Dichtung*, *Werke*, ed. Güntter u. Witkowski, Leipzig, 1910 sq., Teil 17, p. 480.)

a unor scopuri absolute, noua *frumusețe* de a avea o finalitate pentru noi. Ea devine „natură" a cărei inocență constă în faptul că nu știe nimic despre om și viciile sale. Cu toate acestea ea ne comunică ceva. Având în vedere ideea unei meniri inteligibile a umanității, natura ca natură frumoasă dobândește *un limbaj*, care o conduce către *noi*.

Firește că relevanța artei se sprijină la rândul ei pe faptul că ni se adresează, că ea îl prezintă pe om lui însuși în existența sa determinată moral. Dar produsele artei există doar pentru a ni se adresa astfel, pe când, dimpotrivă, obiectele din natură nu există pentru a ni se adresa astfel. Tocmai aici se află interesul relevant al frumosului naturii, în faptul că este totuși capabil să ne facă conștienți de menirea noastră morală. Arta nu ne poate comunica această regăsire de sine a omului într-o realitate lipsită de intenționalitate. Faptul că omul se întâlnește pe sine însuși în artă nu înseamnă o confirmare dinspre altceva decât el însuși[92]

Acest lucru este corect în sine. Însă oricât ar fi de impresionantă coerența acestui raționament kantian, el nu judecă fenomenul artei apelând la un criteriu adecvat. Să regândim acest lucru. Întâietatea frumosului naturii în fața frumosului artei reprezintă doar reversul deficitului de determinare al mesajului frumosului naturii. Astfel am putea identifica, invers, întâietatea artei în fața frumosului naturii în faptul că limbajul artei este unul exigent (*anspruchsvoll*), care nu se oferă în mod liber și nedeterminat interpretării condiționate de o anumită dispoziție, ci ni se adresează determinat într-un mod semnificativ. Iar caracterul extraordinar și misterios al artei este dat de faptul că această exigență (*Anspruch*) nu ne încătușează, totuși, spiritul (*Gemüt*), deschizând, dimpotrivă, spațiul jocului liber al facultăților noastre de cunoaștere. Kant apreciază just acest lucru atunci când spune[93] că arta ar trebui „să treacă drept natură", adică să placă, fără să trădeze constrângerile impuse de reguli. Noi nu acordăm atenție concordanței intenționate a ceea ce este prezentat cu realitatea familiară nouă; nu ne interesează cu ce anume seamănă. Nu îi măsurăm sensul exigent (*Anspruchssinn*) raportându-l la un criteriu deja bine cunoscut, ci, dimpotrivă, acest criteriu, „conceptul", este „extins estetic" în mod nelimitat[94]

Definiția kantiană a artei ca „reprezentare frumoasă legată de un obiect" ia în considerare acest lucru în măsura în care până și urâtul este frumos în întruchiparea prin artă. Cu toate acestea, esența propriu-zisă a artei este dezavantajată în comparația cu frumosul naturii. Dacă conceptul unui obiect ar fi doar frumos întruchipat, acest lucru ar constitui doar tema unei întruchipări „formale" și ar satisface doar condiția indispensabilă oricărei frumuseți. Arta este, chiar și după Kant, mai mult decât „reprezentarea frumoasă a unui obiect"; ea este întruchipare a *ideilor estetice*, adică a ceva situat dincolo de orice concept. Conceptul de geniu va fi cel care formulează această idee a lui Kant.

Nu poate fi negat faptul că teoria despre ideile estetice, prin întruchiparea cărora artistul extinde nelimitat conceptul dat însuflețind jocul liber al facultăților sufletului, are în ochii cititorului de azi o trăsătură nefericită. De parcă aceste idei ar fi anexate unui concept deja călăuzitor, precum atributele unei divinități figurii acesteia. Întâietatea tradițională a conceptului rațional despre reprezentarea estetică inexponibilă este atât de puternică, încât chiar și la Kant se produce iluzia unei anteriorități a conceptului față de

92 [Aici ar fi trebuit să fie evidențiată funcția obligativă a analiticii sublimului. Vezi între timp lucrarea lui J. H. Trede, *Die Differenz von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch und dessen Einheit innerhalb der Kritik der Urteilskraft*, Heidelberg, 1969 și studiul meu, „Anschauung und Anschaulichkeit", în *Neue Hefte für Philosophie*, 18/19 (1980), pp. 1-13; *Ges. Werke*, Bd. 8]

93 *Kritik der Urteilskraft*, 1799[3], p. 179 sq.

94 Idem, p. 194.

ideea estetică, deşi în jocul facultăţilor prevalează nu raţiunea, ci imaginaţia[95] Teoreticianul artei va mai găsi destule mărturii potrivit cărora lui Kant îi va fi destul de greu să-şi menţină ideea principală privind incomprehensibilitatea frumosului, care-i asigură în acelaşi timp obligativitatea, fără a apela involuntar la întâietatea conceptului.

Liniile generale ale raţionamentului său sunt însă ferite de asemenea lipsuri şi dovedesc o consecvenţă impresionantă ce culminează în funcţia conceptului de geniu pentru întemeierea artei. Chiar şi fără a intra într-o interpretare mai amănunţită a acestei „facultăţi a întruchipării ideilor estetice", se poate spune că astfel Kant nu este nicidecum îndepărtat de la interogaţia sa transcendental-filozofică şi deturnat pe drumul greşit al unei psihologii a creaţiei artistice. Iraţionalitatea geniului marchează un factor productiv creator de reguli, care se înfăţişează în mod similar atât creatorului cât şi celui care se desfată. Nu există nici o posibilitate de a surprinde pe altă cale conţinutul operei artei frumoase, decât în plăsmuirea unică a operei şi în misterul nicicând deplin accesibil în nici o limbă al impresiei pe care o produce. De aceea, conceptul de geniu corespunde unui lucru pe care Kant îl consideră decisiv pentru gustul estetic, şi anume jocul eliberat al facultăţilor sufleteşti, intensificarea sentimentului vieţii ce rezultă din armonizarea imaginaţiei cu raţiunea şi îndeamnă la zăbovire în faţa frumosului. Geniul este pe deplin un mod de manifestare a acestui spirit vitalizant. Spre deosebire de dogmatismul încremenit al pedanteriei scolastice, geniul dă dovadă de un avânt liber al inventivităţii şi, prin aceasta, de o originalitate creatoare de modele.

ε) *Raportul dintre gust şi geniu*

Având în vedere această stare de lucruri, se impune întrebarea legată de modul în care Kant defineşte raportul reciproc dintre gust şi frumos. El păstrează întâietatea de principiu a gustului, în măsura în care şi operele artei frumoase, care este arta geniului, se plasează sub perspectiva călăuzitoare a frumuseţii. Având în vedere invenţia geniului, retuşarea oferită de către gust ar putea fi considerată ridicolă, însă acesta constituie disciplina necesară care îi este atribuită geniului. Astfel, Kant susţine că, în situaţiile problematice întâietatea îi revine gustului. Dar această problemă nu are o importanţă principială. Căci în principiu gustul se întemeiează pe un fundament comun cu geniul. Arta geniului constă în a face comunicabil jocul liber al facultăţilor de cunoaştere. Acest lucru îl realizează ideile estetice pe care el le inventează. Însă comunicabilitatea stării de spirit, a plăcerii caracteriza şi satisfacţia estetică a gustului. Acesta este o facultate a judecării, deci un gust reflexiv, dar obiectul reflecţiei sale este doar acea stare de spirit a animării facultăţilor de cunoaştere care este dată atât în cazul frumosului naturii cât şi în cel al frumosului artei. Importanţa sistematică a conceptului de geniu este, dimpotrivă, limitată la cazul particular al frumosului artei, raza de acţiune a conceptului de gust este universală.

Faptul că Kant subordonează complet conceptul de geniu interpretării sale transcendentale, nealunecând nicidecum în psihologia empirică, devine evident prin limitarea conceptului de geniu la creaţia artistică. Acest lucru este, din punct de vedere empiric-psihologic, cu totul nejustificat atunci când refuză această titulatură marilor inventatori şi inovatori din domeniul ştiinţei şi tehnicii[96] Peste tot unde „se poate ajunge" la ceva ce nu poate fi găsit doar prin studiu şi travaliu metodic, deci peste tot unde avem de a

---

[95] Vezi *Kritik der Urteilskraft*, p. 161: „Acolo unde imaginaţia în libertatea ei trezeşte raţiunea", precum şi la pagina 194: „atunci imaginaţia este creatoare; ea pune în mişcare facultatea ideilor intelectuale (raţiunea)".

[96] *Kritik der Urteilskraft*, p. 183 sq.

face cu *inventio*, acolo unde ceva se datorează inspirației și nu calculului metodic, rolul principal îi revine lui *ingenium*, geniului. Cu toate acestea intenția lui Kant este corectă: doar opera de artă este determinată de faptul că nu este plăsmuită decât prin geniu. Doar în cazul artistului este adevărat că „invenția" sa, opera, se raportează potrivit ființei sale la spirit, la spiritul care creează, cât și la cel ce judecă și se desfată. Doar aceste invenții nu pot fi imitate, astfel încât Kant are dreptate – din perspectivă transcendentală – să vorbească doar aici despre geniu și să definească arta frumoasă ca artă a geniului. Toate celelalte realizări și invenții geniale, oricât ar fi de genială invenția, nu sunt definite potrivit esenței lor de acest lucru.

Să reținem: pentru Kant, conceptul de geniu înseamnă într-adevăr doar o completare a ceea ce îl interesează „în intenție transcendentală" în legătură cu facultatea de judecare estetică. Să nu uităm că *Critica facultății de judecare* se ocupă în partea a doua în exclusivitate cu *natura* (și judecarea acesteia din perspectiva conceptelor finale) și nu are nimic de a face cu arta. Raportată la intenția generală a întregului, aplicarea facultății de judecare estetice asupra frumosului și sublimului în *natură* este mai importantă decât fundamentarea transcendentală a *artei*. „Finalitatea naturii pentru facultatea noastră de cunoaștere", care, așa cum am văzut, se poate manifesta doar în cazul frumosului naturii (și nu în cel al artei), are, în calitate de principiu transcendental al facultății de judecare estetice, în același timp rolul de a pregăti rațiunea în vederea aplicării conceptului unei finalități asupra naturii[97]. Astfel, critica gustului, respectiv estetica, este pregătire a teleologiei. Legitimarea acesteia – a cărei revendicare constitutivă referitoare la cunoașterea naturii a distrus critica rațiunii pure – în calitate de principiu al facultății de judecare este intenția filozofică a lui Kant, cea care conduce ansamblul filozofiei sale la o concluzie sistematică. Facultatea de judecare constituie puntea între intelect și rațiune. Inteligibilul, la care trimite gustul, substratul suprasensibil al umanității, conține în același timp medierea între conceptele naturii și cele ale libertății[98]. Aceasta este semnificația sistematică a problemei frumuseții naturii pentru Kant. *Ea întemeiază poziția centrală a teleologiei.* Doar ea, și nu arta, poate poate servi legitimării conceptului de finalitate pentru judecarea naturii. Chiar și din acest motiv sistematic, judecata de gust „pură" rămâne temeiul indispensabil al celei de-a treia Critici.

Dar chiar și în cadrul Criticii facultății de judecare estetice nu este vorba până la urmă despre o marginalizare a gustului de către concepția despre geniu. Să urmărim modul în care Kant descrie geniul: geniul este un favorit al naturii – așa cum frumusețea naturală este considerată un dar al naturii. Arta frumoasă trebuie să treacă drept natură. Prin intermediul geniului natura îi dă regula artei. În toate aceste formulări[99] conceptul de natură este criteriul necontestat.

Performanța conceptului de geniu este, prin urmare, doar aceea de a pune pe aceeași treaptă estetică produsele artei frumoase și pe cele ale frumuseții naturale. Și arta este privită din punct de vedere estetic, adică și ea constituie o problemă a facultății de judecare reflexive. Ceea ce este produs în mod intenționat – și are în această privință o finalitate – nu trebuie raportat la un concept, ci vrea să placă în simpla apreciere, asemenea frumosului naturii. Formula „arta frumoasă este artă a geniului" nu înseamnă, deci, nimic altceva decât că nici în cazul frumosului în artă nu există un alt principiu de judecare, nici un alt criteriu al conceptului și al cunoașterii decât cel al finalității pentru sentimentul libertății în jocul facultății noastre de cunoaștere. Frumosul în natură *sau*

---

97 *Kritik der Urteilskraft*, p. LI

98 Idem, p. LV sq.

99 Idem, p. 181.

artă[100] are unul şi acelaşi principiu aprioric care rezidă pe de-a-ntregul în subiectivitate. Autonomia facultăţii de judecare estetică nu întemeiază în nici un fel existenţa unui domeniu autonom pentru obiectele frumoase. Reflecţia transcendentală kantiană către un apriori al facultăţii de judecare justifică revendicarea judecăţii estetice, dar nu permite o estetică filozofică în sensul unei filozofii a artei (iar Kant afirmă el însuşi că criticii nu-i corespunde aici nici o doctrină sau metafizică[101]).

b) Estetica geniului şi conceptul de trăire

α) *Impunerea conceptului de geniu*

Întemeierea facultăţii de judecare estetice pe un a priori al subiectivităţii va dobândi o semnificaţie nouă odată cu modificarea sensului reflecţiei filozofice transcendentale a celor care i-au urmat lui Kant. Problema artei va fi reformulată datorită dispariţiei fundalului metafizic, care la Kant întemeia întâietatea frumosului şi reataşa conceptul de geniu naturii. Modul în care Schiller receptează *Critica facultăţii de judecare*, angajând întreaga forţă a temperamentului său moral-pedagogic în slujba ideii unei „educaţii estetice", determină impunerea *punctului de vedere al artei* în faţa poziţiei kantiene a gustului şi a facultăţii de judecare.

Din perspectiva artei se produce astfel o reaşezare fundamentală a raportului conceptelor kantiene de gust şi de geniu. Conceptul mai larg a trebuit să devină cel al geniului, iar fenomenul gustului trebuia, invers, să se deprecieze.

Ei bine, nici în cazul lui Kant nu lipsesc argumentele în favoarea unei asemenea revalorizări. Nici pentru el nu este indiferent în ceea ce priveşte facultatea de apreciere (*Beurteilungsvermögen*) a gustului faptul că arta frumoasă este artă a geniului. Tocmai acesta este lucrul la a cărui judecare participă gustul, şi anume dacă o operă de artă este lipsită sau nu de spirit. Kant afirmă la un moment dat despre frumuseţea artei că trebuie să ţinem seama de posibilitatea acesteia – care necesită geniu – „în judecata unui astfel de obiect"[102], iar în altă parte el afirmă cât se poate de firesc că fără geniu nu este posibilă nici arta frumoasă, dar nici un gust personal care să o judece corect[103] Astfel perspectiva asupra gustului, în măsura în care acesta este exercitat asupra celui mai nobil obiect al său, asupra artei frumoase, trece de la sine în cea asupra geniului. Genialităţii creaţiei îi corespunde genialitatea înţelegerii. Kant nu se exprimă astfel, dar conceptul de geniu pe care-l utilizează aici[104] e valabil în mod similar în ambele privinţe. Acesta este fundamentul pe care se va clădi în continuare.

Este într-adevăr evident că conceptul de gust îşi pierde importanţa atunci când pe primul plan trece fenomenul artei. Punctul de vedere al gustului este unul secundar faţă de opera de artă. Sensibilitatea selectivă care îl caracterizează are adesea o funcţie nivelatoare în raport cu originalitatea operei de artă geniale. Gustul evită neobişnuitul şi nemaiauzitul. El este un simţ superficial şi nu se angajează în ceea ce priveşte elementul original al unei producţii artistice. Ascensiunea conceptului de geniu în secolul al XVII-lea manifestă deja un accent polemic la adresa conceptului de gust. Căci acesta era îndreptat împotriva esteticii clasiciste, în timp ce idealului de gust al clasicismului francez îi era atribuită recunoaşterea lui Shakespeare (Lessing!). Kant este conservator în această privinţă şi

---

100 Kant preferă în mod caracteristic conjuncţia „sau" în locul lui „şi".

101 *Kritik der Urteilskraft*, p. X şi LII.

102 *Kritik der Urteilskraft*, §48.

103 *Kritik der Urteilskraft*, § 60.

104 *Kritik der Urteilskraft*, § 49.

adoptă o poziţie mediană în măsura în care păstrează conceptul de gust – ce nu fusese doar repudiat sub semnul „Sturm und Drang"-ului, ci şi încălcat cu o impetuozitate caracteristică – într-o finalitate transcendentală.

Cu toate acestea, atunci când Kant trece de la această fundamentare generală la problemele unei filozofii a artei, trimite el însuşi dincolo de concepţia despre gust. Vorbeşte atunci despre ideea unei *desăvârşiri a gustului*[105] Dar ce înseamnă acest lucru? Caracterul normativ al gustului include posibilitatea formării şi perfecţionării sale. Gustul desăvârşit, a cărui întemeiere este miza centrală, va adopta, după Kant, o anumită formă neschimbătoare. Acest lucru constituie – oricât de absurd ni s-ar părea – o judecată perfect logică. Căci dacă gustul este conform revendicării sale bun gust, atunci satisfacerea acesteia ar trebui într-adevăr să pună capăt întregului relativism al gustului, de la care se revendică scepticismul estetic. El ar trebui să cuprindă toate operele artei de „calitate", aşadar cu siguranţă toate cele care sunt produse prin geniu.

Vedem astfel că ideea unui gust desăvârşit pe care o discută Kant ar putea fi definită mai bine prin conceptul de geniu. Aplicarea ideii gustului desăvârşit în domeniul frumosului naturii ar fi în mod evident primejdioasă. Acest lucru ar putea fi acceptat, eventual, în cazul artei grădinilor. Dar Kant a anexat arta grădinilor în mod consecvent frumosului artei[106] Cu toate acestea, ideea unui gust desăvârşit este destul de inadecvată în faţa frumuseţii naturii, cum ar fi cea a peisajului. Să reprezinte el oare o omagiere a tot ce este frumos în natură? Există oare posibilitatea unei diferenţieri? Să existe oare aici o ierarhie? Este un peisaj însorit mai frumos decât unul învăluit în ploaie? Există, de fapt, urâtul în natură? Sau doar atracţii variate în funcţie de dispoziţii schimbătoare şi plăceri diferite pentru gusturi diferite? Kant ar putea avea dreptate atunci când socoteşte că faptul că natura place în genere are o pondere morală. Dar este oare rezonabil în cazul acesteia să diferenţiem între un gust bun şi unul prost? Acolo unde o asemenea diferenţiere este întru totul neîndoielnică, în cazul artei şi al artificialului, acolo gustul este, aşa cum am văzut, o condiţie limitativă a frumosului şi nu conţine principiul său propriu-zis. Astfel, ideea unui gust desăvârşit are ceva îndoielnic în cazul naturii şi al artei. Conceptul de gust este forţat în cazul în care se omite includerea în el a ideii caracterului schimbător al gustului. Dacă există o mărturie a caracterului schimbător al tuturor lucrurilor omeneşti şi a relativităţii tuturor valorilor umane, atunci acest lucru este gustul.

Întemeierea kantiană a esteticii pe conceptul de gust nu poate, de aceea, să ne satisfacă cu adevărat. Ne este cu mult mai la îndemână utilizarea conceptului de geniu, pe care Kant la elaborat ca principiu transcendental al frumosului artei, ca principiu estetic universal. Acesta îndeplineşte mult mai bine decât conceptul de gust exigenţa invariabilităţii în faţa scurgerii timpului. Miracolul artei, desăvârşirea misterioasă proprie creaţiilor artistice reuşite este vizibilă dincolo de timp. Pare astfel posibilă subordonarea conceptului de gust fundării transcendentale a artei şi interpretarea gustului drept simţ sigur al geniului artei. Principiul kantian conform căruia: „Arta frumoasă este artă a geniului" va deveni astfel principiul transcendental al esteticii în general. Estetica este posibilă, până la urmă, doar ca filozofie a artei.

---

105 *Kritik der Urteilskraft*, p. 264.

106 Dar în mod ciudat picturii şi nu arhitecturii (vezi *Kritik der Urteilskraft*, p. 205) – o clasificare ce presupune o evoluţie a gustului de la modelul francez la cel englez. Vezi studiul lui Schiller, „Despre anuarul grădinilor pe anul 1795". Lucrurile stau altfel în cazul lui Schleiermacher (*Ästhetik*, ed. Odebrecht, p. 204) care include arta engleză a grădinăritului în domeniul arhitecturii, numind-o „arhitectură orizontală". Vezi infra p. 127, nota 269]

Idealismul german a fost cel care a formulat această consecință. Deşi Fichte şi Schelling s-au alăturat şi în alte privințe teoriei kantiene a imaginației transcendentale, ei au dat o utilizare nouă acestui concept în estetică. Spre deosebire de Kant, *punctul de vedere al artei* devine un tip de productivitate genială inconştientă atotcuprinzătoare ce include şi natura înțeleasă ca produs al spiritului[107]

Cu aceasta însă am deplasat fundamentul esteticii. Asemenea conceptului de gust, cel al frumosului naturii se depreciază la rândul său. Interesul moral pentru frumosul naturii, pe care Kant l-a descris cu atâta entuziasm, se retrage într-un plan secund îndărătul întâlnirii omului cu sine însuşi în operele artei. În extraordinara estetică a lui Hegel frumosul naturii mai apare doar ca „reflex al spiritului". De fapt nu mai este vorba despre un element independent în cadrul întregului sistematic al esteticii[108]

În mod evident, indeterminarea cu care natura frumoasă se înfățişează spiritului tălmăcitor şi comprehensiv este cea care justifică afirmația hegeliană conform căreia ea este „potrivit substanței sale, conservată în spirit"[109] Hegel ajunge aici, din punct de vedere estetic, la o concluzie cât se poate de justă care ni se oferea deja mai sus, atunci când vorbeam despre pericolul aplicării ideii gustului asupra naturii. În mod incontestabil, judecata privind frumusețea unui peisaj este dependentă de gustul artistic al unei epoci. Să ne gândim, de exemplu, la înfățişarea urâțeniei peisajului alpin pe care o mai întâlnim în secolul al XVII-lea, reprezentând de bună seamă un reflex al spiritului simetriei artificiale ce domină secolul absolutismului. Astfel, estetica lui Hegel adoptă în totalitate punctul de vedere al artei. În artă omul se întâlneşte pe sine însuşi, iar spiritul se întâlneşte cu spiritul.

Decisiv pentru evoluția esteticii este faptul că şi aici, la fel ca în toată filozofia sistematică, idealismul speculativ a avut un efect ce a depăşit cu mult importanța sa recunoscută. După cum se ştie, repudierea schematismului dogmatic al şcolii hegeliene la mijlocul secolului al XIX-lea a dus la reclamarea unei înnoiri a criticii sub semnul unei „întoarceri la Kant". Acest lucru este valabil în aceeaşi măsură şi în cazul esteticii. Oricât a fost de senzațională valorificarea hegeliană a artei în slujba unei istorii a concepțiilor despre lume (*Weltanschauungen*), metodologia unei astfel de construcții istorice apriorice, care şi-a găsit câteva moduri de aplicare în şcoala hegeliană (la Rosenkranz, Schasler ş. a.), a fost curând discreditată. Însă nevoia unei reîntoarceri la Kant, apărută în replică, nu a putut să însemne o întoarcere reală şi o recuperare a orizontului ce cuprindea criticile lui Kant. Fenomenul artei şi conceptul de geniu au rămas în centrul esteticii, iar problema frumosului naturii, asemenea conceptului de gust, au rămas în continuare marginale.

---

107 Despre măsura în care fenomenul general al frumosului a fost umbrit de mutația survenită între Kant şi urmaşii săi, mutație pe care am încercat să o numesc prin formula „punct de vedere al artei", ne informează primul fragment schlegelian (în Friedrich Schlegel, *Fragmente. Aus dem „Lyceum"*, 1797): „Numim pe mulți artişti, pe când ei sunt de fapt opere ale naturii." Această formulă păstrează ecoul fundării kantiene a conceptului de geniu pe un dar al naturii, însă omagiul adresat acestuia este atât de discret, încât formula devine, dimpotrivă, o obiecție la adresa unei comunități artistice prea puțin conştiente de sine.

108 Redactarea prelegerilor de estetică întreprinsă de către Hotho acordă frumosului naturii un statut poate prea autonom, aşa cum o dovedeşte structurarea originală hegeliană a materialului reconstituit de Lasson pe baza notelor. Vezi Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Lasson, Bd. Xa, 1. Halbband (*Die Idee und das Ideal*), p. XII sq. [Vezi şi studiile lui A. Gethmann-Siefert rezultate din pregătirea unei noi ediții, în *Hegel-Studien*, Beiheft 25 (1985) şi studiul meu, „Die Stellung der Poesie im Hegel'schen System der Künste", în *Hegel-Studien* 21 (1986).]

109 *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Lasson.

Acest lucru devine vizibil şi la nivelul limbajului folosit. Îngustarea kantiană a conceptului de geniu asupra artistului, pe care am tratat-o mai sus, nu a reuşit să se impună. Dimpotrivă, conceptul de geniu ajunge în secolul al XIX-lea unul universal şi cunoaşte – laolaltă cu conceptul elementului creator (*das Schöpferische*) – o adevărată apoteoză. Conceptul romantic-idealist al productivității inconştiente a fost acela care a determinat această evoluție, dobândind o răspândire incredibilă prin intermediul lui Schopenhauer şi al filozofiei inconştientului. Am arătat că o astfel de privilegiere sistematică a conceptului de geniu este inadecvată esteticii kantiene. Cu toate acestea, obiectivul principal al lui Kant, întemeierea unei estetici autonome, eliberată de criteriul conceptului, precum şi încercarea de a evita întrebarea privitoare la adevăr în domeniul artei, fundamentând judecata estetică – în opoziție față de iraționalismul şi cultul geniului din secolul al XIX-lea – pe aprioricul subiectiv al sentimentului de viață, armonia facultății noastre privitoare la „cunoaştere" în general, cea care constituie esența comună a gustului şi a geniului. Teoria lui Kant despre „intensificarea sentimentului vital" în satisfacția estetică a reclamat extinderea conceptului de „geniu" la scara unui concept vital cuprinzător, mai ales după ce Fichte ridicase concepția despre geniu şi producția genială la rangul de perspectivă transcendentală universală. Iată de ce neokantianismul a evidențiat conceptul trăirii (*Erlebnis*) în calitate de fapt propriu-zis al conştiinței, încercând să derive orice valabilitate obiectuală din subiectivitatea transcendentală[110]

β) *Despre etimologia lui „Erlebnis"*

Cercetarea ocurențelor cuvântului „trăire" (*Erlebnis*) în scrierile germane conduce la rezultatul surprinzător că, spre deosebire de „Erleben" (*a trăi, a simți intens*), acesta s-a consacrat abia în anii şaptezeci ai secolului al XIX-lea. În secolul al XVIII-lea lipsea cu totul, dar nu era cunoscut nici de Schiller sau Goethe. Prima consemnare[111] pare să fie o scrisoare a lui Hegel[112]. Dar chiar şi din anii treizeci şi patruzeci îmi sunt cunoscute doar apariții răzlețe (la Tieck, Alexis şi Gutzkow). Cuvântul apare la fel de rar şi în anii cincizeci şi şaizeci şi este dintr-o dată consemnat frecvent abia în anii şaptezeci[113]. Introducerea sa în limbajul uzual se leagă, după cum se pare, de utilizarea sa în literatura de factură biografică.

---

110 Este meritul lucrării lui Luigi Pareyson, *L'estetica del idealismo tedesco* (1952), de a fi relevat importanța lui Fichte pentru estetica idealistă. În consecință s-ar putea identifica continuitatea secretă a influenței lui Fichte şi Hegel în interiorul întregii mişcări neokantiene.

111 Conform unor informații oferite cu amabilitate de către Academia din Berlin care, de altfel, nu a epuizat înregistrarea aparițiilor lui „Erlebnis". [Între timp termenul a apărut ca articol semnat de Konrad Cramer în *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 2, pp. 702-711), coordonat de J. Ritters.]

112 Hegel scrie într-o însemnare de călătorie: „meine ganze Erlebnis" (*întreaga mea trăire*) (în *Briefe*, ed. Hoffmeister, III 179). Trebuie să avem în vedere că este vorba despre o scrisoare în care pot fi utilizate expresii neobişnuite şi mai ales din limbajul uzual, în cazul în care nu este găsit un termen mai răspândit. Astfel, Hegel foloseşte pe lângă acestea o formulă asemănătoare (în *Briefe*, III, 55): „iar acum să vă povestesc despre traiul (*Lebwesen*) meu în Wiena". Se pare că el căuta o noțiune colectivă pe care nu o avea încă la dispoziție (fapt la care trimite şi utilizarea femininului în prima scrisoare – forma corectă gramatical este de genul neutru: *das Erlebnis*, n. trad.).

113 În biografia lui Schleiermacher redactată de Dilthey (1780), la Justi în biografia dedicată lui Winckelmann (1872), în *Goethe* al lui Hermann Grimm (1877) şi probabil chiar mai frecvent.

Având în vedere că este vorba despre o formă derivată de la cuvântul „erleben“, care este mai vechi şi apare adesea în epoca lui Goethe, mobilul elaborării noii forme trebuie căutat într-o analiză semantică a lui „erleben“. *Erleben* semnifică mai întâi „a mai fi în viaţă, atunci când se petrece ceva“. De aici rezultă nuanţa de nemijlocire a lui „erleben“ cu care este surprins ceva real – spre deosebire de ceva despre care se presupune că se ştie, dar căruia îi lipseşte creditarea prin experienţa proprie, fie că este preluat de la alţii, sau provine din auzite, fie că este dedus, presupus sau închipuit. Ceva trăit este mereu lucrul trăit de noi înşine.

În acelaşi timp, forma „das Erlebte“ („ceea ce a fost trăit“) este folosită semnificând rezultatul durabil a ceea ce este trăit. Această semnificaţie este un fel de produs sau rezultat a ceea ce dobândeşte durabilitate, greutate şi importanţă din tranzitoriul trăirii. Ambele direcţii de sens stau în mod evident la baza formei lexicale „Erlebnis“: atât nemijlocirea ce precede orice interpretare, prelucrare sau transmitere – oferind doar reperul unei interpretări şi materia unei modelări ulterioare – cât şi produsul extras din aceasta, rezultatul ei durabil.

Acestei duble direcţii a semanticii lui „erleben“ îi corespunde faptul că literatura de tip biografic a fost cea prin care s-a consacrat iniţial cuvântul „Erlebnis“. Esenţa biografiilor secolului al XIX-lea, mai ales a celor dedicate artiştilor şi scriitorilor, este aceea că încearcă o înţelegere a operei prin intermediul vieţii. Meritul lor constă tocmai în faptul că mediază între cele două direcţii de sens pe care le-am diferenţiat în cazul lui „Erlebnis“ şi le identifică drept o conexiune productivă. Ceva devine „Erlebnis“ (*trăire*) în măsura în care nu a fost numai trăit, ci doar dacă faptul-de-a-fi-trăit (*Erlebtsein*) a avut un impact deosebit care îi conferă o semnificaţie durabilă. Ceea ce constituie o „Erlebnis“ dobândeşte în acest fel pe deasupra un nou statut existenţial în expresia artistică. Titlul devenit celebru al lui Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* (*Trăire şi poezie*), concentrează această corelaţie într-o formulă memorabilă. Dilthey a fost într-adevăr cel care a atribuit o funcţie conceptuală unui termen ce urma să facă foarte curând carieră, devenind un termen la modă şi modul de desemnare a unui concept axiologic atât de pregnant, încât a fost preluat ca neologism în mai multe limbi europene. Se poate însă presupune că evoluţia lingvistică propriu-zisă este doar reflexul accentuării terminologice pe care cuvântul o cunoaşte la Dilthey.

Dimpotrivă, în cazul lui Dilthey pot fi izolate în mod fericit motivele ce acţionează în remodelarea conceptuală a cuvântului „Erlebnis“. Titlul *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905) este unul ulterior. Prima variantă a studiului dedicat lui Goethe inclus în volum, variantă pe care Dilthey o publicase în 1877, atestă întrebuinţarea cuvântului „Erlebnis“, dar nu anunţă consolidarea conceptuală ulterioară a termenului. Este util să analizăm mai atent formele ce au precedat fixarea conceptuală a sensului lui „Erlebnis“. Pare să nu fie o simplă coincidenţă faptul că o biografie a lui Goethe (şi un studiu despre aceasta) este cea în care termenul apare brusc cu o mare frecvenţă. Goethe îndeamnă mai mult decât oricine la o astfel de formă lexicală, căci poeziile sale dobândesc un sens nou pornind de la ceea ce acesta trăise. El însuşi afirma despre sine că toate creaţiile sale constituie o uriaşă mărturisire[114]. Biografia goetheană a lui Hermann Grimm se conformează acestei formule asemenea unui principiu metodologic, ceea ce duce la o utilizare frecventă a cuvântul „Erlebnisse“ (*trăiri, experienţe*).

Studiul lui Dilthey despre Goethe ne permite astfel să aruncăm o privire retrospectiv asupra preistoriei inconştiente a cuvântului, căci această lucrare ne stă la dispoziţie în

---

[114] *Dichtung und Wahrheit*, Zweiter Teil, siebentes Buch; *Werke*, Sophienausgabe, Bd. 27, p. 110.

varianta din 1877[115], precum şi în forma sa prelucrată mai târziu în *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905). Dilthey îl compară în acest studiu pe Goethe cu Rousseau şi foloseşte termenul „das Erleben“ (*actul de trăire*) pentru a descrie scriitura inovatoare a lui Rousseau hrănită de universul experienţelor sale interioare. Astfel găsim în parafraza unui pasaj din Rousseau sintagma „die Erlebnisse früherer Tage“ (*trăirile zilelor de odinioară*)[116]

Cu toate acestea, sensul cuvântului „Erlebnis“ este oarecum incert la început chiar şi la Dilthey însuşi. Acest lucru îl demonstrează cu deosebită claritate un pasaj din ediţiile ulterioare în care Dilthey suprimă cuvântul „Erlebnis“: „În conformitate cu ceea ce trăise şi cu trăirile pe care şi le-a plăsmuit în închipuire potrivit neştiinţei sale despre lume“[117] Este din nou vorba despre Rousseau. Dar o trăire rezultată din jocul fanteziei nu se prea adecvează semanticii originare a cuvântului „erleben“ şi nici terminologiei propriu-zise a lui Dilthey din perioada ulterioară, unde „Erlebnis“ semnifică ceea ce este dat nemijlocit, materia ultimă a oricărei modelări a fanteziei[118] Crearea termenului „Erlebnis“ evocă în mod evident o critică a raţionalismului iluminist care a impus termenul pornind de la Rousseau. Influenţa lui Rousseau asupra clasicismului german a fost probabil cea care a pus în vigoare criteriul „faptului-de-a-fi-trăit“ (*Erlebtsein*), făcând astfel posibilă forma „Erlebnis“[119] Conceptul de viaţă constituie însă şi fundalul metafizic ce susţine gândirea speculativă a idealismului german şi joacă un rol esenţial la Fichte şi Hegel, dar şi la Schleiermacher. În opoziţie cu caracterul abstract al raţiunii, precum şi cu caracterul particular al sentimentului sau reprezentării, acest concept implică o legătură cu totalitatea, cu infinitul. Acest lucru poate fi perceput cu claritate în timbrul pe care cuvântul „Erlebnis“ l-a păstrat până în zilele noastre.

Recursul lui Schleiermacher la sentimentul viu opus raţionalismului iluminist, apelul lui Schiller la o libertate estetică opusă mecanismului societăţii, modul în care Hegel opune viaţa (şi mai târziu spiritul) „pozitivităţii“, toate acestea anunţau protestul îndreptat împotriva societăţii industriale moderne, care, la începutului acestui secol, a transformat cuvintele trăire (*Erlebnis*) şi a trăi (*Erleben*) în lozinci cu rezonanţă aproape religioasă. Revolta tinerilor împotriva culturii burgheze şi a stilului de viaţă burghez stă sub acest semn. Influenţa lui Friedrich Nietzsche şi a lui Henri Bergson a acţionat în această direcţie; dar şi o „mişcare spirituală“ cum ar fi cea din jurul lui Stefan George şi nu în cele din urmă sensibilitatea de seismograf cu care gândirea lui Georg Simmel a reacţionat la

---

115 În *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, Bd. X; cf. observaţia lui Dilthey în legătură cu „Goethe şi fantezia poetică“ (*Das Erlebnis und die Dichtung*, p. 468 sq.).

116 *Das Erlebnis und die Dichtung*, 6. Auflage, p. 219; cf. Rousseau, *Les Confessions*, Partie II, Livre 9. Corespondentul exact nu poate fi identificat. Nu este vorba, probabil, despre o traducere, ci despre o parafrazare a descrierii ce apare la Rousseau.

117 *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, op. cit.

118 Să luăm aici drept termen de comparaţie un pasaj din ediţia ulterioară a studiului despre Goethe inclus în *Das Erlebnis und die Dichtung*, p. 117: „Poezia este reprezentare şi expresie a vieţii. Ea exprimă trăirea (*Erlebnis*) şi înfăţişează realitatea exterioară a vieţii.“

119 Limbajul goethean a jucat aici un rol cu siguranţă decisiv. „Întrebaţi-vă odată cu fiecare poezie, de cuprinde un lucru trăit“ (Jubiläumsausgabe 38, 326) (38, 257). Dacă universul culturii şi al cărţilor este apreciat cu un astfel de criteriu, atunci el însuşi va fi înţeles ca obiect al unei trăiri. Nu este desigur întâmplător că, dimpotrivă, într-una din biografiile mai noi dedicate lui Goethe, cea a lui Friedrich Gundolf, conceptul de „Erlebnis“ cunoaşte o nouă dezvoltare terminologică. Diferenţierea lui Gundolf între „Ur-Erlebnis“ (*trăirea originară*) şi „Bildungserlebnis“ (*experienţa formativă*) este o prelungire consecventă a conceptualizării biografice de la care a început ascensiunea cuvântului „Erlebnis“.

aceste procese mărturisesc acelaşi lucru. Iată cum filozofia vieţii (*Lebensphilosophie*) din zilele noastre stabileşte o legătură cu predecesorii ei romantici. Respingerea mecanizării vieţii în existenţa masificată a prezentului constituie un accent atât de firesc al termenului, până în ziua de azi, încât implicaţiile sale conceptuale rămân complet ocultate[120]

Astfel, termenul impus de Dilthey va trebui înţeles pornind de la preistoria romantică a cuvântului şi va trebui să ne amintim că Dilthey fusese biograful lui Schleiermacher. Desigur, cuvântul „Erlebnis" nu apare încă la Schleiermacher, nici măcar „Erleben", dar nu lipsesc sinonimele ce populează sfera semantică a lui „Erlebnis"[121], iar fundalul panteist este mereu prezent cu claritate. Orice act rămâne – ca un moment de viaţă – veşnic legat de infinitatea vieţii care se manifestă în el. Tot ce este finit e expresie, întruchipare a infinitului.

Vom găsi, într-adevăr, în biografia lui Schleiermacher, în cadrul descrierii contemplării religioase, o utilizare deosebit de pregnantă a cuvântului „Erlebnis" care îi conturează deja conţinutul conceptual: „Fiecare dintre experienţele (*Erlebnisse*) sale, existente pentru sine, o imagine a universului desprinsă din contextul explicativ"[122]

γ) *Conceptul de „trăire"*

Dacă vom examina acum – în continuarea istoriei lexicale a lui „Erlebnis" – istoria sa conceptuală vom putea reţine din cele prezentate anterior faptul că conceptul de „Erlebnis" al lui Dilthey conţine evident ambele elemente: trăirea şi, mai mult de atât, rezultatul ei. Acest lucru nu este, de bună seamă, întâmplător, ci constituie mai curând o consecinţă a propriei sale situări mediane între speculaţie şi empirie asupra căreia va trebui să revenim. Având în vedere că el este preocupat de legitimarea epistemologică a ştiinţelor spiritului, gândirea sa este dominată de motivul a ceea ce este *dat* în mod real (*das wahrhaft Gegebene*). Este vorba, aşadar, despre un motiv epistemologic sau, mai bine zis, un motiv al epistemologiei înseşi, care îi motivează elaborările conceptuale şi care corespunde primatului lingvistic pe care l-am urmărit mai sus. Aşa cum apatia şi setea de senzaţii – rezultate ale suferinţei cauzată de aparatura complicată a unei civilizaţii remodelată de revoluţia industrială – au provocat emergenţa cuvântului „Erlebnis" în limbajul uzual, noua distanţă în care se plasează conştiinţa istorică faţă de tradiţie dirijează conceptul

---

[120] Vezi, de exemplu, surpriza lui Rothacker legată de critica lui Heidegger – concentrată în întregime asupra implicaţiilor conceptuale ale cartezianismului – la adresa lui „Erleben": *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, 1954, p. 431.

[121] Act de viaţă, act al existenţei comune, moment, sentiment propriu, senzaţie, influenţare, emoţie ca autodeterminare liberă a sufletului, interioritatea originară, tulburare etc.

[122] Dilthey, *Das Leben Schleiermachers*[2], p. 341. În mod semnificativ însă, lecţiunea „Erlebnisse" (pe care o consider cea corectă) constituie o corectură a celei de-a doua ediţii (1922, îngrijită de Mulert) pentru forma „Ergebnisse" (*rezultate*) din versiunea iniţială din 1870 ([1], 305). Dacă ediţia I conţine aici o greşeală de tipar, atunci ea ilustrează proximitatea de sens pe care am constatat-o mai sus între „Erlebnis" şi „Ergebnis". Un alt exemplu poate să clarifice acest lucru. Iată ce se poate citi la Hotho (în *Vorstudien für Leben und Kunst*, 1835): „Cu toate acestea, un asemenea tip de imaginaţie se sprijină mai mult pe amintirea unor stări trăite (*erlebte*), a unor experienţe parcurse şi nu este ea însăşi productivă. Amintirea conservă şi reînnoieşte individualitatea şi forma exterioară a consumării unor asemenea rezultate (*Ergebnisse*) împreună cu toate circumstanţele şi nu permite afirmarea aparte a generalului." Nici un cititor nu ar fi surprins de un text în care ar apărea „Erlebnisse" în loc de „Ergebnisse" [În ultima sa introducere la biografia lui Schleiermacher, Dilthey foloseşte adesea „Erlebnis". Vezi *Ges. Schriften*, Bd. 13, 1, pp. XXXV-XLV]

trăirii în funcţia sa epistemologică. Acest lucru caracterizează evoluţia ştiinţelor spiritului în secolul al XIX-lea, şi anume în sensul că acestea nu recunosc ştiinţele naturii doar drept un model formal, ci dezvoltă acelaşi patos al experimentării şi cercetării, motivate de acelaşi element din care se hrănesc ştiinţele moderne ale naturii. Dacă rezerva pe care epoca mecanicii a resimţit-o, probabil, faţă de natură ca lume naturală şi-a găsit expresia epistemologică în conceptul conştiinţei de sine şi în regula certitudinii a „percepţiei clare şi distincte" dezvoltată la rangul de metodă, ştiinţele spiritului ale secolului al XIX-lea resimţeau o rezervă similară faţă de lumea istorică. Creaţiile spirituale ale trecutului, din domeniul artei şi istoriei, nu mai aparţin conţinutului firesc al prezentului, ci sunt obiecte destinate cercetării, date de la care este posibilă o actualizare a trecutului. Astfel, conceptul datului este cel care călăuzeşte accepţiunea diltheyană a conceptului de „Erlebnis".

Căci datele din domeniul ştiinţelor spiritului au o natură specială şi acest lucru doreşte să-l formuleze Dilthey prin termenul des „Erlebnis". Pornind de la distincţia carteziană a *res cogitans*, el defineşte conceptul de „Erlebnis" prin reflexivitate, prin conştienţă şi încearcă să legitimeze epistemologic cunoaşterea universului istoric, pornind de la această modalitate specială a faptului de a fi dat (*Gegebenheit*). Datele primare, asupra cărora revine interpretarea obiectelor istorice, nu sunt date experimentale şi măsurabile, ci unităţi de sens. Iată ce vrea să comunice conceptul de „Erlebnis": formaţiunile de sens pe care le întâlnim în ştiinţele spiritului, oricât ni s-ar înfăţişa de străine şi ininteligibile, pot fi reduse la unităţile ultime a ceea ce este dat în conştiinţă şi care nu mai conţin, la rândul lor, nimic străin, obiectual sau care să necesite o interpretare. Sunt unităţi ale trăirii care sunt ele însele unităţi de sens.

Vom vedea că pentru gândirea lui Dilthey este esenţial faptul că unitatea ultimă a conştiinţei nu este numită *sensation* sau „Empfindung" (*senzaţie, sentiment*), aşa cum era firesc în kantianism şi încă în epistemologia pozitivistă a secolului al XIX-lea până la Ernst Mach; Dilthey foloseşte termenul de „Erlebnis". El limitează astfel idealul constructiv al unei edificări a cunoaşterii pornind de la atomi ai senzaţiei (*Empfindungsatome*) şi le opune o variantă mai bine precizată a conceptului de dat. Unitatea de trăire (şi nu elementele psihice prin care ea poate fi analizată) reprezintă unitatea veritabilă a datului. Iată cum în epistemologia ştiinţelor spiritului se afirmă un concept al vieţii ce limitează modelul mecanicist.

Acest concept al vieţii este gândit teleologic: viaţa este pentru Dilthey productivitate pură. Prin obiectivarea vieţii în constructe de sens, întreaga comprehensiune a sensului reprezintă „o retălmăcire a obiectivaţiilor vieţii în vitalitatea spirituală din care au izvorât". Conceptul de trăire constituie astfel fundamentul epistemologic pentru întreaga cunoaştere a obiectivului.

De o universalitate similară dispune funcţia epistemologică pe care o are conceptul de trăire în fenomenologia lui Husserl. În cea de-a 5-a Cercetare logică (în capitolul 2) se distinge în mod explicit conceptul fenomenologic de trăire de cel uzual. Unitatea de trăire nu este înţeleasă ca o componentă a fluxului real al trăirilor conştiinţei unui eu, ci ca o relaţie intensională. Unitatea de sens „trăire" este şi aici una teleologică. Există doar trăiri în măsura în care ceva este trăit şi vizat în ele. Deşi Husserl recunoaşte şi existenţa unor trăiri neintenţionale, acestea sunt absorbite ca elemente materiale în unitatea de sens a trăirilor intenţionale. Din acest punct de vedere conceptul de trăire devine la Husserl titulatura cuprinzătoare a tuturor actelor de conştiinţă a căror constituţie esenţială este intenţionalitatea[123]

[123] Vezi E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II, p. 365 Anm. ; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, p. 65.

Astfel conceptul de „Erlebnis“ se dovedeşte a fi, atât la Dilthey, cât şi la Husserl, atât în filozofia vieţii, cât şi în fenomenologie, mai întâi unul pur epistemologic. El este utilizat la aceştia în semnificaţia sa teleologică, dar nu este definit conceptual. Faptul că ceea ce se manifestă în trăire este viaţă înseamnă doar că este elementul ultim la care revenim. Perspectiva etimologică oferea o anumită legitimitate acestei fixări conceptuale a termenului din perspectiva performanţei sale. Căci, aşa cum am văzut, formei „Erlebnis“ îi revine o semnificaţie condensantă, intensificatoare. Dacă ceva este numit sau valorizat drept „trăire“, atunci acest lucru este comprimat prin semnificaţia sa devenind unitatea unei totalităţi de sens. Ceea ce trece drept trăire este desprins de alte trăiri – în care se trăieşte altceva – precum şi de restul cursului vieţii în care nu se trăieşte „nimic“. Ceea ce este considerat a fi o trăire nu mai este un element ce curge purtat de fluxul vieţii conştiinţei, el este înţeles ca unitate şi dobândeşte astfel o nouă modalitate de a fi una. În această privinţă este de înţeles faptul că acest cuvânt apare în texte de tip biografic şi că se trage, până la urmă, din practica autobiografică. Ceea ce poate fi numit trăire se constituie în amintire. Ne referim aici la acel conţinut de sens durabil de care dispune o experienţă pentru cel care a avut o trăire. Acesta este elementul care legitimează discursurile despre trăirea intenţională şi structura teleologică a conştiinţei. Pe de altă parte însă, conceptul de „Erlebnis“ conţine şi opoziţia vieţii faţă de concept. Trăirea are o nemijlocire accentuată care se sustrage oricărei vizări referitoare la semnificaţia sa. Tot ce este trăit este trăit-de-sine, iar acest lucru contribuie la semnificaţia sa, potrivit căreia aparţine unităţii acestui sine, conţinând astfel o raportare inconfundabilă şi de neînlocuit faţă de întregul acestei vieţi anume. Drept urmare nu se dizolvă în mod esenţial în ceea ce este comunicabil despre el şi în ceea ce poate fi reţinut drept semnificaţie a sa. Reflecţia autobiografică sau biografică în care este determinat conţinutul său de sens rămâne sudată cu întregul dinamicii vieţii şi o însoţeşte permanent mai departe. Faptul că este atât de determinantă încât nu îi putem face faţă constituie de-a dreptul modalitatea de a fi a trăirii. Iată ce spune Nietzsche: „În cazul oamenilor profunzi toate trăirile dăinuie îndelung“[124] Ceea ce vrea să spună este că nu vor fi rapid uitate. Prelucrarea lor constituie un proces îndelungat şi tocmai în acest lucru rezidă fiinţa lor propriu-zisă şi importanţa lor şi nu doar în conţinutul perceput iniţial ca atare. Ceea ce numim emfatic o trăire se referă, prin urmare, la ceva inubliabil şi de neînlocuit, care este în principiu inepuizabil pentru determinarea comprehensivă (*begreifend*) a semnificaţiei sale[125]

Din perspectivă filozofică, această ambivalenţă pe care am surprins-o în conceptul de „Erlebnis“ semnifică faptul că acest concept nu este epuizat de către rolul destinat lui, acela de a fi un dat ultim şi un fundament al oricărei cunoaşteri. Mai rezidă ceva cu totul diferit în conceptul de „Erlebnis“, ceva care reclamă recunoaşterea sa şi indică o problematică nerezolvată: raportarea sa interioară la viaţă[126]

Au existat înainte de toate două orientări pornind de la care a fost reafirmată această temă vastă care vizează relaţia dintre viaţă şi trăire şi vom vedea mai târziu modul în care atât Dilthey, cât mai ales Husserl s-au complicat în problematica de faţă. Există, pe de o

[124] *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Bd. XIV, p. 50.

[125] Vezi Dilthey, VII, p. 29 sq.

[126] Dilthey va restrânge ulterior din acest motiv definiţia lui „Erlebnis“: „*Erlebnis* este un mod de fiinţare calitativ = o realitate ce nu poate fi definită prin conştienţă (*Innesein*), ci coboară până în zona în care ceva este deţinut nediferenţiat“ (VII, 230). Deşi nu înţelege cu adevărat cât de insuficient este reperul subiectivităţii, este conştient de acest lucru sub forma unei formule lingvistice dubitative: „se poate spune: este deţinut?“

parte, importanţa fundamentală a criticii kantiene a oricărei psihologii substanţialiste şi, în replică, cea a unităţii transcendentale a conştiinţei de sine, a unităţii sintetice a apercepţiei. Acestei critici a psihologiei raţionaliste i-a putut fi asociată ideea unei psihologii potrivit unei metode critice, precum cea întreprinsă încă în 1888[127] de Paul Natorp şi pe care Richard Hönigswald a întemeiat apoi conceptul de psihologie a gândirii (*Denkpsychologie*)[128]. Natorp a denumit obiectul psihologiei critice prin conceptul de conştienţă (*Bewußtheit*), care exprimă nemijlocirea actului trăirii, şi a elaborat metoda unei subiectivări universale ca modalitate de cercetare a psihologiei reconstructive. Natorp şi-a consolidat şi dezvoltat ulterior teoria fundamentală printr-o critică riguroasă a elaborărilor conceptuale ale cercetării psihologice contemporane. Ideea centrală, conform căreia concreteţea trăirii originare (*Urerlebnis*), adică totalitatea conştiinţei, formează o unitate nedivizată care se diferenţiază şi este determinată abia prin metoda obiectivatoare a cunoaşterii, exista în mod ferm încă din 1888. „Însă conştiinţa înseamnă viaţă, adică o corelaţie continuă." Acest lucru se manifestă în special în raportul dintre conştiinţă şi timp: „Dată nu este conştiinţa ca proces în timp, ci timpul ca formă a conştiinţei"[129]

În acelaşi an 1888, în care Natorp înfrunta astfel psihologia dominantă, apare prima carte a lui Henri Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, un atac critic împotriva psihofizicii contemporane în care se accentua, cu aceeaşi hotărâre ca şi la Natorp, conceptul vieţii în faţa tendinţei obiectivatoare şi mai ales spaţializatoare a conceptualizărilor psihologice. Aici se găsesc afirmaţii similare celor ale lui Natorp despre „conştiinţă" şi concretizarea ei nefragmentată. În legătură cu acest lucru Bergson a consacrat termenul devenit faimos de *durée*, care afirmă continuitatea absolută a psihismului. Bergson o concepe pe aceasta ca o *organisation*, cu alte cuvinte o defineşte din perspectiva modului de a fi al viului (*être vivant*) în care fiecare element este reprezentativ pentru întreg (*représentatif du tout*). El compară întrepătrunderea lăuntrică a tuturor elementelor în conştiinţă cu modul în care se întrepătrund toate notele în ascultarea unei melodii. Bergson apără la rândul său elementul anticartezian al conceptului de viaţă împotriva ştiinţelor obiectivatoare[130]

Dacă vom examina determinarea mai exactă a ceea ce aici se numeşte *viaţă* şi componenta sa eficientă în conceptul de „Erlebnis", vom vedea că raportul dintre viaţă şi „trăire" nu este cel dintre general şi particular. Unitatea trăirii determinată de conţinutul ei intenţional se află mai curând în relaţie nemijlocită cu întregul, iar conceptul de corelaţie folosit de Natorp, expresia relaţiei „organice" între parte şi întreg care se produce aici. În special Georg Simmel a fost cel care a analizat sub acest aspect conceptul vieţii ca „expansiune a vieţii dincolo de sine însăşi"[131]

Reprezentarea întregului în trăirea fulgurantă depăşeşte în mod evident faptul definirii acesteia prin obiectul său. Orice trăire este, citându-l pe Schleiermacher, „un moment al vieţii infinite"[132]. Georg Simmel, care nu a însoţit doar ascensiunea cuvântului „Erlebnis"

---

[127] *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 1912 (Neubearbeitung).

[128] *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, 1921, 2. Auflage, 1925.

[129] *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, p. 32.

[130] H. Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, p. 76 sq.

[131] Georg Simmel, *Lebensanschauung*, 2. Auflage, 1922, p. 13. Vom vedea că Heidegger este cel care face pasul decisiv care a conferit gravitate ontologică circumscrierii dialectice a conceptului de viaţă (vezi p. 247 sq.).

[132] F. Schleiermacher, *Über die Religion*, Secţiunea a II-a.

la rangul de termen la modă, ci este în bună parte responsabil pentru acest lucru, vede elementul specific al conceptului de trăire tocmai în faptul că „obiectivul devine nu doar imagine şi reprezentare, ca în cazul cunoaşterii, ci se transformă în momente ale procesului însuşi al vieţii“[133]. El trimite la un moment dat la faptul că orice trăire are ceva din trăsăturile unei aventuri[134] Ce este însă o aventură? Aventura nu este nicidecum doar un episod. Episoadele sunt detalii înşiruite fără o coerenţă interioară şi sunt lipsite din acest motiv de o semnificaţie durabilă, tocmai fiindcă sunt simple episoade. Aventura, dimpotrivă, deşi întrerupe cursul firesc al lucrurilor, se raportează pozitiv şi semnificativ la înlănţuirea pe care o întrerupe. Aventura ne face să percepem viaţa în întregime, în vastitatea şi forţa ei. Iată în ce constă forţa de seducţie a aventurii. Ea dispensează de condiţionările şi reglementările vieţii obişnuite. Îndrăzneşte să pătrundă în necunoscut. În acelaşi timp, însă, aventura este conştientă de caracterul ei singular care-i revine în această calitate şi rămâne astfel legată de revenirea firescului în care aventura nu se poate transfera. Ea este, prin urmare, „absolvită“, asemenea unei probe, unui examen din care ieşim îmbogăţiţi şi maturizaţi.

Ceva din acest lucru îi revine, într-adevăr, fiecărei trăiri. Fiecare trăire este extrasă din continuitatea vieţii şi, în acelaşi timp, pusă în relaţie cu totalitatea propriei vieţi. Nu doar fiindcă ea este vie ca trăire numai cât timp nu este cu totul asimilată coerenţei propriei conştiinţe de viaţă. Chiar şi modul în care ea este „anulată“ prin travaliul de asimilare în întregul conştiinţei de viaţă depăşeşte orice „semnificaţie“ despre care credem că suntem conştienţi. Fiind situată înlăuntrul totalităţii vieţii, întregul este prezent şi în ea.

Devine astfel evidentă, la capătul acestei analize conceptuale a lui „Erlebnis“, afinitatea ce există între structura trăirii şi felul de a fi al esteticii. Trăirea estetică nu mai este un tip de trăire printre altele, ci reprezintă însuşi tipul esenţial al trăirii în general. Aşa cum opera de artă ca atare constituie un univers în sine, trăirea estetică se sustrage la rândul ei, ca trăire, oricăror înlănţuiri ale realităţii. Pare să fie însăşi menirea operei de artă aceea de a deveni trăire estetică, ceea ce înseamnă, însă, smulgerea dintr-o dată a subiectului trăirii din înlănţuirea vieţii sale prin forţa operei de artă şi, totodată, reconectarea acestuia la totalitatea existenţei sale. În experienţa artistică este prezentă o bogăţie de sens ce nu aparţine doar unui conţinut sau unui obiect anume, ci reprezintă, mai curând, totalitatea de sens (*das Sinnganze*) a vieţii. O trăire estetică conţine întotdeauna experienţa unei totalităţi infinite. Semnificaţia ei este una infinită tocmai pentru că nu se asociază cu altele formând o desfăşurare deschisă a experienţelor, ci reprezintă nemijlocit totalitatea.

În măsura în care trăirea estetică întruchipează, după cum am spus mai sus, în mod exemplar conţinutul conceptului de „Erlebnis“, este de înţeles faptul că acest concept al trăirii devine determinant pentru fundamentarea punctului de vedere al artei. Opera de artă este înţeleasă ca desăvârşire a reprezentării simbolice a vieţii, către care se îndreaptă deja fiecare trăire. Iată de ce este ea însăşi evidenţiată ca obiect al actului de trăire estetic. Consecinţa acestui lucru pentru estetică este că aşa-numita *Erlebniskunst* (*artă a trăirii*) apare drept arta propriu-zisă.

c) Limita artei trăirii. Reabilitarea alegoriei

Conceptul de *Erlebniskunst* conţine o ambiguitate semnificativă. *Erlebniskunst* se referă, probabil, iniţial la faptul că arta provine *din* trăire şi este expresia trăirii. Într-un sens derivat conceptul este folosit, însă, şi pentru a denumi o artă destinată *pentru* trăirea

---

133 Georg Simmel, *Brücke und Tür*, ed. Landmann, 1957, p. 8.

134 Vezi Simmel, *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, 1911, pp. 11-28.

estetică. Între cele două există, de bună seamă, o conexiune. Un lucru a cărui raţiune de a fi este să fie expresia unei trăiri nu poate fi aprehendat în semnificaţia sa decât printr-o trăire.

Termenul *Erlebniskunst* este, ca întotdeauna în astfel de cazuri, marcat de experienţa limitei impuse pretenţiilor acestuia. Doar dacă nu este de la sine înţeles că o operă de artă constituie convertirea unor trăiri şi dacă nu se mai înţelege de la sine că o asemenea convertire se datorează trăirii unei inspiraţii geniale ce creează cu o siguranţă somnambulică opera care devine la rându-i o trăire a celui care o recepteazā, doar atunci devenim conştienţi de conturul conceptului de *Erlebniskunst*. Secolul lui Goethe este cel care se caracterizează prin firescul acestor presupoziţii, un secol ce constituie o întreagă eră, o epocă. Suntem capabili să îl privim în limitele sale şi să-l desemnăm printr-un concept doar pentru că îl considerăm încheiat şi suntem capabili să privim dincolo de limitele sale.

Devenim treptat conştienţi de faptul că această eră constituie doar un episod în întregul istoriei artei şi literaturii. Extraordinarele cercetări medievale de estetică literară sintetizate de Ernst Robert Curtius ne oferă o bună imagine a acestui lucru[135]. Dacă vom începe să privim dincolo de limitele acestei *Erlebniskunst* şi să luăm în considerare alte criterii, se vor deschide noi şi vaste spaţii în arta occidentală, care fusese dominată din antichitate până în epoca barocului de cu totul alte criterii decât cel al trăirii, iar perspectiva asupra unor universuri artistice cu totul străine se va elibera de asemenea.

Desigur că toate acestea pot deveni o „trăire" pentru noi. Această percepere de sine (*Selbstauffassung*) estetică e mereu disponibilă. Dar nu vom putea să ne înşelăm în privinţa faptului că opera de artă însăşi, care devine în felul acesta o trăire a noastră, nu a fost concepută pentru o astfel de sesizare. Conceptele noastre axiologice privitoare la geniu şi trăire sunt în acest caz inadecvate. Putem să apelăm la cu totul alte criterii şi să afirmăm, de exemplu, că nu autenticitatea trăirii sau intensitatea expresiei sale definesc opera de artă, ci înlănţuirea ingenioasă a unor forme şi moduri de rostire consacrate. Această opoziţie a criteriilor este valabilă în cazul tuturor formelor artistice, dar se distinge în mod special în cazul artelor limbajului[136] Încă din secolul al XVII-lea, poezia şi retorica se alăturau într-o manieră surprinzătoare pentru conştiinţa modernă. Kant vede în ambele „un joc liber al imaginaţiei şi o funcţie a intelectului"[137]. Deşi intervine o „funcţie", el le numeşte arte frumoase şi „libere" în măsura în care armonia celor două facultăţi de cunoaştere, a sensibilităţii şi a intelectului, se realizează neintenţionat în ambele. Criteriul faptului de a fi fost trăit şi al inspiraţiei geniale a fost nevoit să afirme în faţa acestei tradiţii un concept cu totul diferit al artei „libere", pe care poezia îl poate satisface în măsura în care elimină tot ce este ocazional şi cade întru totul în afara retoricii.

Deprecierea retoricii în secolul al XIX-lea constituie, prin urmare, consecinţa necesară a aplicării teoriei despre producţia inconştientă a geniului. Vom urmări acest proces apelând la un exemplu precis, şi anume cel al conceptelor de *simbol* şi *alegorie*, al căror raport intern se modifică în cursul epocii moderne.

Nici măcar cercetătorii interesaţi de probleme etimologice nu acordă adesea o atenţie suficientă faptului că opoziţia artistică pe care o considerăm de la sine înţeleasă între *simbol* şi *alegorie* constituie rezultatul evoluţiei filozofice din ultimele două secole, iar originile acesteia anunţau atât de puţin, încât mai importantă devine întrebarea cum de s-a ajuns la

---

[135] E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948.

[136] Vezi şi opoziţia dintre limbajul metaforic şi cel uzual de la care pleacă Paul Böckmann în lucrarea sa *Formgeschichte der deutschen Dichtung*.

[137] *Kritik der Urteilskraft*, § 51.

necesitatea unei astfel de distincții și opoziții. Nu se poate ignora faptul că Winckelmann, a cărui influență asupra filozofiei istoriei și esteticii epocii era determinantă, folosește aceste conceptele ca sinonime, lucru valabil pentru toate textele de estetică literară din secolul al XVIII-lea. Ambele semnificații lexicale au, într-adevăr, la origine un element comun: ambele expresii desemnează ceva al cărui sens nu rezidă în aspectualitatea sa, în contemplarea, respectiv în litera sa, ci într-o semnificație situată dincolo de acesta. Faptul că ceva poate sta în acest fel pentru altceva constituie trăsătura lor comună. O asemenea corelație semnificativă, prin care ceva nesenzorial devine sensibil, se regăsește atât în domeniul poeziei și al artelor plastice, cât și în zona religios- sacramentalului.

Ar trebui dedicată o analiză mai atentă măsurii în care accepțiunea antică a termenilor de simbol și alegorie a pregătit terenul opoziției de mai târziu familiară nouă. Putem trasa aici doar câteva linii generale. Bineînțeles că, inițial, cele două cuvinte nu au nimic de a face unul cu celălalt. Alegoria aparține inițial sferei rostirii, a logosului, și este prin urmare o figură retorică, respectiv hermeneutică. În locul elementului la care se referă enunțul se vorbește despre un altul, mai palpabil, dar în așa fel încât acesta din urmă să permită înțelegerea celuilalt[138] Dimpotrivă, simbolul nu se limitează la sfera logosului. Căci simbolul nu se raportează prin semnificația sa la o altă semnificație; existența sa proprie vădită are „semnificație". În calitate de lucru expus el este acel ceva pe baza căruia recunoaștem altceva. Cum ar fi *tessera hospitalis* și altele asemenea. Un „simbol" este în mod vădit ceea ce nu are valoare doar prin conținutul său, ci prin exponabilitatea sa, deci un document[139] cu ajutorul căruia se recunosc membrii unei comunități. Indiferent dacă apare ca simbol religios sau într-o formă profană, ca semn distinctiv, legitimație sau parolă, în fiecare din aceste cazuri sensul lui *symbolon* se întemeiază pe prezența sa și dobândește prin actualitatea arătării sau rostirii sale o funcție reprezentativă.

Deși ambele concepte, alegoria și simbolul, aparțin unor sfere diferite, ele se înrudesc nu doar prin structura lor comună a reprezentării a ceva prin altceva, ci și prin faptul că ambele își găsesc aplicarea privilegiată în domeniul religios. Alegoria se naște din nevoia teologică de a elimina din tradiția religioasă scandalosul – cum se întâmplă la Homer – pentru a recunoaște înapoia acestuia adevăruri valide. Ea dobândește o funcție similară în practica retorică peste tot unde circumscrierea și exprimarea indirectă pare a fi mai potrivită. Conceptul de simbol (consemnat pentru prima oară la Crisip cu sensul de alegorie[140]) alunecă în proximitatea acestui concept retorico-hermeneutic al alegoriei înainte de toate prin reformularea creștină a neoplatonismului. Dionisie Pseudo-Aeropagitul argumentează chiar la începutul principalei sale lucrări necesitatea de a proceda simbolic (*symbolikōs*), pornind de la inadecvarea existenței suprasensibile a lui Dumnezeu cu spiritul nostru acomodat cu sensibilul. *Symbolon* primește aici o funcție anagogică[141]; el conduce către cunoașterea divinului – tot astfel cum exprimarea alegorică ne conduce către un sens „superior". Metoda alegorică a interpretării și metoda simbolică a cunoașterii au același temei de necesitate: cunoașterea divinului este imposibilă în alt fel decât pornind de la sensibil.

Însă în conceptul de simbol rezonează un fundal metafizic ce scapă în totalitate uzului retoric al alegoriei. E posibil ca, pornind de la sensibil, să fim conduși către divin. Căci sensibilul nu este simplă nimicnicie și beznă, ci emanație și răsfrângere a adevărului.

---

[138] ἀλληγορία înlocuiește ceea ce fusese inițial ὑπόνοια: *Plut. de. aud. poet.*, 19e.

[139] Las aici în afara discuției dacă semnificația lui σύμβολον înțeles ca și „contract" se sprijină pe caracterul de „învoială" sau pe documentarea acesteia.

[140] *St. Vet. Fragm.* II, 257 sq.

[141] συμβολικῶς καὶ ἀναγωγικῶς, *de Coel. Hier.* I, 2.

Conceptul modern de simbol nu poate fi înţeles fără această funcţie gnostică a sa şi fără fundalul metafizic al acesteia. Cuvântul „simbol" poate avansa plecând de la accepţiunea sa originară ca document, semn de recunoaştere, legitimaţie, la accepţiunea filozofică de semn misterios şi poate fi asociat hieroglifelor a căror descifrare îi reuşeşte doar celui iniţiat, pentru că simbolul nu reprezintă un mod arbitrar de selecţie a semnificantului sau de instituire semnică (*Zeichenstiftung*), ci presupune o conexiune metafizică între vizibil şi invizibil. Inseparabilitatea intuirii vizibile şi a sensului invizibil, această „co-incidenţă" a două sfere, stă la baza tuturor formelor de cult religios. În acelaşi fel devine evidentă cotitura către dimensiunea estetică. Simbolicul desemnează, după Solger[142], „o existenţă în care ideea este recunoscută într-un mod oarecare", deci o unitate intimă între ideal şi manifestare specifică operei de artă. Alegoricul permite, dimpotrivă, naşterea unei astfel de unităţi semnificative doar printr-un act deictic ce trimite către altceva.

Cu toate acestea, conceptul de alegorie a suferit la rândul său o extindere semnificativă, dacă ne gândim că alegoria nu desemnează doar figura de stil şi sensul interpretativ (*sensus allegoricus*), ci şi prezentările plastice corespunzătoare ale unor concepte abstracte în artă. Este evident că aici conceptele retoricii şi ale poeticii servesc drept model şi pentru conceptualizările estetice în domeniul artei plastice[143]. Referinţa retorică a conceptului de alegorie rămâne eficientă pentru această evoluţie semantică în măsura în care alegoria nu presupune propriu-zis o înrudire metafizică originară, precum cea pretinsă de simbol, ci mai curând doar o atribuire instituită prin convenţie şi fixare dogmatică ce permite utilizarea unor prezentări plastice pentru ceva nonfigurativ.

Iată cum s-ar putea rezuma tendinţele semantice care conduc la sfârşitul secolului al XVIII-lea la opunerea simbolului şi simbolicului, drept ceea ce semnifică lăuntric şi în mod esenţial, alegoriei, drept ceea ce semnifică în mod exterior şi artificial. Simbolul este simultaneitate a sensibilului şi nonsensibilului, iar alegoria raportarea semnificativă a sensibilului la asensibil.

Această diferenţă semantică devine o opoziţie axiologică sub influenţa conceptului de geniu şi a subiectivării „expresiei". Simbolul, elementul inepuizabil datorită indeterminării interpretării sale, se opune prin excludere – în mod similar opoziţiei dintre artă şi non-artă (*Unkunst*) – alegoriei plasate într-un raport de semnificaţie mai precis în care se epuizează. Tocmai indeterminarea semnificaţiei sale este ceea ce permite ascensiunea glorioasă a termenului şi *conceptului simbolicului* în momentul sucombării esteticii raţionaliste a epocii

---

142 *Vorlesungen über Ästhetik*, ediţia Heyse, 1829, p. 127.

143 Ar fi utilă o cercetare a momentului în care a avut loc transferarea cuvântului alegorie din sfera limbajului în cea a artelor plastice. Abia ca efect al emblematicii? (vezi P. Mesnard, „Symbolisme et Humanisme", în: *Umanesimo e Simbolismo*, ed. Castelli, 1958.) În secolul al XVIII-lea, de câte ori se vorbeşte despre alegorie, se trimite, invers, în primul rând la artele plastice, iar eliberarea poeziei de alegorie, cum a fost ea reprezentată de Lessing, priveşte în primul rând eliberarea ei de modelul artelor plastice. De altfel, atitudinea favorabilă a lui Winckelmann faţă de conceptul de alegorie nu corespunde deloc gustului dominant în epocă şi nici opiniilor teoreticienilor contemporani lui, cum ar fi Dubos şi Algarotti. El pare să fie influenţat mai mult de Wolff-Baumgarten, atunci când cere ca pensula pictorului „să fie înmuiată în intelect". Astfel el nu respinge alegoria în general, ci se revendică de la antichitatea clasică pentru a devaloriza alegoriile mai noi în comparaţie cu aceasta. Exemplul lui Justis (I, 430 sq.) demonstrează cât de injustă este asocierea lui Winckelmann cu defăimarea generală a alegoriei în secolul al XIX-lea – precum şi modul firesc în care i se opune acesteia conceptul simbolicului.

Luminilor în fața filozofiei critice și a esteticii geniului. Această conexiune merită să fie evocată mai în detaliu.

Decisivă s-a dovedit a fi analiza logică oferită de Kant în § 59 al *Criticii facultății de judecare*, în centrul căreia se află tocmai acest punct. Kant distinge întruchiparea simbolică de cea schematică. Aceasta este întruchipare (și nu doar o simplă desemnare ca în așa-numitul „simbolism" logic), dar întruchiparea simbolică nu înfățișează direct un concept (așa cum o face schematismul transcendental în filozofia lui Kant), ci în mod indirect, astfel încât „expresia conține nu schema propriu-zisă pentru un concept, ci doar simbolul pentru reflecție". Acest concept al întruchipării simbolice este unul dintre cele mai strălucite rezultate ale gândirii kantiene. Kant satisface astfel adevărul teologic, care și-a conferit propria formă scolastică prin ideea unei analogia entis și îl izolează pe Dumnezeu de conceptele omenești. Dincolo de aceasta el descoperă – indicând în mod explicit că această „funcție" „ar merita să fie cercetată mai profund" – modul simbolic de funcționare al limbii (metaforica ei permanentă) și utilizează, în cele din urmă, conceptul de analogie mai ales pentru a caracteriza raportul dintre frumos și binele moral, care nu poate fi nici unul de subordonare, dar nici de egalitate. „ Frumosul este simbolul binelui moral"; în această formulă în mod egal precautăși pregnantă, Kant reunește revendicarea libertății reflexive totale a facultății de judecare estetice cu semnificația sa umană – un gând ce a avut consecințe istorice dintre cele mai importante. Urmașul său în această privință a fost Schiller[144]. Atunci când acesta întemeiază ideea unei educații estetice a umanității pe analogia dintre frumos și moralitate, formulată de Kant, el nu face altceva decât să urmeze o indicație explicită a lui Kant: „gustul face posibilă trecerea de la atracția sensibilă la interesul moral habitual fără un salt prea violent"[145]

Întrebarea ce se pune acum este cum a devenit conceptul de simbol, înțeles astfel într-un mod familiar nouă, termenul antonim al alegoriei. Nu vom găsi nimic referitor la acest lucru la Schiller, deși el împărtășește critica alegoriei reci și artificiale formulată de Klopstock, Lessing, tânărul Goethe, Karl Philipp Moritz și alții împotriva lui Winckelmann[146]. Abia în corespondența purtată de Goethe și Schiller poate fi remarcată schițarea noii utilizări a conceptului de simbol. În cunoscuta scrisoare din 17. 08. 1897 Goethe descrie

[144] El spune, de exemplu, în *Anmut und Würde* că obiectul frumos ar servi ca „simbol" pentru o idee (*Werke*, ed. Güntter u. Witkowski, 1910 sq., Teil 17, p. 322).

[145] Kant, *Kritik der Urteilskraft*³, p. 260.

[146] Cercetările atente ale exegezei goetheene privind utilizarea lui „simbol" în opera lui Goethe (Curt Miller, *Die geschichtlichen Voraussetzungen des Symbolbegriffs in Goethes Kunstanschauung*, 1933) arată cât de importantă era pentru contemporani disputa cu estetica-alegorică a lui Winckelmann și importanța dobândită de viziunea goetheană despre artă. În ediția operelor lui Winckelmann, Fernow (I, 219) și Heinrich Meyer (II, 675 sq.) subînțeleg ca un lucru de la sine înțeles conceptul de simbol elaborat de clasicismul de la Weimar. Oricât de rapid s-ar fi impus aici terminologia lui Goethe și Schiller, cuvântul pare să nu fi dispus înaintea lui Goethe de o semnificație estetică. Contribuția lui Goethe la consacrarea conceptului de simbol se trage de bună seamă de altundeva, și anume din hermeneutica și doctrina despre sacramente a protestantismului, conform ipotezei plauzibile a lui Looff (*Der Symbolbegriff*, p. 195), care trimite la rândul său la Gerhard. O descriere deosebit de bună în acest sens ne-o oferă Karl Philipp Moritz. Deși concepția sa despre artă este impregnată de spiritul goethean, el scrie totuși în critica alegoriei că aceasta „se apropie de simplul simbol în cazul căruia frumusețea nu mai este esențială" (apud Müller, p. 201). [Un material bogat referitor la acest subiect poate fi găsit între timp în antologia coordonată de W. Haug, *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel*, 1978, Stuttgart (Metzler) 1979.]

dispoziția sentimentală pe care i-au provocat-o impresiile din Frankfurt și spune, referindu-se la obiectele ce pot provoca un asemenea efect, „că ele sunt, de fapt, simbolice, adică, iar asta nici nu mai trebuie să o spun, ele constituie cazuri eminente ce apar într-o diversitate caracteristică ca reprezentante ale multor altora și închid în sine o anumită totalitate...". El accentuează această experiență pentru că ea este chemată să-l ajute să se sustragă „înmiitei hidre a empiriei". Schiller îl întărește în opinia sa și consideră că această sensibilitate sentimentală concordă cu „ceea ce am convenit împreună despre acest lucru". Însă în cazul lui Goethe este evident că el vorbește *nu atât despre o experiență estetică, cât despre una a realității* pentru care apelează, folosind după câte se pare terminologia protestantă, la conceptul de simbolic.

Schiller aduce obiecțiile sale idealiste împotriva unei asemenea concepții a simbolicii realității și deplasează astfel semnificația lui „simbol" în direcția esteticului. În mod similar, Meyer preia această aplicație estetică a conceptului de simbol pentru a delimita adevărata operă de artă de alegorie. Însă pentru Goethe însuși opoziția ce ține de teoria artei dintre simbol și alegorie rămâne doar o manifestare particulară a orientării generale către elementul semnificativ pe care îl caută în toate fenomenele. De exemplu, el aplică conceptul de simbol asupra culorilor, căci și aici „raportul adevărat ar exprima în același timp semnificația". Dar aici transpare recursul la tradiționala schemă hermeneutică *allegorice, symbolice, mystice*[147], până în momentul în care va formula în cele din urmă termenul atât de caracteristic pentru el: „Tot ce se petrece e simbol și, reprezentându-se desăvârșit pe sine, trimite la rest"[148]

Acest uz al termenului s-a încetățenit în estetica filozofică înainte de toate trecând prin „religia artei" a grecilor. Acest lucru îl demonstrează elaborarea schellingiană a filozofiei artei pornind de la mitologie. Karl Philipp Moritz, pe care Schelling îl citează, a respins în a sa *Götterlehre* (*Doctrina zeilor*) „disoluția în simpla alegorie" în cazul textelor mitologice, însă n-a folosit încă termenul de simbol pentru acest „limbaj al fanteziei". Schelling scrie, dimpotrivă: „Mitologia în general și orice poem mitologic în special trebuie înțelese nu schematic și nici alegoric, ci simbolic. Căci pretenția prezentării artistice absolute este următoarea: întruchipare cu o *indiferență totală*, și anume astfel încât generalul *este* în întregime particularul, iar particularul, în același timp, generalul, și nu îl semnifică"[149] Stabilind astfel adevăratul raport dintre mitologie și alegorie, Schelling amenajează în același timp (în critica sa la adresa concepția lui Heyne despre Homer) conceptului de simbol poziția sa centrală în cadrul filozofiei artei. O frază similară se găsește la Solger, care afirmă că orice artă este simbolică[150]. Solger vrea să spună cu aceasta că opera de artă este existența „ideii" înseși și nu că semnificația sa ar fi „o idee investigată pe lângă opera de artă propriu-zisă. Tocmai acest lucru este mai curând caracteristic pentru opera de artă, pentru creația geniului, și anume faptul că semnificația sa rezidă în manifestarea însăși și nu este introdusă în ea în mod arbitrar. Schelling trimite la asimilarea lui „simbol" prin termenul german „Sinnbild": „atât de concret, identic doar cu sine însuși precum imaginea și totuși general și util asemenea conceptului"[151]. Într-adevăr, evidențierea conceptului

---

147 *Farbenlehre, Des ersten Bandes erster, didaktischer Teil*, Nr. 916.

148 Scrisoare din 3. 04. 1818 către Schubart. În mod asemănător afirmă și tânărul Friedrich Schlegel (în *Neue philosophische Schriften*, edit. J. Körner, 1935, p. 123): „Întreaga cunoaștere este simbolică".

149 Schelling, *Philosophie der Kunst*, 1802 (WW. vol. V, p. 411).

150 Erwin, *Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, II, p. 41.

151 op. cit., V, p. 412.

de simbol conține deja la Goethe accentuarea faptului că prin acesta prinde viață ideea însăși. Acest concept a putut să devină un concept estetic fundamental și universal doar pentru că în el este implicată unitatea interioară dintre simbol și simbolizat. Simbolul semnifică coincidența fenomenului sensibil cu semnificația suprasensibilă, iar această coincidență nu reprezintă, asemenea sensului originar al grecescului *symbolon* și dăinuirii sale în uzul terminologic al diferitelor confesiuni, o atribuire ulterioară, ca în cazul adoptării unui semn, ci unificarea a ceea ce formează un întreg. Orice simbolism, scrie Friedrich Creuzer[152], prin care „clerul oglindește cunoașterea superioară" se întemeiază mai curând pe acea „legătură primordială" între zei și oameni al cărei „simbolism" și-a propus sarcina controversată de a da glas misterioasei simbolici a vremurilor străvechi.

Lărgirea conceptului de simbol la rangul de principiu estetic universal nu s-a produs, firește, fără a întâmpina o anumită rezistență. Căci unitatea intimă dintre imagine și semnificație care definește simbolul nu este una absolută. Simbolul nu anulează pur și simplu tensiunea existentă între lumea ideilor și cea a simțurilor. El permite chiar gândirea disproporției dintre formă și esență, expresie și conținut. Mai ales funcția religioasă a simbolului este cea care se hrănește din această tensiune. Faptul că pe baza acestei tensiuni devine posibilă coincidența momentană și totală a fenomenului cu infinitul în cadrul cultului religios presupune existența unei interdependențe interioare între finit și infinit ce umple simbolul cu semnificație. Forma religioasă a simbolului corespunde astfel întocmai destinației originare a lui *symbolon*, aceea de a fi divizare a unului și reîntregire din dualitate.

Inadecvarea formei și esenței rămâne importantă pentru simbol în măsura în care acesta trimite prin semnificația sa dincolo de evidența sa. Din aceasta izvorăște acea suspendare, acea oscilare între formă și esență caracteristică simbolului. Această inadecvare este cu atât mai puternică, cu cât este mai întunecată și mai plină de semnificație și cu atât mai redusă, cu cât sensul străpunge mai mult forma. Aceasta era ideea care-l călăuzea pe Creuzer[153] Restrângerea hegeliană a utilizării simbolicului asupra artei simbolice a Orientului se sprijină în fond pe această disproporție între imagine și sens. Excesul semnificației vizate ar caracteriza o formă artistică specială[154], care se deosebește de arta clasică prin faptul că aceasta este mai presus de o asemenea disproporție. Dar acest lucru constituie deja o fixare conștientă și o îngustare artificială a termenului care, după cum am văzut, încearcă se exprime nu atât inadecvarea, cât coincidența dintre imagine și sens. Trebuie, de asemenea, să recunoaștem că limitarea hegeliană a conceptului simbolicului (în ciuda numeroșilor adepți pe care i-a găsit) contravenea tendinței noii estetici care încerca, începând cu Schelling, să gândească în acest concept unitatea fenomenului și semnificației, pentru a justifica prin ea autonomia estetică în fața pretenției conceptului[155]

Să urmărim acum *deprecierea alegoriei* corespunzătoare acestei evoluții. Un rol a avut aici de la bun început respingerea clasicismului francez de către estetica germană începând cu Lessing și Herder[156] Cu toate acestea, Solger rezervă expresia alegoricului într-un sens

[152] F. Creuzer, *Symbolik*, I, §19.

[153] F. Creuzer, *Symbolik*, I § 30.

[154] *Ästhetik*, I, (*Werke*, 1832 sq., Bd. X, 1), p. 403 sq. [Vezi și lucrarea mea, „Hegel und die Heidelberger Romantik", Hegel D., pp. 87-98, Bd. 3 al Gesammelte Werke]

[155] Oricum, exemplul lui Schopenhauer demonstrează că o accepțiune a lui „simbol" în jurul lui 1818 ca un caz particular al unei alegorii pur convenționale mai era încă valabilă și în 1859: *Welt als Wille und Vorstellung*, § 50.

[156] Pentru Klopstock (X, 254 passim) chiar și Winckelmann apare plasat într-o dependență falsă. „Cele două erori fundamentale ale majorității picturilor alegorice sunt că acestea nu pot fi adesea

încă foarte înalt întregii arte creştine, iar Friedrich Schlegel merge şi mai departe. El afirmă că orice frumusețe este alegorie (*Gespräch über Poesie*). Şi modul în care utilizează Hegel conceptul de simbolic (asemenea lui Creuzer) este încă foarte apropiat de acest concept al alegoricului. Dar acest uz filozofic, la baza căruia se află ideile romantice despre raportul dintre inexprimabil şi limbă, precum şi descoperirea poeziei „alegorice" a Orientului, nu a mai fost reținut de umanismul formativ (*Bildungshumanismus*) al secolului al XIX-lea. Trimiterile se făceau la clasicismul de la Weimar şi, într-adevăr, deprecierea alegoriei a constituit problema dominantă a clasicismului german ce rezulta în mod necesar din eliberarea artei de cătuşele raționalismului şi din reliefarea conceptului de geniu. Alegoria nu este, desigur, doar o problemă a geniului. Ea se sprijină pe tradiții solide şi are mereu o semnificație determinată, atestabilă, ce nu se opune aprehensiunii de tip intelectual prin concept. Dimpotrivă, conceptul şi chestiunea alegoriei sunt strâns legate de dogmatică, de raționalizarea miticului (în raționalismul grec) sau de exegeza creştină a Sfintei Scripturi orientată către unitatea unei doctrine (în patristică) şi, în cele din urmă, de reconcilierea tradiției creştine cu cultura antică ce se află la baza artei şi literaturii popoarelor moderne şi a cărei ultimă formă universală a constituit-o barocul. Sfârşitul acestei tradiții îl marchează şi pe cel al alegoriei. Căci în momentul în care esența artei s-a desprins de orice legătură dogmatică şi a putut fi definită prin intermediul producției inconştient a geniului, alegoria devenea în mod necesar îndoielnică din punct de vedere estetic.

Astfel se poate observa o influență puternică a eforturilor lui Goethe în domeniul teoriei artei în direcția catalogării pozitive a simbolicului, iar a alegoricul drept concept artistic negativ. În special propria sa creație literară a acționat în acest sens, în măsura în care în aceasta era văzută spovedania unei vieți, deci modelarea poetică a trăirii. Criteriul faptului-de-a-fi-trăit pe care l-a formulat el însuşi devine în secolul al XIX-lea un concept axiologic dominant. Ceea ce nu se subordona acestui criteriu în opera lui Goethe – cum ar fi poezia sa de bătrânețe – a fost declasat potrivit spiritului realist al veacului pe motiv de „supraîncărcare" alegorică.

Acest lucru se resimte până la urmă şi în evoluția filosofiei estetice, care, deşi receptează conceptul de simbol în sensul său universal goethean, îl consideră din perspectiva opoziției dintre realitate şi artă, şi anume raportându-l la „punctul de vedere al artei" şi la religia formării a secolului al XIX-lea. Caracteristică în acest sens este evoluția târzie a lui F. Th. Vischer care, pe măsură ce se desprinde de Hegel, lărgeşte conceptul de simbol al lui Hegel, văzând în acesta una din performanțele fundamentale ale subiectivității. „Simbolica întunecată a sufletului" conferă în sine inanimatului (naturii sau fenomenului sensibil) suflet şi semnificație. Deoarece conştiința estetică – opusă celei mitic-religioase – se consideră liberă, simbolica pe care aceasta o conferă tuturor este şi ea „liberă". Cu toate că o indeterminare echivocă rămâne proprie simbolului, acesta nu mai poate fi caracterizat prin relația sa privativă cu conceptul. El are, mai curând, propria sa pozitivitate în calitate de plăsmuire a spiritului uman. Concordanța desăvârşită dintre

---

ințelese sau doar cu mare greutate şi că sunt neinteresante prin natura lor. ...istoria sacră şi lumească adevărată este cea cu care se ocupă în mod predilect marii maeştri... Ceilalți sunt liberi să prelucreze istoria patriei lor. Ce mă priveşte, oricât de interesantă ar fi, chiar şi istoria grecilor şi romanilor?" O respingere explicită a sensului minor al alegoriei (ca *Verstandes-Allegorie,* alegorie a intelectului) se găseşte la francezii mai recenți, cum ar fi Solger: *Vorlesungen zur Ästhetik*, p. 133 sq. La fel Erwin II, 49; Postume, I, p. 525.

manifestare şi idee este cea care este gândită – pe linia lui Schelling – în conceptul de simbol, în vreme ce nonconcordanţa este rezervată alegoriei, respectiv conştiinţei mitice[157] Cassirer evidenţiază în mod similar simbolica estetică faţă de cea mitică prin faptul că în simbolul estetic tensiunea dintre imagine şi semnificaţie se echilibrează – un ultim ecou al conceptului clasicist al „religiei artei"[158]

Concluzia obiectivă pe care o tragem în urma acestei treceri în revistă a etimologiei simbolului şi a alegoriei este aceea că ocurenţa constantă a acestei opoziţii – între simbolul ce dispune de o unitate organică şi alegoria rece, raţională – îşi pierde obligativitatea dacă se identifică legătura acesteia cu estetica geniului şi a trăirii. Dacă redescoperirea artei baroce (un proces observabil pe piaţa de antichităţi), dar mai ales a poeziei baroce în ultimele decenii, precum şi noile cercetări în domeniul teoriei artei au dus la o anumită reabilitare a alegoriei, recunoaştem acum şi motivul teoretic al acestei evoluţii. Fundamentul esteticii secolului al XIX-lea l-a constituit libertatea travaliului simbolizant al spiritului. Dar este acesta un fundament solid? Nu este acest travaliu simbolic în realitate limitat, chiar şi în ziua de azi, de către perpetuarea unei tradiţii mitic-alegorice? Odată conştientizat acest lucru, opoziţia dintre simbol şi alegorie, care părea să fie una absolută datorită prejudecăţii unei estetici a trăirii, se relativizează din nou. În mod analog, distincţia între conştiinţa estetică şi cea mitică nu va mai putea trece drept una absolută.

Trebuie să realizăm că emergenţa unor astfel de întrebări implică o revizire profundă a principalelor concepte estetice. Căci este vorba în mod evident despre mai mult decât despre încă una din nenumăratele mutaţii ale gustului şi valorizării estetice. De această dată este pus la îndoială însuşi conceptul conştiinţei estetice şi, prin aceasta, punctul de vedere al artei de care acesta este legat. Este în fond conduita estetică una adecvată operei de artă? Sau ceea ce numim „conştiinţă estetică" este o abstracţiune? Reconsiderarea pozitivă a alegoriei, despre care am vorbit, indică faptul că, în realitate, în conştiinţa estetică se afirmă un element dogmatic. Iar dacă diferenţa dintre conştiinţa mitică şi cea estetică nu este una absolută, nu devine oare discutabil însuşi conceptul de artă, care, după cum am văzut, este o plăsmuire a conştiinţei estetice? Este în orice caz neîndoielnic că marile epoci ale istoriei artei au fost cele în care ne-am înconjurat – fără nici un fel de conştiinţă estetică şi fără a dispune de conceptul nostru de „artă" – de creaţii a căror raţiune de a fi religioasă sau profană era inteligibilă pentru toţi şi nu oferea o desfătare estetică. În ce măsură poate fi aplicat în cazul acestora conceptul trăirii estetice fără a le diminua adevărata lor fiinţă?

3. Recuperarea întrebării privind adevărul artei

a) Caracterul problematic al formaţiei estetice

Pentru a evalua corect implicaţiile largi ale problemei, vom proceda la o analiză istorică menită să circumscrie conceptul de „conştiinţă estetică" potrivit sensului său specific marcat istoric. În mod evident, azi nu mai înţelegem prin „estetic" acelaşi lucru la care se

157 F. Th. Vischer, *Kritische Gänge: Das Symbol.* Vezi buna analiză a lui E. Volhard, *Zwischen Hegel und Nietzsche*, 1932, p. 157 sq. şi prezentarea genetică a lui W. Oelmüller, *F. Th. Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik*, 1959.

158 E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, p. 29 [La fel deja la B. Croce, *Aesthetik als Wissenschaft vom Ausdruck und allgemeine Sprachwissenschaft*, Tübingen, 1930]

gândea Kant atunci când concepea teoria sa despre frumos şi sublim în natură şi artă ca o „critică a facultății de judecare estetice". Cotitura pare să se producă la Schiller, care a transformat ideea transcendentală despre gust într-o exigență morală, formulând-o ca imperativ: „Comportă-te estetic!"[159] Schiller transformă în scrierile sale estetice subiectivarea radicală prin care Kant a legitimat transcendental judecata de gust şi pretenția universală a acesteia într-o premisă de conținut. El putea să pornească de la Kant însuşi întrucât acesta atribuise deja gustului semnificația unei tranziții de la desfătarea simțurilor la sentimentul moral[160]. Însă prin proclamarea artei drept exercițiu al libertății, Schiller se raporta mai mult la Fichte decât la Kant. Jocul liber al facultății de cunoaştere pe care Kant întemeiase aprioricul gustului şi al geniului era înțeles de către Schiller în sens antropologic pe baza teoriei instinctelor (*Trieblehre*) a lui Fichte, căci instinctul ludic urma să producă armonia dintre instinctul formal şi cel material. Cultivarea acestui instinct este obiectivul educației estetice.

Acest lucru are consecințe importante. Acum arta este opusă ca artă aparenței frumoase a realității practice şi înțeleasă pornind de la această opoziție. În locul relației de complinire pozitivă ce determină de mult timp relația dintre artă şi literatură păşeşte de această dată opoziția dintre aparență şi realitate. În mod tradițional, menirea „artei" – care include orice modelare conştientă a naturii în folosul omului – este de a-şi desfăşura activitatea de completare şi complinire în spațiile libere oferite şi lăsate libere de către natură[161]. Şi „arta frumoasă" este o perfecționare a realității şi nu disimulare îndărătul unei aparențe, învăluire sau transfigurare a ei. Însă dacă opoziția dintre realitate şi aparență marchează conceptul de artă, atunci acest lucru duce la dinamitarea cadrului vast pe care-l formează natura. Arta devine un punct de vedere propriu şi fundamentează pretenția autonomă a unei suveranități proprii.

Acolo unde domneşte arta domnesc legile frumuseții, iar granițele realității sunt survolate. „Imperiul ideal" este cel care trebuie apărat împotriva paternalismului moralist al statului şi societății. Faptul că până şi tentativa extraordinară din *Scrisorile despre educația estetică* se modifică în momentul aplicării ei se datorează de bună seamă clivajului intern al fundamentului ontologic al esteticii lui Schiller. După cum se ştie, educația prin artă devine una către artă. În locul adevăratei libertăți morale şi politice pe care arta era menită să o pregătească păşeşte formarea unui „stat estetic", a unei societăți a formării (*Bildungsgesellschaft*) interesată de artă[162] Odată cu aceasta, însă, depăşirea dualismului kantian dintre universul sensibil şi cel moral, reprezentată prin libertatea jocului estetic şi armonia operei de artă, este obligată să intre într-o nouă opoziție. Reconcilierea idealului şi a vieții prin artă constituie doar o împăcare particulară. Frumosul şi arta împrumută realității nu doar o licărire fulgurantă şi transfiguratoare. Libertatea spiritului la care acestea ridică este libertate doar într-un stat estetic şi nu în realitate. La baza reconcilierii estetice a dualismului kantian între a fi şi a trebui se cască un alt dualism, mai profund şi nerezolvat. Poezia reconcilierii estetice trebuie să-şi caute propria conştiință de sine împotriva prozei realității înstrăinate.

---

159 Astfel s-ar putea rezuma ceea ce este argumentat în scrisorile *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, cum ar fi cea de-a 15-a: „mă gândesc la o unitate a instinctului formal cu cel material, adică la un instinct ludic."

160 *Kritik der Urteilskraft*, p. 164.

161 *Kritik der Urteilskraft*, p. 164.

162 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, scrisoarea a 27-a. Vezi prezentarea excepțională a acestui proces la H. Kuhn, *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*, Berlin 1931.

Conceptul de realitate pe care Schiller îl opune poeziei nu mai este în mod cert unul de tip kantian. Căci Kant porneşte mereu, după cum am constatat, de la frumosul natural. Însă în măsura în care îngustează conceptul de cunoaştere – de dragul criticii sale a metafizicii dogmatice – asupra posibilităţii „ştiinţei pure a naturii“ oferind astfel o consacrare necontestată conceptului nominalist al realităţii, impasul ontologic în care se afla estetica secolului al XIX-lea poate fi pus, totuşi, pe seama lui Kant. Fiinţa (*Sein*) estetică poate fi înţeleasă doar insuficient şi confuz sub dominaţia prejudecăţii nominaliste.

Datorăm, în fond, eliberarea de conceptele ce au împiedicat o înţelegere adecvată a fiinţei estetice abia criticii fenomenologice a psihologiei şi epistemologiei secolului al XIX-lea. Aceasta a arătat că toate încercările de a gândi felul de a fi al esteticului pornind de la experienţa realităţii şi de a-l concepe ca modificare a acesteia[163] dau greş. Toate aceste concepte, cum ar fi: imitare, aparenţă, de-realizare, iluzie, vrajă, vis, presupun raportarea la o existenţă propriu-zisă faţă de care fiinţa estetică ar fi diferită. Însă regresul fenomenologic asupra experinţei estetice ne învaţă că aceasta nu gândeşte dintr-un astfel de raport şi vede adevărul propriu-zis mai curând în ceea ce experimentează. Acestui lucru îi corespunde faptul că experienţa estetică, potrivit naturii ei, nu poate fi decepţionată de o experienţă propriu-zisă a realităţii. Însă toate modificările amintite mai sus ale realităţii se caracterizează prin faptul că acestora le corespunde în mod necesar experienţa unei decepţii. Ceea ce este doar aparent s-a dezvăluit, ceea ce este de-realizat a fost real, ceea ce a fost vrajă îşi pierde magia, ceea ce a fost iluzie este demascat şi ne trezim din ceea ce a fost vis. Dacă esteticul ar fi în acest sens aparenţă, atunci valabilitatea sa ar putea supravieţui – asemenea ororilor unui vis – doar atâta timp cât realitatea manifestării fenomenului nu a fost pusă la îndoială şi şi-ar pierde adevărul odată cu trezirea.

Deturnarea determinării ontologice a esteticului către conceptul aparenţei estetice îşi are aşadar temeiul teoretic în faptul că dominaţia modelului de cunoaştere a ştiinţelor spiritului conduce la o discreditare a tuturor posibilităţilor de cunoaştere situate în afara acestei noi metodici. [„fiction“!]

Reamintesc faptul că Helmholtz – în pasajul cunoscut de la care am pornit – n-a reuşit să caracterizeze mai bine acel factor de altă natură ce particularizează travaliul ştiinţelor spiritului faţă de ştiinţele naturii, decât folosind adjectivul „artistic“ (*künstlerisch*). Acestui raport teoretic îi corespunde pozitiv ceea ce putem numi conştiinţă estetică. Ea este dată împreună cu „punctul de vedere al artei“ fundat pentru întâia oară de către Schiller. Căci aşa cum arta „aparenţei frumoase“ se opune realităţii, conştiinţa estetică implică o înstrăinare de realitate – este o ipostază a „spiritului înstrăinat“ în care Hegel a recunoscut *formaţia* (*Bildung*). Capacitatea de a avea o conduită estetică este o componentă a conştiinţei cultivate[164] Căci în conştiinţa estetică găsim acele trăsături ce disting conştiinţa cultivată: ridicarea către generalitate, distanţare faţă de particularitatea acceptării şi respingerii nemijlocite, admiterea acelor lucruri ce nu corespund propriilor expectaţii sau predilecţii.

Am discutat mai sus semnificaţia conceptului de *gust* în acest context. Cu toate acestea, unitatea unui ideal de gust ce distinge şi sudează o societate este diferită în mod caracteristic de ceea ce constituie figura formaţiei estetice. Gustul mai urmează încă un criteriu de conţinut. Ceea ce este valabil într-o societate, gustul care domină în aceasta, toate acestea marchează caracterul comunitar al vieţii sociale. O astfel de societate este selectivă şi ştie ce ţine de ea şi ce nu. Pentru aceasta nici posesia unor interese artistice nu

---

163 Vezi E. Fink, „Vergegenwärtigung und Bild“, în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. XI, 1930.

164 Vezi supra p. 21 sq.

este una arbitrară şi teoretic universală; ceea ce creează artiştii şi ceea ce apreciază societatea sunt strâns legate în unitatea unui stil de viaţă şi a unui ideal de gust.

Dimpotrivă, ideea formaţiei estetice – aşa cum o deducem de la Schiller – constă tocmai în refuzul unui criteriu de conţinut şi dizolvarea unităţii apartenenţei unei opere de artă la lumea ei. Expresia acesteia este expansiunea universală a posesiunii pe care conştiinţa formată estetic o revendică pentru sine. Tot ce primeşte din partea acesteia atributul de „calitate" îi aparţine. Aici ea nu mai operează selecţii, căci nu este şi nici nu vrea să fie acel lucru în funcţie de care s-ar putea evalua o selecţie. În calitate de conştiinţă estetică ea este reflectată în afara oricărui gust determinant şi determinat şi reprezintă ea însăşi un grad zero de determinare. În cazul ei nu mai este valabilă apartenenţa operei de artă la lumea ei, ci, invers, conştiinţa estetică este nucleul de trăire pornind de la care se măsoară tot ce trece drept artă.

Ceea ce numim o operă de artă şi trăim estetic se sprijină, aşadar, pe o performanţă a abstracţiunii. Acest lucru devine vizibil ca „operă de artă pură" lăsând la o parte tot ce constituie contextul existenţial originar în care se înrădăcinează o operă, orice funcţie religioasă sau profană pe care o avea şi din care şi-a extras semnificaţia. Abstracţiunea conştiinţei estetice înfăptuieşte în această privinţă o performanţă pozitivă. Ea scoate la vedere şi permite existenţa pentru sine a ceea ce este opera de artă pură. Numesc această performanţă a sa „distincţia estetică".

Denumesc prin aceasta – spre deosebire de distincţia efectuată prin selectare şi repudiere de un gust alimentat şi determinat din punctul de vedere al conţinutului – abstracţiunea ce selectează exclusiv în funcţie de calitatea estetică, ca atare. Ea se efectuează în conştiinţa de sine a „trăirii estetice". Obiectul vizat de aceasta este opera propriu-zisă, iar ceea ce este lăsat la o parte sunt factorii extraestetici inerenţi acesteia, cum ar fi: scopul, funcţia, semnificaţia de conţinut. Aceşti factori ar putea fi destul de semnificativi în măsura în care integrează opera în lumea ei şi determină astfel întreaga bogăţie de semnificaţie care îi este specifică originar. Însă trebuie să existe posibilitatea de a distinge esenţa artistică a operei de toate acestea. Însă conştiinţa estetică se defineşte tocmai prin faptul că efectuează această distincţie a ceea ce este vizat estetic de tot ce este extraestetic. Ea face abstracţie de toate condiţiile de acces sub care ni se înfăţişează o operă. O distincţie de acest tip este, deci, ea însăşi una specific estetică. Ea deosebeşte calitatea estetică a unei opere de toate elementele de conţinut ce ne determină la adoptarea unui punct de vedere legat de conţinut, moral sau religios, şi vizează doar opera însăşi în fiinţa sa estetică. Ea distinge de asemenea în cazul artelor reproductive originalul (poezia, compoziţia) de prezentarea acestuia, şi anume astfel încât atât originalul faţă de reproducere, cât şi reproducerea în sine – spre deosebire de original sau de alte posibile forme de concepere a sa – poate constitui ceea ce este vizat estetic. Suveranitea conştiinţei estetice este dată tocmai de această capacitate de a efectua peste tot o astfel de distincţie estetică şi de a privi totul „estetic".

Conştiinţa estetică se caracterizează din acest motiv prin simultaneitate, deoarece pretinde faptul că în ea s-ar acumula tot ce are valoare artistică. Forma de reflexie în care aceasta se mişcă în calitate de conştiinţă estetică nu mai este, de asemenea, doar una prezentuală. Căci ridicând în sine tot ce admite către simultaneitate, conştiinţa estetică se defineşte în acelaşi timp drept una istorică. Nu doar fiindcă include o cunoaştere istorică, folosind-o drept semn distinctiv[165]; disoluţia oricărui gust determinat de un conţinut care îi este caracteristic în calitate de gust estetic se manifestă de această dată explicit în cazul

165 De aceasta ţine în mod caracteristic bucuria citatului ca joc social.

creației artistului prin întoarcerea către elementul istoric. Imaginea istoricului – născută nu dintr-o nevoie contemporană de reprezentare, ci dintr-o reprezentație ce pornește de la reflecția istorică retrospectivă – romanul istoric, dar mai ales formele istorizante de care abuzează arhitectura secolului al XIX-lea prin inepuizabile reminiscențe stilistice dovedesc legătura interioară strânsă între factorul estetic și cel istoric în conștiința formării.

S-ar putea obiecta că simultaneitatea nu se produce abia prin distincția estetică, ci este dintotdeauna un produs de integrare a vieții istorice. Marile opere arhitectonice, cel puțin, se ridică în chip de mărturii vii ale trecutului în viața prezentului și orice conservare a moștenitului în cutumă și moravuri, imagine și ornament face același lucru în măsura în care și aceasta transferă ceva vechi vieții prezente. Doar conștiința estetică a formării diferă, de bună seamă, de acest lucru. Ea nu se consideră ca o astfel de integrare a epocilor; simultaneitatea specifică ei se fundamentează pe relativitatea istorică a gustului de care este conștientă. Concomitența faptică devine simultaneitate principială abia odată cu disponibilitatea principială de a nu considera un gust ce deviază de la propriul „bun“ gust drept unul prost. În locul unității unui gust pășește acum un sentiment flexibil al calității[166]

„Distincția estetică“ ce activează în calitate de conștiință estetică își creează și o existență exterioară proprie. Ea își demonstrează productivitatea pregătind lăcașurile simultaneității: „biblioteca universală“ în domeniul literaturii, muzeul, teatrul, sala de concerte etc. Să încercăm să clarificăm deosebirea ce apare acum față de vechi. Muzeul, de exemplu, nu este pur și simplu o colecție devenită publică. Vechile colecții (atât cele ale curților regale, cât și cele ale orașelor) reflectau mai curând selecția întreprinsă de un anumit gust și conțineau preponderent lucrările aceleiași „scoli“ condiderate exemplară. Muzeul este, în schimb, colecția unor astfel de colecții și își află perfecțiunea în ocultarea propriei proveniențe din astfel de colecții, fie printr-o reorganizare istorică a ansamblului, fie printr-un efort de completare cât mai cuprinzător. S-ar putea ilustra în același mod cu ajutorul exemplului teatrelor, sau al vieții concertistice a ultimului secol, modul în care agenda reprezentațiilor se îndepărtează din ce în ce mai mult de creația contemporană și se adaptează nevoii de autoconfirmare caracteristică pentru societatea formării care susține aceste instituții. Chiar și forme artistice care par să se opună simultaneității trăirii estetice, cum ar fi arhitectura, sunt absorbite în aceasta, fie prin tehnicile reproductive moderne, cum ar fi edificiile sau tablourile, fie prin intermediul turismului modern care transformă călătoria în răsfoirea unor albume[167]

Opera își pierde astfel, prin intermediul „distincției estetice“, locul și lumea de care aparține, ajungând să aparțină conștiinței estetice. Acest lucru se manifestă în discreditarea a ceea ce se numește artă comandată (*Auftragskunst*). În epoca unei conștiințe publice dominate de o artă a trăirii este nevoie să reamintim în mod explicit faptul că creația hrănită de inspirația liberă, fără o comandă, o temă preformulată și un prilej dat, constituia odinioară mai curând o excepție în cadrul vieții artistice, în timp ce azi îl considerăm pe

---

[166] Vezi între timp expunerea magistrală a acestei evoluții la W. Weidlé, *Die Sterblichkeit der Musen.* [Vezi nota 166]

[167] Vezi André Malraux, *Le musée imaginaire*, și W. Weidlé, *Les abeilles d'Aristée*, Paris 1954. Cu toate acestea, aceste lucrări ratează consecința care atrage asupra ei interesul nostru hermeneutic, în măsura în care Weidlé mai reține încă – în cadrul criticii esteticului pur – funcția normativă a actului de creație; un act ce „precede opera, dar care se dizolvă la rândul său în operă și pe care îl înțeleg, îl contemplu, atunci când contemplu și înțeleg opera.“ (Citat extras din traducerea germană, *Die Sterblichkeit der Musen*, p. 181).

arhitect drept o apariție sui generis tocmai fiindcă el nu este independent în ceea ce privește producțiile sale față de o însărcinare sau împrejurare, asemenea poetului, pictorului sau muzicianului. Artistul liber creează fără o comandă. El pare să se distingă tocmai prin independența deplină a creației sale și dobândește din acest motiv – și din punct de vedere social – trăsăturile caracteristice ale unui personaj marginal al cărui stil de viață nu poate fi evaluat cu ajutorul criteriilor moralei publice. Conceptul boemei care se naște în secolul al XIX-lea reflectă acest proces. „Patria nomazilor" (*Boemia*) devine un concept generic ce denumește stilul de viață al artistului.

În același timp, însă, artistul – „liber ca pasărea cerului" – este împovărat cu o vocație care îl transformă într-un personaj ambiguu. Căci o societate a formării desprinsă de tradițiile ei religioase așteaptă deîndată mai mult decât îi revine conștiinței estetice situate pe „punctul de vedere al artei". Revendicarea romantică a unei noi mitologii, așa cum se face ea auzită la F. Schlegel, Schelling, Hölderlin și tânărul Hegel[168], dar care este vie, de exemplu, și în încercările și reflexiile artistice ale pictorului Runge, oferă artistului și misiunii sale în lume conștiința unei noi consacrări. El este un fel de „mântuitor lumesc" (Immermann) ale cărui creații sunt menite să aducă la scară redusă iertarea de osândă, la care speră lumea. Această pretenție determină de atunci tragedia artistului în lume. Căci împlinirea pe care aceasta o dobândește este mereu una particulară. Însă acest lucru înseamnă, în realitate, infirmarea ei. Căutarea experimentatoare de noi simboluri sau a unei „legende" (*Sage*) noi și unificatoare este capabilă să strângă în jurul ei un public și să creeze o comunitate. Însă deoarece orice artist își găsește astfel comunitatea, caracterul particular al unei astfel de formațiuni comunitare dovedește doar destrămarea ce se produce. Forma universală a formației estetice este singura care îi unește pe toți.

Întâietatea propriu-zisă a formării, cu alte cuvinte a ridicării către generalitate, face aici o implozie. „Abilitatea reflexiei gânditoare de a se mișca printre generalități, de a plasa orice conținut aleatoriu sub o perspectivă achiziționată și de a-l înveșmânta în idei" este, potrivit lui Hegel, modul de a evita o abordare a adevăratului conținut al gândurilor. Immermann numește această revărsare de sine liberă a spiritului „sibaritică"[169]. El descrie astfel situația creată de literatura clasică și filozofia epocii goetheene în care epigonii au găsit deja pregătite toate formele spiritului, înlocuind de aceea adevărata performanță culturală – înlăturarea laborioasă a ceea ce este străin și în stare brută – cu savurarea acesteia. A devenit *ușor* să scrii o poezie bună și tocmai de aceea dificil să devii un poet.

b) Critica abstracțiunii conștiinței estetice

Să ne îndreptăm acum atenția asupra conceptului de distincție estetică, a cărui ipostază formativă am descris-o, și să dezvoltăm dificultățile teoretice ce rezidă în *conceptul esteticului*. Abstracțiunea către „esteticul pur" se anulează în mod evident singură. Acest lucru devine limpede, după cum mi se pare, în cea mai consecventă tentativă de a elabora o estetică sistematică pornind de la distincția kantiană, pe care i-o datorăm lui Richard Hamann[170] Încercarea acestuia se remarcă prin faptul că derivă într-adevăr din intenția

---

[168] Vezi Fr. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, 1917, p. 7. [Vezi în legătură cu aceasta edițiile mai noi ale lui R. Bubner în *Hegel-Studien*, Beiheft 9 (1973), pp. 261-265 și C. Jamme și H. Schneider, *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt, 1984, pp. 11-14]

[169] De exemplu în *Epigonen*. [Vezi referitor la acest lucru lucrarea mea: „Zu Immermanns Epigonen-Roman", în *Kleine Schriften* II, pp. 148-160; Bd. 9, *Gesammelte Werke*]

[170] Richard Hamann, *Ästhetik*, 1921[2]

transcendentală a lui Kant, demolând astfel criteriul unilateral al artei trăirii. Elaborarea unitară a componentei estetice peste tot unde aceasta este prezentă repune în drepturile lor estetice şi formele speciale legate de o anumită finalitate, cum ar fi arta monumentală sau grafica de afişe. Însă Hamann reţine şi aici sarcina distincţiei estetice. Căci el deosebeşte în cazul acestora esteticul de raporturile extraestetice în care se plasează acesta, tot astfel cum şi noi suntem capabili să spunem în afara experienţei artistice că cineva se comportă estetic. Problemei esteticului îi este aşadar redată întreaga sa vastitate, iar interogaţia transcendentală, care a fost abandonată prin punctul de vedere al artei şi distincţia acesteia între aparenţa frumoasă şi realitatea crudă, este restaurată. Trăirea estetică este indiferentă faţă de faptul că obiectul ei este real sau nu, dacă decorul e scena sau viaţa. Conştiinţa estetică posedă o suveranitate universală neîngrădită.

Încercarea lui Hamann eşuează însă la capătul opus, în ceea ce priveşte conceptul de artă pe care îl împinge cu consecvenţă atât de departe în afara domeniului esteticului, încât ajunge să se identifice cu virtuozitatea[171] Radicalizarea „distincţiei estetice" este aici maximă. Ea face abstracţie până şi de artă.

Conceptul estetic fundamental de la care porneşte Hamann este „caracterul autosemnificativ al percepţiei". Cu acest concept se spune în mod evident acelaşi lucru ca şi prin teoria lui Kant despre concordanţa finală cu starea facultăţii noastre de cunoaştere în genere. Atât Kant, cât şi Hamann consideră că prin aceasta se obţine suspendarea criteriului esenţial pentru cunoaştere al conceptului, respectiv al semnificaţiei. Din punct de vedere lingvistic, „semnificativ" este o formă derivată faţă de semnificaţie, care mută într-o zonă a incertitudinii raportarea la o semnificaţie determinată. Ceea ce este „semnificativ" are o semnificaţie (nerostită sau) nedescoperită. Însă „caracterul autosemnificativ" merge chiar mai departe. Ceea ce are un caracter autosemnificativ, în loc să fie semnificativ prin determinare externă, doreşte să întrerupă raportarea la acel lucru pornind de la care semnificaţia sa ar putea fi determinată. Poate rezulta dintr-un asemenea concept fundamentul solid al esteticii? Se poate folosi, în fond, conceptul de „caracter autosemnificativ" privitor la o percepţie? Nu trebuie, oare, să-i acordăm şi conceptului „trăirii" estetice ceea ce îi revine percepţiei, şi anume că sesizează ceva adevărat, aşadar că rămâne raportat la cunoaştere?

Ar fi, într-adevăr, recomandabil să ne amintim de Aristotel. Acesta a arătat că orice *aisthēsis* vizează un lucru general, chiar dacă fiecare simţ îşi are câmpul său specific, iar ceea ce îi este dat acestuia nemijlocit nu are un caracter general. Însă percepţia specifică a unui dat senzorial ca atare este tocmai o abstracţiune. În realitate vedem ceea ce ne este dat sensibil în mod particular în perspectiva unei generalităţi. Recunoaştem, de exemplu, o apariţie albă drept un om[172]

Desigur că văzul „estetic" se distinge prin faptul că nu raportează pripit priveliştea la un element general, la semnificaţia cunoscută, la scopul urmărit sau la altele asemenea, ci zăboveşte asupra priveliştii ca fiind una estetică. Cu toate acestea, noi nu încetăm să facem asemenea raportări în timp ce privim; vedem, totuşi, în această apariţie albă pe care o admirăm estetic un om. Percepţia noastră nu este niciodată o simplă răsfrângere a ceea ce este dat simţurilor.

Psihologia modernă, în special critica pătrunzătoare a conceptului „percepţiei reciproce" formulată de Scheler, precum şi de W. Koehler, E. Strauß, M. Wertheimer şi

171 „Kunst und Können", *Logos*, 1933.
172 Aristotel, *De anima*, 425a 25.

alții[173], ne învață, mai curând, că acest concept își are originea într-un dogmatism epistemologic. Adevăratul său sens este unul normativ, în măsura în care reciprocitatea ar constitui rezultatul final ideal al lichidării oricăror fantasme pulsionale, consecința unei mari dezmeticiri ce face posibilă în cele din urmă recunoașterea a ceea ce există în locul caracterului prezumtiv al lucrului imaginat grație fantasmei pulsionale. Însă acest lucru înseamnă că percepția pură definită cu ajutorul conceptului adecvării stimulilor reprezintă doar un caz-limită ideal.

La aceasta se adaugă și un alt lucru. Nici percepția gândită drept una adecvată n-ar putea fi niciodată o simplă răsfrângere a ceea ce este. Căci ea ar rămâne întotdeauna o aprehendare drept ceva. Orice aprehendare ca... articulează ceea ce este, ignorând, concentrându-se asupra..., drept ... – și toate acestea pot sta la rândul lor în centrul unei considerări sau pot fi doar „incluse în observație" marginal și într-un plan secund. Este astfel neîndoielnic că văzul, în calitate de lectură ce articulează ceea ce este, trece cu vederea multe din cele ce există, astfel încât acestea încetează să mai existe pentru văz; însă este de asemenea cert că el „proiectează" dirijat de anticipările sale ceea ce nici nu există. Să ne gândim și la tendința către invarianță eficientă în vederea însăși, astfel încât lucrurile sunt văzute întotdeauna, pe cât este posibil, în mod identic.

Această critică a teoriei percepției pure formulată din perspectiva experienței pragmatice a fost transformată ulterior de către Heidegger într-o problemă de principiu. Cu aceasta, ea este valabilă și pentru conștiința estetică, deși aici văzul nu „trece cu vederea" pur și simplu ceea ce este văzut – de exemplu în ceea ce privește utilitatea sa generală – ci zăbovește asupra priveliștii. Privirea și ascultarea zăbovitoare nu este pur și simplu vedere a priveliștii pure, ci rămâne ea însăși o aprehendare drept... Felul de a fi al acelui ceva ce este ascultat „estetic" nu este realitatea nemijlocită (*Vorhandenheit*). Acolo unde este vorba despre o reprezentare signifiantă, de exemplu în cazul operelor artei plastice, atâta timp cât nu sunt nonfigurativ-abstracte, signifianța (*Bedeutungshaftigkeit*) este evident călăuzitoare pentru lectura priveliștii. Suntem capabili să „citim" o imagine doar dacă „recunoaștem" ceea ce este reprezentat; ba mai mult, abia atunci ea este o imagine. A vedea înseamnă a descompune. Atâta timp cât mai testăm încă forme variabile de compunere, sau oscilăm între acestea, ca în cazul anumitor enigme picturale, nu vedem încă ceea ce este. Enigma picturală este într-un fel eternizarea artificială a unei astfel de oscilări, „tortura" vederii. Lucrurile stau aproape la fel și în cazul operei de artă lingvistice. Un text poate deveni pentru noi o operă de artă lingvistică doar dacă îl înțelegem – deci dacă stăpânim cel puțin limba în cauză. Chiar și atunci când ascultăm muzică absolută, trebuie să o „înțelegem". Iar aceasta există pentru noi în calitate de produs artistic doar dacă o înțelegem, dacă ne este „limpede". Așadar, deși muzica absolută este dinamică formală pură ca atare, un fel de matematică sonoră, și nu există nici un conținut signifiant obiectual pe care îl identificăm în aceasta, înțelegerea păstrează totuși un raport cu ceea ce este signifiant. Indeterminarea acestui raport este cea care constituie raportul de semnificație specific acestui tip de muzică[174]

---

[173] M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926, p. 397 sq. [Acum în *Gesammelte Werke* 8, p. 315 sq.]

[174] Cercetările recente asupra raportului dintre muzica vocală și cea absolută pe care i le datorăm lui Georgiades (*Musik und Sprache*, 1954) confirmă, din câte mi se pare, această conexiune. [Vezi între timp și opera postumă a lui Georgiades, *Nennen und Erklingen*, Göttingen 1985]. Dezbaterea contemporană referitoare la arta abstractă este, după părerea mea, pe cale să se rătăcească într-o opoziție abstractă între „figurativ" și „nonfigurativ". Conceptul de abstractitate conține în

Simpla vedere, simplul auz sunt abstracțiuni dogmatice care reduc fenomenele în mod artificial. Percepția surprinde întotdeauna o semnificație. Căutarea unității produsului estetic exclusiv în forma acestuia, în opoziție față de conținut, reprezintă de aceea un formalism eronat care, dincolo de aceasta, nu îl poate invoca pe Kant. Acesta avea în vedere un lucru cu totul diferit atunci vorbea despre conceptul său de formă. Conceptul de formă nu desemnează la el structura produsului estetic în opoziție cu conținutul semnificativ al unei opere de artă, ci față de stimulul pur senzorial al materiei[175] Aşa-numitul conținut figurativ nu este nicidecum o materie ce aşteaptă o modelare ulterioară, ci ține dintotdeauna de unitatea dintre formă şi semnificație a operei de artă.

Termenul de „motiv" folosit de pictori poate ilustra acest lucru. Acesta poate fi la fel de bine unul figurativ sau abstract – în calitate de motiv este în orice caz, ontologic vorbind, imaterial (*aneau hylēs*). Aceasta nu înseamnă nicidecum că este lipsit de conținut. Mai curând, ceva este un motiv prin faptul că dispune în mod convingător de o unitate şi că artistul trebuie să execute această unitate ca unitate a unui sens, aşa cum receptorul îl înțelege ca unitate. Kant vorbeşte aici, după cum se ştie, despre „idei estetice" în jurul cărora se adaugă prin gândire „multe lucruri inexprimabile"[176]. Iată o modalitate de a trece dincolo de puritatea transcendentală a esteticului şi de a recunoaşte felul de a fi al artei. El nu se gândea, după cum am arătat, să evite „intelectuarea" (*Intellektuierung*) satisfacției estetice pure în sine. Arabescul nu este nicidecum idealul său estetic, ci doar un exemplu metodic predilect. Pentru a considera în mod corect arta, estetica trebuie să se depăşească pe sine şi să renunțe la „puritatea"[177] esteticului. Însă duce oare acest lucru la o consolidare veritabilă a acesteia? Conceptul de geniu dispunea la Kant de funcția transcendentală prin care se fundamenta conceptul de artă. Am văzut modul în care acest concept al geniului s-a extins la cei ce i-au urmat, devenind temeiul universal al esteticii. Însă este conceptul de geniu într-adevăr potrivit pentru acest lucru?

Conştiința artistului contemporan pare să contrazică deja acest lucru. S-a produs un fel de amurg al geniului. Reprezentarea privind inconştiența somnambulică prin care geniul

---

realitate un accent polemic. Însă polemica presupune întotdeauna o comunitate. Astfel arta abstractă nu se desprinde pur şi simplu de raportul față de obiectualitate, ci îl reține sub forma privațiunii. Ea nici nu poate să treacă dincolo de aceasta în măsura în care văzul nostru este şi rămâne o vedere a obiectelor. Un văz estetic poate exista doar trecând cu vederea reflexele vederii orientate practic a „obiectelor" – iar ceea ce este trecut cu vederea trebuie să fie văzut, ba chiar urmărit. Vezi în mod similar tezele lui Bernhard Berenson: „Ceea ce numim în general 'văz' este o convenție practică..." „Artele plastice constituie un compromis între ceea ce vedem şi ceea ce ştim" („Sehen und Wissen", *Die Neue Rundschau*, 1959, pp. 55-77).

175 Vezi Rudolf Odebrecht, op. cit. Opoziția kantiană între culoare – pe care o plasează în sfera stimulului – şi formă, dirijată de o prejudecată clasicistă, nu va induce în eroare pe nimeni dintre cei care cunosc pictura modernă în care se construieşte cu ajutorul culorilor.

176 *Kritik der Urteilskraft*, p. 197.

177 Ar fi recomandabilă redactarea unei istorii a „purității". H. Sedlmayr, *Die Revolution in der modernen Kunst*, 1955, p. 100, trimite la purismul calvinist şi deismul Iluminismului. Kant, care a devenit determinant pentru limbajul conceptual filozofic al secolului al XIX-lea, porneşte nemijlocit de la teoria pitagoreic-platoniciană a purității (vezi G. Mollowitz, *Kants Platoauffassung*, Kantstudien, 1935). Este platonismul rădăcina comună a întregului „purism" modern? Vezi în legătură cu katharsis la Platon teza nepublicată a lui Werner Schmitz: *Elenktik und Dialektik als Katharsis* (Heidelberg, 1935).

creează – o imagine ce se poate totuşi legitima cu ajutorul mărturisirii lui Goethe privind propriul său mod de creație – apare azi drept un romantism fals. Un poet ca Paul Valéry opune acestei reprezentări criteriile unui artist şi inginer ca Leonardo da Vinci, în al cărui ingenium meşteşugul, invenția mecanică şi genialitatea artistică formau încă o unitate indivizibilă[178] Conştiința generală este, dimpotrivă, dominată şi azi de efectele cultului geniului din secolul al XVIII-lea şi de sacralizarea artistului, pe care am considerat-o caracteristică pentru societatea burgheză a secolului al XIX-lea. Se confirmă astfel că conceptul de geniu este conceput în fond din perspectiva privitorului. Acest concept antic apare drept convingător nu spiritului creator, ci celui ce apreciază. Ceea ce i se înfăţişează privitorului drept un miracol despre care nu ne dăm seama cum ar putea fi produs de către cineva este răsfrânt în exterior sub forma caracterului miraculos al unei creații prin inspirație genială. Creatorii sunt apoi liberi, în măsura în care devin proprii lor observatori, să utilizeze aceleaşi forme de interpretare, astfel încât cultul geniului al secolului al XVIII-lea a fost alimentat, cu siguranță, şi de către creatori[179]. Însă aceştia n-au mers niciodată atât de departe în această apoteoză de sine pe cât le-ar fi îngăduit societatea burgheză. Conştiința de sine a creatorului rămâne mult mai lucidă. Ea vede şansele unei făuriri şi a unei priceperi, probleme „tehnice", chiar şi acolo unde spectatorul caută inspirație, mister şi o semnificație mai profundă[180]

Dacă dorim să ținem seama de o astfel de critică a teoriei productivității inconştiente a geniului, ne vedem confruntați din nou cu problema creată de Kant prin funcția transcendentală pe care a atribuit-o conceptului de geniu. Ce este o operă de artă şi cum se deosebeşte aceasta de un produs meşteşugăresc sau chiar de o „cârpăceală", adică de un lucru inferior din punct de vedere estetic? Kant şi idealismul defineau opera de artă drept operă a geniului. Caracterul ei eminent, de a fi un lucru pe deplin reuşit şi exemplar, se confirma prin faptul că oferea desfătării şi contemplării un obiect inepuizabil de zăbovire şi interpretare. Faptul că genialității creației îi corespunde o genialitate a desfătării era deja formulat în teoria kantiană a gustului şi geniului şi propagat chiar mai răspicat de către K. Ph. Moritz şi Goethe.

Cum s-ar putea, aşadar, concepe esența desfătării artistice şi diferența dintre lucrul meşteşugăresc şi creația artistică fără conceptul geniului?

Cum ar putea fi gândită fie şi desăvârşirea unei opere de artă, caracterul ei încheiat? Ceea ce este făcut şi produs în rest primeşte măsura desăvârşirii sale de la un scop, cu alte cuvinte este determinat de întrebuințarea care îi este dată. Confecționarea este încheiată, făcutul e gata dacă satisface scopul căruia îi este destinat[181] Dar cum trebuie să ne imaginăm criteriul desăvârşirii unei opere de artă? Oricât am privi de rațional şi lucid „confecționarea" (*Herstellung*) artistică, multe lucruri pe care le numim opere de artă nu sunt destinate unei utilizării şi nici unuia nu îi este conferită măsura faptului de a fi încheiat dinspre un asemenea scop. Dar aceasta înseamnă că ființa operei se prezintă drept încetarea unui proces de creație ce trimite virtual dincolo de aceasta? Nu este aceasta oare de neîncheiat în sine?

---

178 Paul Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci et son annotation marginale*, Variété I.

179 Vezi studiile mele despre simbolul prometeic: „Vom geistigen Lauf des Menschen", 1949 [Vezi *Kleine Schriften* II, pp. 105-135; *Gesammelte Werke*, B. 9].

180 Justețea metodică a unei „estetici a artistului" revendicată de Dessoir şi alții se întemeiază pe acest lucru.

181 Vezi observația lui Platon despre întâietatea cognitivă care îi revine utilizatorului față de producător: *Republica*, X, 601 c.

Paul Valéry privea lucrurile într-adevăr astfel. El nu s-a sfiit nici să formuleze consecința ce rezultă de aici pentru cel care pășește în fața unei opere de artă și încearcă să o înțeleagă. Căci dacă este adevărat că o operă de artă nu poate fi încheiată în sine însăși, atunci prin ce se măsoară caracterul adecvat al receptării și comprehensiunii? Încetarea aleatorie și bruscă a unui proces de creație nu poate să conțină nimic constrângător[182]. De aici rezultă, prin urmare, că trebuie să lăsăm în seama receptorului ce anume va face cu ceea ce i se înfățișează. Atunci o modalitate de a înțelege un produs nu este mai puțin legitimă decât alta. Nu există nici un criteriu al adecvării. Poetul însuși nu dispune de unul, fapt recunoscut și de către estetica geniului. Orice întâlnire cu opera are, mai curând, rangul și legitimitatea unei noi producții. Acest lucru constituie, după părerea mea, un nihilism hermeneutic inadmisibil. Chiar dacă Valéry a formulat uneori astfel de concluzii privind opera sa[183] pentru a se sustrage mitului producției inconștiente a geniului, el a ajuns, în realitate, să fie prins în plasa acestuia. Căci el transferă acum cititorului și editorului mandatul creației absolute pe care el însuși nu dorește să îl exercite. Genialitatea comprehensiunii nu este, de fapt, mai lămuritoare decât genialitatea creației.

Aceeași aporie rezultă dacă vom porni de la conceptul trăirii estetice, în locul celui de geniu. Această problemă este deja expusă în studiul fundamental al lui György Lukács, „Relația subiect-obiect în cadrul esteticii"[184] Acesta atribuie sferei estetice o structură heraclitică prin care vrea să spună că unitatea obiectului estetic nu constituie, de fapt, un dat real. Opera de artă este doar o formă goală, un simplu punct nodal în pluralitatea posibilă a trăirilor estetice, singurele în care obiectul estetic există (*da ist*). După cum se poate observa, discontinuitatea absolută, cu alte cuvinte destrămarea unității obiectului estetic în pluralitatea trăirilor, este consecința necesară a esteticii trăirii. Pornind de la ideea lui Lukács, Oskar Becker afirmă de-a dreptul: „Privită temporal, opera de artă este doar o clipă (adică acum), este „acum" această operă și încetează deja acum să mai fie!"[185] Un gest fără îndoială consecvent. Fundamentarea esteticii în trăire conduce la o punctualitate absolută care abolește unitatea operei de artă asemenea identității artistului cu sine însuși și identitatea celui ce înțelege, respectiv se desfată[186]

Din câte mi se pare, Kierkegaard a demonstrat deja inconsistența acestei poziții recunoscând consecința destructivă a subiectivismului și fiind primul care a descris autosuprimarea nemijlocirii estetice. Teoria sa despre stadiul estetic al existenței este elaborată din perspectiva eticianului care și-a dat seama de caracterul ruinător și intolerabil al unei existențe în pură nemijlocire și discontinuitate. Tentativa sa critică are o importanță fundamentală deoarece critica expusă aici a conștiinței estetice dezvăluie contradicțiile interne ale existenței estetice, astfel încât aceasta este forțată să treacă dincolo de sine însăși. Faptul că stadiul estetic al existenței se dovedește a fi intolerabil în

---

182 Interesul trezit de această întrebare a fost cel care m-a călăuzit în studiile dedicate lui Goethe. Vezi *Vom geistigen Lauf der Menschen*, 1949; precum și prelegerea „Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins", în *Rivista di Estetica*, III-AIII 374-383, Veneția 1958. [Vezi varianta republicată în *Theorien der Kunst*, edit. D. Heinrich și W. Iser, Frankfurt 1982, pp. 59-69].

183 *Variété* III, *Commentaires de Charmes*: „Mes vers ont le sens qu'on leur prête"

184 În *Logos*, Band VII, 1917/1918. Valéry compară uneori opera de artă cu un catalizator chimic (op. cit., p. 83).

185 Oskar Becker, „Die Hinfälligkeit des Schönen und die Abenteuerlichkeit des Künstlers", în *Husserl-Festschrift*, 1928, p. 51. [Acum în O. Becker, *Dasein und Dawesen*, Pfüllingen 1963, pp. 11-40].

186 Citim deja la K. Ph. Moritz în *Von der bildenden Nachahmnng des Schönen*, 1788, p. 26: „Opera și-a atins deja scopul suprem în nașterea, în devenirea ei."

sine duce la recunoaşterea sarcinii inevitabile pe care fenomenul artei o formulează existenței, si anume aceea de a dobândi continuitatea conştiinței de sine – singura capabilă să susțină existența omenească – în ciuda prezenței acaparante a impresiei estetice respective[187]

Dacă s-ar încerca, cu toate acestea, o definire a ființei existenței estetice care o construieşte pe aceasta în afara continuității hermeneutice a existenței umane, această încercare ar însemna o nesocotire a justeții criticii lui Kierkegaard. Chiar dacă se poate admite că în fenomenul estetic devin vizibile limitele conştiinței de sine istorice a existenței, similare limitei pe care o reprezintă naturalul care – presupunând spiritul drept o condiție a acestuia – pătrunde în spiritual sub forme variate, drept mit, vis, preformare inconştientă a vieții conştiente, nu dispunem de un amplasament care ne-ar permite să privim ceea ce ne îngrădeşte şi determină astfel dinspre acesta însuşi, iar pe noi înşine, cei îngrădiți şi determinați astfel, din exterior. Percepem drept limitare chiar şi acele lucruri la care înțelegerea noastră nu are acces, ce țin astfel de acea continuitate a conştiinței de sine în care se mişcă existența umană. Aşadar, prin ideea „efemerității frumosului şi a stranietății artistului" nu se distinge, în realitate, o constituție de ființă în exteriorul „fenomenologiei hermeneutice" a existenței, ci se formulează mai curând sarcina de a dovedi continuitatea hermeneutică ce constituie ființa noastră, având în vedere o asemenea discontinuitate a ființei estetice şi a experienței estetice[188]

Panteonul artei nu este doar o prezență atemporală care se înfățişează conştiinței estetice pure, ci fapta unui spirit ce se adună şi se grupează istoric. Experiența estetică este şi ea o modalitate a înțelegerii de sine (*Sichverstehen*). Orice înțelegere de sine se efectuează, însă, prin altceva care este înțeles şi include unitatea şi identitatea (*Selbigkeit*) acestuia. În măsura în care întâlnim în lume opera de artă, iar în opera de artă individuală o lume, această operă nu rămâne un univers străin în care suntem aruncați ca prin farmec. Ajungem, mai curând, să ne cunoaştem pe noi înşine în acesta, iar acest lucru înseamnă că anulăm discontinuitatea şi punctualitatea trăirii în continuitatea existenței noastre. Este, de aceea, necesar să dobândim o perspectivă față de frumos şi artă, un punct de vedere ce nu pretinde o nemijlocire, ci corespunde realității istorice a omului. Invocarea nemijlocirii, a genialității clipei, a semnificației „trăirii" nu rezistă în fața pretenției existenței umane de continuitate şi unitate a conştiinței de sine. Experiența artei nu poate fi deviată către neobligativitatea conştiinței estetice.

---

187 Vezi Hans Sedlmayr, „Kierkegaard über Picasso", în *Wort und Wahrheit* 5, p. 356 sq.

188 Ideile subtile ale lui Oskar Becker referitoare la „paraontologie" par să considere „fenomenologia hermeneutică" a lui Heidegger prea puțin drept una metodică şi prea mult drept o teză de conținut. Din perspectiva conținutului, supralicitarea acestei paraontologii, către care se îndreaptă Becker însuşi în cadrul unei reflecții consecvente asupra acestei problematici, revine exact în acel punct pe care Heidegger l-a fixat metodic. Se reia aici disputa legată de „natură" în care Schelling s-a dovedit mai prejos față de consecvența metodică a teoriei ştiinței a lui Fichte. În cazul în care proiectul paraontologiei recunoaşte caracterul său complementar, atunci ea se vede obligată să se depăşească pe sine către ceva ce le cuprinde pe amândouă, o indicare dialectică a dimensiunii propriu-zise a întrebării privitoare la ființă pe care a inaugurat-o Heidegger şi pe care Becker nu pare să o identifice ca atare, atunci când exemplifică dimensiunea „hiperontologică" cu ajutorul problemei estetice pentru a defini pe această cale subiectivitatea geniului artistic (vezi recent studiul acestuia, „Künstler und Philosoph", în *Konkrete Vernunft, Festschrift für Erich Rothacker*) [şi, între timp, volumul *Dasein und Dawesen*, Pfüllingen, 1963, în special pp. 677-102.]

Această idee negativă semnifică în mod pozitiv că arta este cunoaştere, iar experienţa operei de artă ne face să ne împărtăşim din această cunoaştere.

Cu aceasta se impune întrebarea privitoare la modul în care se poate ajunge la o apreciere justă a adevărului experienţei estetice şi la o depăşire a subiectivării radicale a esteticului care a început odată cu *Critica facultăţii de judecare* a lui Kant. Am arătat că a existat o abstracţiune metodică menită să servească unei performanţe de fundare determinate şi transcendentale care l-a făcut pe Kant să raporteze facultatea de judecare estetică în întregime la situaţia subiectului. Dacă această abstracţiune estetică a fost, totuşi, înţeleasă ulterior din punctul de vedere al conţinutului şi transformată în revendicarea de a înţelege arta „pur estetic", observăm acum că această revendicare abstractivă se plasează într-o contradicţie insolubilă faţă de experienţa reală a artei.

Să nu cuprindă arta nici un fel de cunoaştere? Nu include oare experienţa artei o pretenţie de adevăr, desigur una diferită de cea a ştiinţei, însă în mod la fel de cert nu una inferioară acesteia? Şi nu este sarcina esteticii tocmai aceea de a funda experienţa artei ca un tip specific de cunoaştere, fireşte diferită de acea cunoaştere senzorială care oferă ştiinţei datele ultime pe care se clădeşte cunoaşterea naturii, diferită în mod cert şi de orice cunoaştere raţională morală şi, în general, de orice cunoaştere conceptuală, şi totuşi cunoaştere, adică mediere a adevărului?

Acest lucru este dificil de demonstrat dacă adevărul cunoaşterii este raportat, aşa cum o face Kant, la conceptul de cunoaştere al ştiinţei şi la conceptul de realitate al ştiinţelor naturii. Este necesar să lărgim conceptul de adevăr faţă de accepţiunea sa kantiană, astfel încât experienţa operei de artă să poată fi înţeleasă la rândul ei ca experienţă. Pentru aceasta putem invoca admirabilele prelegeri de estetică ale lui Hegel. Acestea oferă demonstraţia extraordinară a conţinutului de adevăr ce rezidă în orice experienţă de tip artistic şi realizează, în acelaşi timp, medierea acestuia cu conştiinţa istorică. Estetica devine astfel o istorie a concepţiilor despre lume, adică o istorie a adevărului aşa cum devine ea vizibilă în oglinda artei. Cu aceasta se recunoaşte în mod principial sarcina pe care am formulat-o: aceea de a legitima cunoaşterea adevărului în experienţa artei înseşi.

Conceptul familiar nouă de „Weltanschauung", care apare la Hegel pentru întâia oară în *Fenomenologia spiritului*[189] desemnând completarea postulatorie a lui Kant şi Fichte a experienţei morale fundamentale către o ordine morală universală, dobândeşte consacrarea sa propriu-zisă abia în cadrul esteticii. Pluralitatea şi posibila schimbare a acestor concepţii despre lume este cea care a conferit conceptului de „Weltanschauung" rezonanţa sa familiară nouă[190] Exemplul clasic în acest sens îl constituie istoria artei, căci această pluralitate istorică nu poate fi abolită prin unitatea unui ţel conceput ca progres către adevărata artă. Fireşte că Hegel a reuşit să recunoască adevărul artei doar supralicitându-l prin cunoaşterea filozofică şi construind istoria concepţiilor despre lume, asemenea istoriei universale şi istoriei filozofiei, din perspectiva conştiinţei de sine depline a prezentului. Însă nici acest lucru nu trebuie considerat doar ca o eroare, în măsura în care domeniul spiritului subiectiv este astfel cu mult depăşit. Această transgresare conţine un element de adevăr durabil al gândirii hegeliene. Fără îndoială că, în măsura în care

189 ed. Hoffmeister, p. 424 sq.

190 Termenul „Weltanschauung" (vezi A. Götze, *Euphorion*, 1924) mai păstrează încă la început o referire la *mundus sensibilis*, chiar şi la Hegel, în măsura în care concepţiile esenţiale despre lume rezidă în conceptele artei (*Aesth.* II, 131). Însă deoarece, potrivit lui Hegel, natura determinată a concepţiilor despre lume ţine de trecut în ochii artistului de azi, pluralitatea şi relativitatea concepţiilor despre lume constituie o problemă a reflexiei şi interiorităţii.

adevărul conceptului devine prin aceasta atotputernic şi aboleşte în sine orice experienţă, filozofia lui Hegel dezavuează în acelaşi timp, din nou, calea către adevăr pe care a descoperit-o în experienţa artei. Dacă vom încerca să apărăm justeţea acesteia, va trebui să clarificăm în mod principial ce anume se înţelege aici prin adevăr. Răspunsul la această întrebare va trebui găsit în ştiinţele spiritului în ansamblul lor. Căci acestea nu vor să supraliciteze diversitatea tuturor experienţelor, fie ele ale conştiinţei politice sau istorice, sau ale conştiinţei religioase sau politice, ci să le înţeleagă, cu alte cuvinte însă: să şi le poată atribui în adevărul acestora. Va trebui, de asemenea, să discutăm raportul dintre Hegel şi conştiinţa de sine a ştiinţelor spiritului, reprezentată de „şcoala istorică", precum şi modul în care se repartizează în cele două părţi elementul ce face posibilă înţelegerea adecvată a ceea ce se numeşte adevăr în ştiinţele spiritului. În orice caz, nu vom putea lua în considerare în mod corect problema artei pornind de la un punct de vedere estetic, ci doar de la acest cadrul mai larg.

Încercând să corectăm înţelegerea despre sine a conştiinţei estetice şi reînnoind întrebarea privitoare la adevărul artei – în favoarea căreia depune mărturie experienţa estetică – nu am făcut, deocamdată, decât un singur pas în această direcţie. Ceea ce ne interesează este, aşadar, să privim experieţa artei astfel încât aceasta să fie înţeleasă ca experienţă. Experienţa artei nu trebuie falsificată prin transformarea ei într-o posesiune a formaţiei estetice şi astfel neutralizată în ceea ce priveşte pretenţia acesteia. Vom vedea că acest fapt conţine o consecinţă hermeneutică importantă, întrucât *orice întâlnire cu limbajul artei este o întâlnire cu o survenire neîncheiată şi ea însăşi o parte a acestui eveniment.* Acesta este lucrul care trebuie afirmat împotriva conştiinţei estetice şi a neutralizării problemei adevărului pe care aceasta o efectuează.

Dacă idealismul speculativ a urmărit depăşirea subiectivismului şi agnosticismului estetic întemeiat pe Kant, ridicându-se la punctul de vedere al cunoaşterii absolute, o astfel de autoeliberare gnostică a finitudinii includea, după cum am văzut, ridicarea artei la nivel de filozofie. În ceea ce ne priveşte, va trebui să reţinem punctul de vedere al finitudinii. Consider că elementul productiv al criticii lui Heidegger la adresa subiectivismului epocii moderne a fost acela că interpretarea sa temporală a fiinţei a deschis posibilităţi specifice acesteia. Interpretarea fiinţei din orizontul timpului nu înseamnă, după cum se crede adesea în mod eronat, o temporalizare atât de radicală a *Dasein*-ului încât acesta ar deveni incapabil să admită ceva drept etern sau fiinţând etern, ci s-ar înţelege în întregime pe baza propriului său timp şi viitor. Dacă lucrurile ar sta într-adevăr astfel, atunci nu ar mai fi vorba deloc despre o critică şi o depăşire a subiectivismului, ci despre o radicalizare „existenţială" a acestuia, al cărei viitor colectivist ar putea fi profetizat cu certitudine. Însă întrebarea filozofiei, despre care este vorba aici, se adresează tocmai acestui subiectivism. Acesta este dus la extrem doar pentru a fi interogat. Interogaţia filozofiei întreabă ce anume este fiinţa înţelegerii de sine. Odată cu această întrebare ea depăşeşte orizontul acestei înţelegeri de sine. Dezvăluind timpul drept un temei ascuns al acesteia, ea nu propovăduieşte un angajament orb motivat de o disperare nihilistă, ci se deschide unei experienţe rămase până atunci inaccesibilă, ce depăşeşte gândirea izvorâtă din subiectivitate, pe care Heidegger o numeşte *fiinţă*.

Pentru a considera în mod adecvat experienţa artei am început cu o critică a conştiinţei estetice. Experienţa artei mărturiseşte singură că este incapabilă să recupereze vreodată printr-o cunoaştere finală adevărul deplin al celor pe care le experimentează. Aici nu există nici un progres absolut şi nici o epuizare definitivă a ceea ce rezidă într-o operă de artă. Experienţa artei ştie acest lucru despre sine. Cu toate acestea, nu trebuie să acceptăm

pur şi simplu ceea ce conştiinţa estetică consideră drept experienţă a sa. Căci, după cum am văzut, ea o gândeşte în ultimă instanţă ca discontinuitate a trăirilor. Am demonstrat însă că această consecinţă este una inacceptabilă.

De aceea, nu vom interoga experienţa artei în ceea ce priveşte modul în care aceasta se concepe pe sine, ci privitor la ceea ce este ea în realitate şi care anume este adevărul ei, chiar dacă nu ştie ce este şi este incapabilă să ne spună ce ştie – similar modului în care Heidegger a întrebat ce este metafizica, în opoziţie cu modul în care aceasta se consideră pe sine. Observăm că în experienţa artei acţionează o experienţă autentică ce lasă urme în cel care o face şi vom chestiona felul de a fi al acelui lucru a cărui experienţă este făcută în acest mod. Vom putea spera astfel să înţelegem mai bine ce fel de adevăr este cel care ne întâmpină aici.

Vom vedea că odată cu aceasta se deschide o dimensiune în care întrebarea privitoare la adevăr se reformulează în „înţelegerea" pe care o practică ştiinţele spiritului[191]

Dacă vrem să cunoaştem ce este adevărul în ştiinţele spiritului, atunci va trebui să adresăm întrebarea filozofiei întregului procedeu al ştiinţelor spiritului în acelaşi sens în care Heidegger a adresat-o metafizicii şi în care o adresăm la rândul nostru conştiinţei estetice. Nu vom avea voie să acceptăm răspunsul venit din partea conştiinţei de sine a ştiinţelor spiritului, ci va trebui să întrebăm ce anume este în realitate înţelegerea lor. Întrebarea privitoare la adevărul artei va servi drept o fază preliminară în special datorită faptului că experienţa operei de artă include înţelegerea, aşadar, reprezintă ea însăşi un fenomen hermeneutic, însă în mod cert nu în sensul unei metode ştiinţifice. Comprehensiunea ţine mai curând de întâlnirea cu opera de artă însăşi, astfel încât această apartenenţă nu poate fi elucidată decât pornind de la această *modalitate de a fi a operei de artă.*

[191] [Vezi „Wahrheit in den Geisteswissenschaften", în *Kleine Schriften* I, pp. 39-45; *Gesammelte Werke*, Bd. 2, p. 37 sq.]

II. Ontologia operei de artă și semnificația ei hermeneutică

1. Jocul ca fir călăuzitor al explicitării hermeneutice

a) Conceptul jocului

Pentru aceasta alegem drept prim punct de plecare un concept care a jucat un rol important în estetică: conceptul *jocului*. Obiectivul nostru este, totuşi, cel de a desprinde acest concept de semnificația sa subiectivă pe care o are la Kant şi Schiller şi care domină întreaga estetică şi antropologie modernă. Dacă vorbim în legătură cu experiența artei despre joc, nu ne referim nici la relația şi nici chiar starea de spirit a creatorului sau a celui ce se desfată şi în nici un fel la libertatea unei subiectivități care se implică în joc, ci la modalitatea de a fi a operei de artă înseşi. Am descoperit în cadrul analizei conştiinței estetice că situarea opozitivă a unei conştiințe estetice şi a obiectului acesteia nu satisface starea de lucruri. Acesta este motivul pentru care conceptul de joc este atât de important pentru noi.

Desigur că jocul poate fi distins de comportamentul celui ce joacă, ce ține ca atare de alte moduri de conduită a subiectivității. Se poate afirma, astfel, că pentru cel ce joacă jocul nu este o situație serioasă şi este jucat tocmai din această cauză. Putem, aşadar, să încercăm să definim conceptul de joc pornind de aici. Ceea ce este un simplu joc nu este ceva serios. Jucarea (*das Spielen*) întreține un raport specific esențial cu seriosul. Ea nu îşi are doar „scopul" în acesta; „este un fel de repaus", după cum spune Aristotel[192] Mai important este că în jocul însuşi rezidă o seriozitate proprie, chiar sacră. Cu toate acestea în joc nu dispar pur şi simplu toate raportările finale ce determină existența activă şi preocupată, ci acestea se volatilizează într-un mod ciudat. Jucătorul ştie el însuşi că jocul e doar joc şi se situează într-o lume determinată de seriozitatea scopurilor. Însă el nu ştie acest lucru *intenționând* el însuşi în calitate de jucător această raportare la serios. Actul jocului îşi îndeplineşte scopul ce-i revine doar când cel ce joacă este asimilat de către joc. Jocul nu devine pe deplin joc prin raportarea ce trimite în exterior dinspre joc către serios. Cel care nu i-a în serios jocul strică plăcerea acestuia. Modalitatea de a fi a jocului nu permite ca raportarea celui ce joacă față de joc să fie asemenea raportării față de un obiect. Jucătorul ştie foarte bine ce e joc şi că ceea ce face el „e doar un joc", însă el nu ştie ce „ştie" aici.

Întrebarea noastră privitoare la esența jocului însuşi nu îşi poate găsi de aceea răspunsul dacă îl aşteptăm din partea reflecției subiective a celui ce îl joacă[193] Ne vom întreba, în schimb, care este modalitatea de a fi a jocului ca atare. Am văzut deja că obiectul reflecției noastre trebuie să fie nu conştiința estetică, ci experiența artei şi odată cu aceasta întrebarea privitoare la modalitatea de a fi a operei de artă. Însă tocmai aceasta era experiența artei pe care trebuie să o reținem în opoziție cu nivelarea conştiinței

---

[192] Aristotel, *Pol.* VIII 3, 1337 b 39. Vezi *Eth. Nic.* X 6, 1176 b 33; παίζειν ὅπως σπουδάζῃ και' Ἀνάχαροιν ὀρθῶς ἔχειν δοκεί

[193] Kurt Riezler reține în al său *Traktat vom Schönen* drept punct de pornire subiectivitatea celui ce joacă un joc şi prin aceasta opoziția dintre joc şi serios, astfel încât în cazul său conceptul de joc se restrânge excesiv, obligându-l să afirme: „Ne îndoim că jocul copiilor este o simplă joacă" şi „Jocul artei nu este doar joc" (p. 189).

estetice: faptul că opera de artă nu este un obiect ce se opune subiectului ce fiinţează pentru sine. Opera de artă îşi are mai curând fiinţa propriu-zisă în faptul că devine experienţă ce îl preschimbă pe cel care o face. „Subiectul" experienţei artei, ceea ce rămâne şi stăruie, nu este subiectivitatea celui care o experimentează, ci opera de artă însăşi. Tocmai acesta este punctul în care modalitatea de a fi a jocului devine relevantă. Căci jocul are o esenţă proprie, independentă de conştiinţa celor ce joacă. Joc este şi acolo – de fapt e cu adevărat acolo – unde orizontul tematic nu este îngrădit de fiinţarea pentru sine a subiectivităţii şi unde nu există subiecţi care se comportă ludic.

Subiectul jocului nu sunt jucătorii; jocul accede la reprezentare prin cei care joacă. Acest lucru ne învaţă deja utilizarea cuvântului „Spiel" (*joc*), înainte de toate întrebuinţarea sa metaforică examinată în special de către Buytendijk[194]

Uzul metaforic are şi aici, ca întotdeauna de altfel, o întâietate metodică. Atunci când un cuvânt este transferat asupra unui domeniu de aplicare căruia nu-i aparţine originar, semnificaţia sa „originară" se desprinde de parcă ar fi dezghiocată. Limba efectuează aici o abstractizare preliminară ce constituie în sine sarcina unei analize conceptuale. Acum gândirea nu trebuie decât să exploateze această performanţă anticipativă.

Acest lucru este valabil, de altfel, şi în cazul etimologiilor. Acestea sunt, fireşte, mult mai puţin riguroase, deoarece nu constituie abstracţiuni ale limbii, ci ale ştiinţei limbii, a căror utilizare nu poate fi verificată niciodată în întregime prin intermediul limbajului însuşi. De aceea ele nu constituie, nici acolo unde sunt corecte, probe, ci performanţe ce anticipează analiza conceptuală şi îşi află temeiul solid abia în cadrul acesteia[195]

Dacă vom examina uzul cuvântului „joc" privilegiind aşa-numitele semnificaţii figurate ale acestuia vom constata că în germană se poate vorbi despre jocul luminii (*Spiel des Lichtes*), despre jocul valurilor ca legănare a acestora (*Spiel der Wellen*), jocul unei piese mecanice într-un rulment, despre jocul membrelor ca armonie a acestora (*Zusammenspiel der Glieder*), un joc de forţe (*Spiel der Kräfte*), despre „jocul ţânţarilor" ca despre roirea acestora (*Spiel der Mücken*), ba chiar şi despre jocuri de cuvinte. În fiecare dintre aceste cazuri se face trimitere la un du-te-vino al unei mişcări, care nu este legată de un scop cu care acesta se încheie. Acestui fapt îi corespunde şi semnificaţia originară a „jocului" ca dans, ce mai supravieţuieşte în multe expresii (vorbim, de pildă, despre cineva care joacă un dans popular)[196] Mişcarea care este joc nu are un ţel care duce la încetarea ei, ci se reînnoieşte printr-o reluare continuă. Mişcarea acestui du-te-vino este în mod evident atât de centrală pentru determinarea esenţială a jocului, încât devine indiferent cine sau ce anume execută mişcarea. Mişcarea jocului ca atare este într-un fel lipsită de substrat. Jocul este ceea ce este jucat sau se derulează (*abspielt*) – nu se reţine nici un subiect care joacă. Jocul este efectuare a mişcării ca atare. Vorbim astfel despre un joc al culorilor fără să ne referim măcar la faptul că este vorba despre o culoare ce bate (*spielt*) în alta, ci la procesul propriu-zis sau la priveliştea prin care ni se înfăţişează diversitatea schimbătoare a culorilor.

Modalitatea de a fi a jocului nu este, aşadar, definită de faptul că avem de a face cu prezenţa necesară a unui subiect care se comportă ludic, astfel încât jocul să fie jucat. Sensul originar al lui „spielen" este mai curând unul medial. Vorbim astfel, de exemplu,

194 F. J. J. Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels*, 1973.

195 Acest fapt firesc trebuie reafirmat împotriva acelora care încearcă să critice conţinutul de adevăr al afirmaţiilor lui Heidegger pornind de la maniera sa etimologizantă.

196 Vezi J. Trier, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 67, 1947.

despre faptul că undeva sau cândva „se joacă" („*spielt*") ceva, că se petrece (*sich abspielt*) ceva, că e ceva la mijloc (*ist im Spiele*)[197]

Aceste observaţii legate de limbă constituie, după părerea mea, o indicare indirectă a faptului că jucarea nu se vrea înţeleasă nicidecum ca un tip de activitate. Pentru limbă, subiectul propriu-zis al jocului nu este subiectivitatea celui care joacă printre alte activităţi ale sale, ci jocul însuşi. Doar că suntem într-atât de obişnuiţi să raportăm un fenomen ca cel al jocului la subiectivitate şi modurile acesteia de comportament, încât rămânem opaci în faţa acestor sugestii ale spiritului limbii.

În orice caz, cercetările antropologice mai recente au extins tema jocului într-atât de mult încât aceasta este dusă oarecum până la punctul extrem al perspectivei ce porneşte de la subiectivitate. Huizinga investighează componenta ludică a oricărei culturi şi elaborează înainte de toate conexiunea existentă între jocul infantil şi cel animal, pe de o parte, şi „jocul sacru" al cultului pe de alta. Acest lucru l-a condus către descoperirea indeciziei ciudate a conştiinţei ludice, care face de-a dreptul imposibilă distincţia între credinţă şi necredinţă. „Sălbaticul însuşi nu are cunoştinţă de nici un fel de distincţii conceptuale între existenţă şi joc, de nici o identitate, de nici o imagine sau simbol. Rămâne de aceea discutabil dacă starea de spirit a sălbaticului în cadrul gesticulaţiei sale sacre nu ar putea fi descrisă cel mai bine reţinând termenul primar de joc. Potrivit conceptului nostru de joc, distincţia dintre credinţă şi disimulare este abolită"[198]

Este recunoscut aici în mod principial *primatul jocului faţă de conştiinţa celui ce joacă* şi, într-adevăr, tocmai experienţele jucării pe care sunt chemaţi să le descrie psihologul şi antropologul sunt plasate într-o lumină nouă şi lămuritoare dacă se porneşte de la sensul medial al jocului ca activitate. Jocul reprezintă de bună seamă o ordine în care acel încolo-şi-încoace al dinamicii jocului rezultă parcă de la sine. Este caracteristic jocului faptul că mişcarea sa nu este doar lipsită de un scop şi o intenţie, ci şi una lipsită de efort. Acesta decurge ca de la sine. Uşurinţa jocului, care, fireşte, nu trebuie să fie o absenţă reală a solicitării, ci vizează doar fenomenologic absenţa solicitării[199], este resimţită ca o degrevare. Structura jocului îl absoarbe parcă pe jucător şi îl uşurează de sarcina iniţiativei care constituie solicitarea propriu-zisă a existenţei. Acest lucru se manifestă şi în impulsul spontan către reluare ce se trezeşte în cel ce joacă şi prin reînnoirea de sine continuă a jocului care îi marchează forma (refrenul, bunăoară).

Însă faptul că modalitatea de a fi a jocului se apropie în acest fel de forma de mişcare a naturii permite formularea unei concluzii metodice importante. Este evident greşit să

[197] Huizinga (*Homo ludens, Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, p. 43) atrage atenţia asupra următoarelor fapte de limbă: „Deşi în germană se poate vorbi despre „a face un joc" (*ein Spiel treiben*), iar în olandeză se poate spune „een spelletje doen", verbul ce ţine proriu-zis de aceste forme este „a juca". Un joc este jucat. Cu alte cuvinte: pentru a exprima acest tip de activitate, conceptul conţinut în substantiv trebuie să fie reluat în verb. Acest lucru înseamnă după toate aparenţele că acţiunea este atât de specială şi autonomă, încât nu poate fi inclusă în tipurile obişnuite de activitate. Jucarea nu este o activitate în sens obişnuit". În mod corespunzător, sintagma „a juca o partidă" (în germană: „ein Spielchen machen", literal: „a *face* un joculeţ" – n. trad.) este simptomatică pentru faptul de a dispune de o perioadă de timp ce nici nu este încă joc.

[198] Huizinga, op. cit., p. 32 [Vezi şi studiul meu, „Zur Problematik des Selbstverständnisses", *Kleine Schriften* I, pp. 70-81, acolo p. 85 sq.; Bd. 2, *Gesammelte Werke*, p. 121 sq. şi „Mensch und Sprache", *Kleine Schriften* I, pp. 93-100, acolo p. 98 sq.; Bd. 2, *Gesammelte Werke*, p. 146 sq.]

[199] Iată ce scrie Rilke în cea de-a cincea Elegie duineză: ...„unde Preapuţinul pur se preschimbă de neînţeles – Trece brusc în Preamultul gol."

spunem că şi animalele se joacă şi că s-ar putea afirma în sens figurat că până şi apa sau lumina joacă. Putem spune, în schimb, despre om că şi acesta se joacă. Şi jocul său este un proces natural. Şi sensul jocului său – tocmai deoarece şi în măsura în care el este natură – este o pură reprezentare de sine însuşi (*Sichselbstdarstelllen*). Devine astfel în cele din urmă cu totul lipsit de sens să distingem în acest domeniu între o întrebuinţare proprie şi una metaforică.

Însă raportarea faţă de fiinţa operei de artă rezultă înainte de toate pornind de la acest sens medial al jocului. Natura, atât timp cât este un joc ce se reînnoieşte mereu – fiind lipsită de un scop, o intenţie şi o solicitare – poate să apară de-a dreptul ca model al artei. Astfel, Friedrich Schlegel scrie: „Toate jocurile sacre ale artei sunt doar reproduceri îndepărtate ale jocului infinit al lumii, ale operei de artă care se formează etern pe sine."[200]

Şi o altă problemă discutată de către Huizinga se clarifică pornind de la rolul fundamental al acelui încolo-şi-încoace al mişcării jocului, şi anume caracterul ludic al întrecerii. Desigur, concurentul nu consideră potrivit conştiinţei sale că joacă. Însă competiţia dă naştere, de bună seamă, mişcării tensionate de du-te-vino din care rezultă un învingător, făcând astfel ca totul să devină joc. Acest du-te-vino este în mod evident atât de strâns legat de joc, încât în ultimă instanţă nu există, de fapt, nici o jucare-doar-pentru-sine (*Für-sich-allein-Spielen*). Pentru a exista un joc nu este nevoie de participarea reală la joc a altcuiva, însă trebuie să existe întotdeauna altceva cu care jucătorul joacă şi care răspunde mutării jucătorului printr-o altă mutare din proprie iniţiativă. Pisica jucăuşă alege ghemul de lână pentru că acesta intră în joc, iar caracterul nemuritor al jocului cu ingea se întemeiază pe mobilitatea liberă universală a mingii care efectuează parcă de la sine mişcări surprinzătoare.

Primatul jocului în faţa jucătorilor care îl efectuează este resimţită în mod specific– acolo unde avem de a face cu o subiectivitate umană care se comportă ludic – şi de către cel care joacă un joc. Accepţiunile figurate ale termenului sunt din nou cele care ne oferă cele mai multe informaţii privitoare la esenţa sa propriu-zisă. Spunem astfel despre cineva că se joacă cu şansele ce i se oferă sau că pune în joc anumite planuri. Este limpede la ce anume ne referim când spunem acest lucru. Persoana respectivă nu s-a decis încă în ceea ce priveşte posibilităţile şi scopurile în cauză. Mai dispune încă de libertatea să se decidă într-un fel sau altul, în favoarea uneia sau alteia dintre posibilităţi. De cealaltă parte, această libertate poate fi periclitată. Jocul însuşi este mai curând un risc pentru jucător. Ne putem juca doar cu posibilităţi efective. Acest lucru înseamnă în mod evident o angajare dusă atât de departe, încât acestea ar putea să ne dejoace şi să se impună. Atracţia pe care jocul o exercită asupra jucătorului rezidă tocmai în acest risc. Savurăm prin acesta o libertate de decizie care este, totuşi, în acelaşi timp ameninţată şi îngrădită irevocabil. Să ne gândim, bunăoară, la jocuri cum ar fi pasienţa, etc. Acelaşi lucru este valabil, însă, şi în sfera seriosului. Cel care evită anumite decizii presante, de plăcere sau de dragul libertăţii sale de decizie, sau îşi asumă posibilităţi pe care nu le doreşte în mod serios şi care nici nu conţin, din această cauză, riscul de a fi alese şi de a-l îngrădi este numit îndeobşte „jucăuş" (*verspielt*).

Se poate indica pornind de aici o trăsătură generală a modului în care esenţa jocului se reflectă în comportamentul ludic. *A juca înseamnă a-fi-jucat*. Atracţia jocului, fascinaţia pe care o exercită constă tocmai în faptul că jocul se înstăpâneşte asupra celui ce joacă. Chiar dacă este vorba despre jocuri în care încercăm rezolvarea unor sarcini pe care ni le-am

200 Friedrich Schlegel, „Gespräch über die Poesie„ (*Friedrich Schlegels Jugendschriften*, edit. J. Minor, 1982, II, p. 364). [Vezi şi ediţia mai nouă a lui Hans Eichner în ediţia critică îngrijită de E. Behler 1, Abt., 2. Bd., pp. 284-351, acolo p. 324.]

propus singuri, farmecul jocului este dat de riscul de a vedea dacă ceva „merge", dacă „reuşeşte" şi dacă „reuşeşte încă o dată". Cel care face astfel de încercări este în realitate cel pus la încercare. Subiectul veritabil al jocului (lucru făcut evident tocmai de asemenea experienţe în care nu există decât un singur jucător) nu este jucătorul, ci jocul însuşi. Jocul este cel care fascinează jucătorul, îl afundă în joc, îl ţine în joc.

Acest lucru se manifestă şi în faptul că jocurile au o spiritualitate proprie, specială[201] Nici aceasta nu se referă la dispoziţia sau starea de spirit a celor ce joacă un joc. Această diversitate a dispoziţiilor spirituale caracteristice jucării diferitelor jocuri, respectiv poftei de astfel de jocuri, este mai curând o consecinţă şi nu cauza diversităţii jocurilor. Jocurile însele se diferenţiază unul de celălalt prin spiritul lor. Acest lucru nu rezultă din nimic altceva decât din efectuarea şi organizarea diferită a acelui încolo-şi-încoace al mişcării ludice pe care o întruchipează. Regulile şi ordinea ce prescriu umplerea spaţiului ludic constituie esenţa jocului. Acest lucru este valabil în mod pe deplin universal peste tot unde avem de a face cu un joc. De exemplu, în cazul jocurilor de fântâni arteziene sau în cel al unor animale care se joacă. Spaţiul ludic în care se derulează jocul este delimitat din interior de către jocul însuşi şi este îngrădit într-o măsură mult mai mare prin ordinea determinată de dinamica jocului decât de către ceea ce se loveşte, adică de graniţele spaţiului liber ce limitează din exterior această dinamică.

Consider drept o caracteristică a acţiunii ludice umane în raport cu aceste determinări generale faptul că aceasta joacă *ceva*. Prin aceasta mă refer la faptul că forma de organizare a dinamicii căreia i se subordonează posedă o determinare pe care cel care joacă o „alege". Acesta îşi delimitează mai întâi în mod explicit comportamentul ludic faţă de conduita sa obişnuită prin faptul că *vrea* să joace. Însă chiar şi în interiorul acestei diponibilităţi ludice el formulează o alegere. Alege un joc anume şi nu un altul. Acestui lucru îi corespunde faptul că spaţiul de joc al dinamicii ludice nu este pur şi simplu spaţiul liber al jucării de sine (*das Sichausspielen*), ci unul specific, delimitat şi rezervat în favoarea dinamicii ludice. Jocul omenesc reclamă propriul său teren de joc. Delimitarea terenului de joc opune – ca şi cea a perimetrului sacru, după cum subliniază pe bună dreptate Huizinga[202] – fără nici o tranziţie sau mediere universul ludic ca o lume închisă universului teleologic. Faptul că a juca înseamnă a-juca-ceva (*Etwas-Spielen*) este valabil abia aici, unde acel încolo-şi-încoace ordonat al mişcării jocului este definit ca o *conduită* şi se delimitează de alte tipuri de comportament. Homo ludens mai este încă, chiar şi în joc, unul care se comportă într-un anumit fel, chiar dacă esenţa propriu-zisă a jocului constă în faptul că el se eliberează de încordarea ce caracterizează raportarea sa faţă de scopurile sale. Cu aceasta se precizează mai bine motivul pentru care a juca înseamnă a-juca-ceva. Orice joc formulează o sarcină pentru individul care îl joacă. El nu se poate concedia pe sine în alt fel către libertatea jucării de sine decât prin transformarea scopurilor conduitei sale în simple sarcini de joc. Astfel, copilul îşi formulează singur sarcina atunci se joacă cu mingea, iar aceste sarcini sunt sarcini de joc pentru că scopul real a jocului nu este, de fapt, rezolvarea acestor sarcini de joc, ci organizarea şi modelarea dinamicii ludice înseşi.

În mod evident, uşurinţa şi uşurarea particulară semnificate de comportamentul ludic se sprijină pe caracterul tematic deosebit ce îi revine sarcinii de joc şi rezultă din reuşita rezolvării acesteia.

Se poate spune că reuşita unei sarcini „o întruchipează". Această formulă este deosebit de potrivită atunci când se vorbeşte despre un joc, căci în asemenea cazuri îndeplinirea

201 Vezi F. G. Jünger, *Die Spiele*.
202 Huizinga, op. cit., p. 17.

sarcinii nu trimite dincolo de sine către un context teleologic. Jocul se limitează într-adevăr să se reprezinte pe sine. Modalitatea sa de a fi este aşadar autoreprezentarea. Însă, autoreprezentarea constituie un aspect de a fi universal al naturii. Ştim azi cât de insuficiente sunt reprezentările finale biologice pentru a face inteligibilă forma fiinţelor vii[203] Este astfel valabil şi în cazul jocului că întrebarea privitoare la funcţia sa vitală şi finalitatea sa biologică este reductivă. Jocul este într-un sens eminent autoreprezentare.

Autoreprezentarea jocului uman se întemeiează, după cum a văzut, pe o conduită legată de finalităţile aparente ale jocului, însă „sensul" acesteia nu constă cu adevărat în atingerea acestor scopuri. Angajarea propriilor resurse în favoarea sarcinii de joc este, în realitate mai curând o exprimare ludică. Autoreprezentarea proprie jocului face, aşadar, ca cel care joacă să acceadă la propria sa reprezentare de sine, jucând, adică reprezentând ceva. Jocul omenesc poate găsi sarcina de joc în reprezentarea însăşi doar pentru că a juca înseamnă dintotdeauna a întruchipa. Există astfel jocuri pe care trebuie să le numim reprezentative, fie pentru că poartă în sine un element de reprezentare sub forma raportului de sens evanescent care este aluzia, fie pentru că jucarea constă tocmai în a reprezenta un lucru (de exemplu atunci când copiii se joacă de-a maşina).

A reprezenta înseamnă potrivit posibilităţii sale a reprezenta pentru cineva. Faptul că această posibilitate este vizată ca atare formează particularitatea caracterului ludic al artei. Spaţiul închis al universului ludic lasă aici, într-un fel, să cadă unul dintre pereţii ce îl împrejmuiesc[204]. Jocul cultic şi reprezentaţia dramatică (*Schauspiel*) nu reprezintă, de bună seamă, în acelaşi sens cum o face un copil care se joacă. Acestea nu se epuizează prin faptul că reprezintă, ci trimit în acelaşi timp dincolo de sine către aceia care participă la ele în calitate de spectatori. Jocul nu mai este aici simpla reprezentare de sine a unei dinamici ordonate şi nici simplul act de reprezentare căruia i se dedică în întregime copilul, ci el este „reprezentativ pentru..." Această indicaţie proprie oricărei reprezentări este aici, ca să spunem aşa, împlinită şi devine constitutivă pentru opera de artă.

În general, jocurile – oricât ar constitui potrivit esenţei lor reprezentări şi oricât s-ar reprezenta în ele cei care joacă – nu sunt prezentate cuiva, cu alte cuvinte, spectatorii nu sunt avuţi în vedere. Copiii se joacă pentru sine, singuri, chiar şi atunci când întruchipează ceva. Şi nici măcar acele jocuri, cum ar fi cele sportive, care sunt jucate în faţa spectatorilor nu îi vizează pe aceştia. Ele sunt chiar ameninţate să-şi piardă caracterul ludic în chip de întreceri sportive tocmai datorită faptului că tind să devină confruntări publice. Procesiunea religioasă, care face parte dintr-un act cultic, este cu atât mai mult o expunere deoarece ea cuprinde potrivit propriei sale definiţii întreaga comunitate religioasă. Actul cultic este, cu toate acestea, întotdeauna o reprezentare autentică în ochii comunităţii, iar reprezentaţia dramatică este, de asemenea, un proces ludic ce necesită în mod esenţial spectatorul. Întruchiparea zeităţii în cultul religios, reprezentarea mitului în spectacol nu sunt, aşadar, jocuri doar în sensul că jucătorii participanţi sunt absorbiţi, ca să spunem aşa, de către jocul reprezentativ şi îşi găsesc în acesta o autoreprezentare potenţată, ci ei se transferă din proprie voinţă în acest joc, astfel încât cei care joacă reprezintă o totalitate de sens pentru spectatori. Lipsa unui al patrulea perete nu este,

203 În special Adolf Portmann a fost cel care a formulat în numeroase lucrări această critică şi a reîntemeiat legitimitatea unei viziuni morfologice.

204 Vezi Rudolf Kassner, *Zahl und Gesicht*, p. 161 sq. Kassner sugerează că „unitatea şi dualitatea extrem de stranie a copilului şi păpuşii" se leagă de faptul că aici (ca în cazul actului cultic) lipseşte cel de-al patrulea „perete al spectatorului, cel mereu deschis". Raţionamentul meu este că, invers, tocmai acest al patrulea perete al spectatorului este cel care închide universul ludic al *operei de artă*.

aşadar, ceea ce transformă jocul într-o expunere publică. Deschiderea către de spectator participă mai curând la constituirea caracterului închis al jocului. Spectatorul efectuează doar ceea ce jocul este ca atare[205]

Acesta este punctul în care se vădeşte importanţa definirii jocului ca un proces medial. Am văzut că jocul nu îşi are fiinţa în conştiinţa sau comportamentul celui ce joacă, ci îl atrage, dimpotrivă, pe acesta în sfera sa şi îl umple cu spiritul său. Cel care joacă percepe jocul drept o realitate superioară lui. Acest lucru este valabil cu atât mai mult acolo unde acesta este vizat el însuşi drept o astfel de realitate – ceea ce se întâmplă acolo unde jocul apare în chip de *reprezentare pentru spectator*, adică este un „spectacol".

Spectacolul rămâne şi el un joc, cu alte cuvinte are structura unui joc, cea a unei lumi închise în sine. Însă spectacolul religios sau profan – chiar dacă reprezintă o lume închisă în întregime în sine – este deschis în direcţia spectatorului. El îşi dobândeşte abia în acesta semnificaţia sa deplină. Cei ce joacă îşi joacă rolurile ca în orice joc şi astfel jocul accede la reprezentare, însă jocul însuşi este întregul alcătuit din cei ce joacă şi spectatori. El este perceput cu adevărat şi i se înfăţişează după cum este „conceput" aceluia care nu participă la joc, ci îl urmăreşte. În acesta jocul este, oarecum, ridicat la idealitatea sa.

Acest lucru înseamnă pentru cei care joacă faptul că nu îşi îndeplinesc doar rolurile ca în orice joc; aceştia îşi expun rolurile cuiva, le prezintă spectatorului. Tipul lor de participare la joc nu mai este acum determinat de asimilarea lor totală de către joc, ci de faptul că îşi joacă rolul raportându-se la şi având în vedere totalitatea spectacolului în care trebuie să fie asimilaţi nu ei, ci spectatorii. Este vorba despre o răsturnare totală pe care o suferă jocul ca joc atunci când devine spectacol. Aceasta îl aduce pe spectator în postura celui ce joacă. El – şi nu jucătorul – este cel pentru care şi în faţa căruia se joacă. Acest lucru nu vrea să însemne, fireşte, că cel care joacă este incapabil să surprindă sensul întregului în care îşi joacă în mod reprezentativ rolul. Spectatorul are doar un privilegiu metodic: fiindu-i destinat jocul celorlalţi, devine vizibil faptul că acesta poartă în sine un conţinut de sens menit să fie înţeles şi care poate fi desprins, din acest motiv, de comportamentul celor care joacă. Aici se produce, în fond, abolirea distincţiei dintre cel care joacă şi spectator. Exigenţa de a viza jocul însuşi potrivit conţinutului său de sens este aceeaşi pentru amândoi.

Acest lucru constituie o necesitate absolută chiar şi acolo unde comunitatea celor ce joacă se izolează în întregime de orice spectatori, spre exemplu fie pentru că aceasta combate instituţionalizarea socială a vieţii artistice, fie în cazul aşa-numitei „Hausmusik", care se doreşte a fi o formă de practicare a muzicii într-un sens mai propriu, deoarece este destinată interpreţilor acesteia şi nu unui public. Cel care se ocupă sub această formă de muzică urmăreşte, totuşi, în realitate, ca muzica pe care o face să „iasă" bine, cu alte cuvinte însă: pentru ca cineva care ar putea să o asculte, să fie cu adevărat prezent. Reprezentarea artei este potrivit esenţei sale dedicată cuiva, chiar dacă nu este nimeni prezent să o asculte sau să o privească.

b) Metamorfozarea în plăsmuire şi medierea totală

Numesc această mutaţie în care jocul omenesc îşi dezvoltă împlinirea sa propriu-zisă de a fi artă *metamorfozarea în produs*. Jocul îşi dobândeşte idealitatea abia prin această mutaţie, astfel încât să poată fi conceput şi înţeles astfel. El se înfăţişează abia acum ca şi cum ar fi desprins de travaliul reprezentativ al celor ce joacă şi există în manifestarea pură a ceea ce

205 Vezi nota 204, p. 91.

aceştia joacă. Jocul – chiar şi elementul imprevizibil al improvizaţiei – este în principiu reluabil şi ca atare durabil. El are caracter de operă, de „ergon“ şi nu doar de „energeia“[206] Acesta este sensul în care îl numesc plăsmuire (*Gebilde*).

Ceea ce este detaşabil în acest fel de travaliu reprezentativ al celui ce joacă rămâne, cu toate acestea, dependent de reprezentare. O astfel de dependenţă nu presupune o subordonare în sensul în care jocul şi-ar primi determinarea de sens abia prin intermediul celor care îl reprezintă, respectiv îl urmăresc, şi nici din partea celui care se numeşte creatorul său în calitatea de autor al operei: artistul. Jocul dispune mai curând de o autonomie absolută faţă de toţi aceştia, iar noţiunea de metamorfozare este chemată să indice tocmai acest fapt.

Semnificaţia sa pentru definirea fiinţei artei devine limpede dacă luăm în serios sensul „metamorfozei“. Metamorfoza nu este o schimbare, o schimbare de mari proporţii, de exemplu. Când vorbim despre schimbare ne gândim mereu la faptul că ceea ce se schimbă rămâne, în acelaşi timp, acelaşi lucru şi este reţinut ca atare. Oricât de mare ar fi schimbarea, este vorba despre o schimbare a atributelor sale. Din punct de vedere categorial, orice schimbare (*alloiosis*) ţine de domeniul calităţii, adică de accidentul unei substanţe. Dimpotrivă, metamorfoza înseamnă că ceva este dintr-o dată şi în întregime altceva, astfel încât acest altceva, care este în calitate de entitate metamorfozată, este fiinţa sa adevărată, faţă de care fiinţa sa anterioară e nulă. Atunci când spunem că avem impresia că cineva este parcă metamorfozat ne referim tocmai la acest lucru, şi anume că a devenit un alt om. Aici nu poate fi vorba despre o tranziţie prin modificări graduale ce duce de la o stare la alta, deoarece una reprezintă negarea celeilalte. Metamorfozarea în produs se referă, aşadar, la faptul că ceea ce există înainte devine inexistent. Însă şi ceea ce există acum, ceea ce se reprezintă în jocul artei este adevăratul durabil.

Devine şi aici limpede modul în care încercarea de a porni de la subiectivitate ratează problema. Ceea ce încetează să mai fie sunt în primul rând cei ce joacă – iar scriitorul sau compozitorul fac parte din categoria aceasta. Toţi aceştia nu dispun de o fiinţă-pentru-sine proprie pe care o reţin în sensul că jocul lor ar însemna că aceştia „doar joacă“. Dacă descriem din perspectiva celui ce joacă ce anume este jocul său, atunci avem de a face nu cu o metamorfoză, ci cu o travestire. Cel care este travestit nu doreşte să fie recunoscut, ci să apară şi să treacă drept altcineva. El nu mai vrea să treacă în ochii celorlalţi drept sine însuşi, ci vrea să fie luat drept altcineva. El nu vrea, aşadar, să fie descoperit sau recunoscut. El se dă drept altcineva, însă în felul în care mimăm ceva în cadrul unor raporturi concrete, adică pretinzând doar, disimulându-ne şi producând o anumită impresie. Din câte se pare, cel care joacă în acest mod un joc tăgăduieşte continuitatea cu sine însuşi. În realitate, însă, acest lucru înseamnă că el îşi rezervă sieşi această continuitate refuzând-o celorlalţi pentru care joacă.

Potrivit tuturor acestor chestiuni pe care le-am identificat privitor la esenţa jocului, o asemenea distincţie subiectivă a sinelui faţă de joc nu constituie fiinţa adevărată a jocului. Jocul însuşi, ca spectacol, este mai curând metamorfozare astfel încât identitatea celui c re joacă încetează să mai existe pentru ceilalţi. Fiecare se întreabă doar ce anume ar putea fi acel ceva care este „vizat“ aici. Cei care joacă (sau scriitorul, poetul) nu mai sunt doar ceea ce este jucat de ei.

Însă ceea ce încetează să mai fie este, înainte de toate, lumea în care trăim ca fiind a noastră. Metamorfozarea în plăsmuire nu este pur şi simplu o transpunere într-o altă

206 Recurg aici la distincţia clasică a lui Aristotel prin care acesta detaşează ποίησις de πρᾶξις (*Eth. Eud.* B1; *Eth. Nic.* A1).

lume. Desigur că piesa se joacă într-o altă lume, închisă în sine, însă în măsura în care ea este produs, și-a găsit propria măsură în sine însăși și nu se mai raportează la nimic din ceea ce este situat în afara ei. Astfel, acțiunea unei piese există drept ceva care se întemeiază în sine însuși – trăsătură pe care o are încă în comun cu actul religios. Ea nu mai admite comparația cu realitatea în calitate de criteriu secret al oricărei similitudini reproductive. Ea este ridicată deasupra oricărei comparații de acest gen – și odată cu aceasta și dincolo de întrebarea dacă toate acestea sunt reale –, deoarece din ea vorbește un adevăr superior. Chiar și Platon, cel mai radical dintre criticii rangului de ființă (*Seinsrang*) al artei în întreaga istorie a filozofiei, vorbește uneori, fără a face o distincție, despre comedia și tragedia vieții precum și despre cea de pe scenă[207] Căci această distincție se anulează atunci când cineva este capabil să perceapă noima jocului care se derulează în fața sa. Bucuria provocată de spectacolul care se oferă pe sine este în ambele cazuri aceeași: este bucuria cunoașterii.

Cu aceasta, ceea ce am numit metamorfoza în plăsmuire dobândește sensul său deplin. Metamorfoza este o metamorfozare în adevărat (*das Wahre*). Ea nu este magie în sensul unei vrăji ce așteaptă cuvântul ce o va dezlega, ci este ea însăși dezlegarea de vrajă și remetamorfozare în adevărata ființă. Reprezentarea jocului face să iasă la iveală ceea ce este (*was ist*). În ea este extras și adus la lumină ceea ce altminteri se învăluie și se sustrage mereu. Cel care este capabil să perceapă comedia și tragedia vieții, acela va ști să se sutragă forței de sugestie a finalităților ce ocultează jocul care este jucat cu noi.

„Realitatea“ se plasează mereu într-un orizont viitor al unor posibilități dorite și temute, în orice caz încă nedecise. De aceea ea este caracterizată mereu de trezirea unor expectații ce se exclud reciproc și dintre care nu se pot împlini toate. Caracterul nedecis al viitorului este cel care permite un asemenea exces de expectanții, încât realitatea rămâne în mod necesar în urma așteptărilor. Dacă în mod excepțional o înlănțuire de sens se închide și se împlinește în realitate astfel încât să dispară toată această sfârșire-în-gol (*Im-Leeren-Enden*) a traseelor de sens, atunci o astfel de realitate este ea însăși asemenea unui spectacol. Tot astfel, cel capabil să vadă ansamblul realității ca un cerc închis de sens în care totul se împlinește va vorbi despre comedia și tragedia vieții înseși. Aceste cazuri în care realitatea este înțeleasă ca joc ilustrează ceea ce constituie realitatea jocului pe care îl evidențiem ca joc al artei. Ființa oricărui joc este mereu împlinire, actualizare pură, energeia care își are telos-ul în sine însăși. Lumea operei de artă, în care un joc se exprimă astfel total în unitatea derulării sale, este într-adevăr o lume metamorfozată cu totul. Pe baza ei recunoaște fiecare: așa este (*so ist es*).

Conceptul metamorfozei este chemat așadar să caracterizeze felul de a fi independent și superior a ceea ce am numit plăsmuire. Pornind de la acesta, așa-numita realitate se definește drept elementul nemetamorfozat, iar arta ca ridicare a acestei realități în adevăr. Chiar și teoria antică a artei – care întemeiază orice artă pe conceptul de *mimesis*, „imitație“ – a pornit de la joc ca și dans, care este reprezentare a divinului[208]

Conceptul imitației este, însă, capabil să descrie jocul artei doar dacă se are în vedere *sensul cognitiv* ce rezidă în imitație. Reprezentatul există – acesta este raportul mimic originar. Cel care imită ceva face să existe ceea ce el cunoaște și în chipul în care îl cunoaște. Copilul mic începe să se joace prin imitare, confirmând ceea ce cunoaște și confirmându-se cu aceasta pe sine însuși. Chiar și plăcerea cu care copiii se travestesc, la care se referă deja și Aristotel, nu se dorește a fi o camuflare, o disimulare pentru a fi ghicit și recunoscut în

---

207 Platon, *Phil.,* 50b.

208 Vezi cercetările lui Koller, *Mimesis,* 1954, în care se demonstrează conexiunea originară dintre mimesis și dans.

spatele acesteia, ci, dimpotrivă, o reprezentare în care există doar ceea ce este întruchipat. Copilul nu vrea cu nici un preț să fie descoperit îndărătul travestiului său. Trebuie să existe ceea ce este întruchipat, iar dacă este ceva menit să fie descoperit, atunci acest ceva tocmai acest lucru. El trebuie să fie recunoscut drept ceea ce acest lucru „este“[209]

Reținem din aceste considerații faptul că sensul de cunoaștere al mimesis-ului este recunoașterea (*Wiedererkennung*). Ce este însă recunoașterea? O analiză mai atentă a fenomenului ne va clarifica sensul de a fi al reprezentării, care ne interesează. După cum se știe, Aristotel subliniază deja că reprezentarea artistică face ca până și ceea ce este neîmbucurător să treacă drept agreabil[210], iar Kant definește arta ca prezentare frumoasă a unui lucru, deoarece ea știe să înfățișeze chiar și urâtul ca fiind frumos[211]. În mod evident, aceste afirmații nu se referă la măiestrie (*Künstlichkeit*) și dibăcie (*Kunstfertigkeit*) ca atare. Nu este admirată, ca în cazul artizanului, arta cu care este făcut un lucru. Acest aspect trezește doar un interes secundar, după cum afirmă explicit Aristotel[212] Ceea ce aflăm printr-o operă de artă și acel lucru asupra căruia ne concentrăm este, mai curând, cât de adevărată este, cu alte cuvinte, cât de mult aflăm și recunoaștem în ea despre ceva și despre noi înșine.

Nu vom înțelege, însă, ce anume este recunoașterea potrivit esenței ei celei mai profunde, dacă ne vom îndrepta atenția doar asupra faptului că ceva cunoscut deja este cunoscut din nou, cu alte cuvinte că este recunoscut cunoscutul. Bucuria recunoașterii este mai curând aceea că este cunoscut *mai mult* decât cunoscutul. În cadrul recunoașterii, tot ce cunoaștem se desprinde ca prin revelație din întregul hazard și din întreaga variabilitate a circumstanțelor care îl condiționează și este surprins în esența sa. Este cunoscut drept ceva.

Ne aflăm aici în fața unuia din motivele centrale ale platonismului. Platon a gândit împreună în teoria sa despre „anamnesis“ reprezentarea mitică despre reamintire și calea dialecticii sale care caută adevărul ființei în logoi, adică în idealitatea limbii[213]. Într-adevăr, un astfel de idealism al esenței rezidă în fenomenul recunoașterii. „Cunoscutul“ (*das Bekannte*) accede la adevărata sa ființă și se înfățișează drept ceea ce este abia prin recunoașterea sa. În calitate de recunoscut el este lucrul reținut în esența sa, desprins de aleatoriul aspectelor sale. Acest lucru este valabil întru totul în cazul acelui tip de recunoaștere ce are loc în raport cu reprezentarea în spectacol. O astfel de reprezentare lasă în urmă tot ce este aleatoriu și neesențial, cum ar fi, bunăoară, ființa particulară a actorului. Acesta dispare în întregime în cunoașterea a ceea ce întruchipează. Însă și ceea ce este întruchipat, desfășurarea cunoscută a tradiției mitologice, este parcă ridicat prin reprezentare la adevărul său valabil. În perspectiva cunoașterii a ceea ce este adevărat, ființa reprezentării este mai mult decât ființa materialului reprezentat – Ahile înfățișat de Homer este mai mult decât prototipul (*Urbild*) său[214]

Raportul mimic originar pe care îl discutăm implică, prin urmare, nu doar faptul că ceea ce este reprezentat există (*ist da*), ci și că acesta a ajuns într-un mod mai propriu (*eigentlicher*) în deschis (*das Da*). Imitarea și reprezentarea nu sunt doar o reluare

209 Aristotel, *Poet.* 4, în special 1448 b 16: συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον οὗτος ἐκεῖνος.
210 op. cit., 1448 b 10.
211 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §48.
212 [Aristotel, *Poet.* 4, 1448 b 10 sq.]
213 Platon, *Phaid.,* 73 sq.
214 [Vezi H. Kuhn, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlin, 1934]

reproductivă, ci cunoaştere a esenţei. Deoarece acestea nu constituie o simplă reluare, ci „scoatere în afară“ (*Hervorholung*), o extragere, spectatorul este covizat în acelaşi timp în acestea. Ele conţin în sine raportul esenţial faţă de toţi cei cărora li se adresează reprezentarea.

Se poate afirma chiar că reprezentarea esenţei este într-o măsură atât de mică imitare, încât este în mod necesar deictică (*zeigend*). Cel care imită trebuie să lase la o parte şi să reliefeze. Deoarece arată, el este nevoit, fie că vrea sau nu, să exagereze [*aphhairein* şi *synhoran* sunt corelate şi în teoria Ideilor a lui Platon]. În această privinţă există un interval de fiinţă (*Seinsabstand*) de neabolit între fiinţarea care „este asemenea“ (*so ist wie*) şi aceea căreia doreşte să îi semene. După cum se ştie, Platon a insistat asupra acestui interval ontologic, asupra acestui decalaj mai mic sau mai mare al reproducerii faţă de model, şi, pornind de aici, a plasat pe rangul trei imitarea şi reprezentarea în jocul artei în calitate de imitaţie a imitaţiei[215] În realitate, în cadrul reprezentării artei acţionează o recunoaştere ce are caracterul unei recunoaşteri veritabile şi tocmai acest lucru a fost demonstrat în mod obiectiv prin faptul că Platon înţelege orice cunoaştere a esenţei ca o recunoaştere: Aristotel a putut să numească poezia mai filozofică decât istoria[216]

Imitarea ca reprezentare are, aşadar, o funcţie de cunoaştere eminentă. Din acest motiv conceptul de imitaţie a rezistat în cadrul teoriei artei atâta timp cât semnificaţia de cunoaştere a artei nu fusese pusă la îndoială. Însă acest lucru este valabil atâta timp cât este cert că cunoaşterea a ceea ce este adevărat este cunoaştere a esenţei[217], căci o astfel de cunoaştere serveşte artei într-un mod convingător. Dimpotrivă, pentru nominalismul ştiinţei moderne şi conceptul ei de realitate – din care Kant a tras cele mai agnostice concluzii pentru estetică – conceptul de mimesis şi-a pierdut obligativitatea estetică.

Acum, după ce ne-au devenit limpezi aporiile acestei cotituri subiective a esteticii, ne vedem, cu toate acestea, redirecţionaţi către tradiţia mai veche. Dacă arta nu este varietatea unor trăiri schimbătoare al căror obiect este umplut de fiecare dată subiectiv cu semnificaţie asemenea unui tipar gol, atunci „reprezentarea“ trebuie să fie recunoscută drept felul de a fi al operei de artă înseşi. Acest lucru a fost pregătit de derivarea conceptului de reprezentare din cel de joc, în măsura în care autoreprezentarea este adevărata esenţă a jocului şi, implicit, a operei de artă. Piesa jucată este cea care se adresează spectatorului prin reprezentarea sa, şi anume astfel încât spectatorul face parte din aceasta în ciuda oricărei distanţe ce derivă din situarea opozitivă.

Acest lucru a devenit cel mai evident în cazul acelui tip de reprezentare care este actul cultic. Aici raportarea la comunitate este evidentă. Nici o conştiinţă estetică, oricât ar fi de reflectată, nu mai poate afirma că abia distincţia estetică – cea care plasează obiectul estetic pentru sine – întâlneşte adevăratul sens al imaginii religioase sau al jocului religios. Nimeni nu va putea să considere că executarea actului cultic este neesenţială pentru adevărul religios.

Acelaşi lucru este valabil în mod similar pentru spectacol în genere şi pentru ipostaza sa poetică. Punerea în scenă (*Aufführung*) a unei piese nu poate fi nici ea pur şi simplu

215 Platon, *Rep.* X. [Vezi „Plato und die Dichter“ (1934); acum în *Gesammelte Werke* Bd. 5]

216 Aristotel, *Poet.* 9, 1451 b 6.

217 Anna Tumarkin a reuşit să arate foarte exact pe baza teoriei artei a secolului al XVIII-lea tranziţia de la „imitare“ la „expresie“ (*Festschrift für Samuel Singer*, 1930). [Vezi W. Beierwaltes (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademia der Wissenschaften*, Jg. 1980, Abh. 11) despre Marsilius Ficinus. Conceptul neoplatonician ἐκτύπωσις devine „exprimare“ de sine: Petrarca. Vezi în cele ce urmează p. 255, 348 şi Exkurs VI; acum în *Gesammelte Werke*, Bd. 2, p. 384 sq.]

desprinsă de aceasta drept ceva ce nu aparţine de fiinţa sa esenţială, ci este subiectivă şi fluidă asemenea trăirilor prin care este experimentată. În punerea în scenă şi doar în ea – şi acest lucru devine cel mai limpede în cazul muzicii – ne întâmpină, mai curând, opera însăşi, aşa cum religiosul aduce întâlnirea cu divinul. Devine aici limpede câştigul metodic pe care îl aduce cu sine ideea de a porni de la conceptul de joc. Opera de artă nu poate fi izolată pur şi simplu de „contingenţa" condiţiilor de acces (*Zugangsbedingungen*) în care ni se înfăţişează, iar acolo unde o asemenea izolare se produce, ea este rezultatul unei abstracţiuni ce reduce fiinţa propriu-zisă a operei. Ea însăşi face parte din lumea căreia i se înfăţişează. Spectacolul (*Schauspiel*) există propriu-zis abia acolo unde este jucat, iar muzica trebuie să răsune.

Teza noastră este, aşadar, că fiinţa artei nu poate fi definită ca obiect al unei conştiinţe estetice, deoarece, invers, conduita estetică este mai mult decât are această cunoştinţă despre sine. Este o parte a *procesului de a fi al reprezentării* şi ţine în mod esenţial de piesă ca joc (*Spiel als Spiel*).

Ce fel de consecinţe ontologice are acest lucru? Ce rezultă dintr-o astfel de abordare ce porneşte de la caracterul de joc al spectacolului privitor la determinarea mai exactă a felului de a fi al fiinţei estetice? Un lucru este limpede: spectacolul dramatic şi opera de artă înţeleasă pornind de la acesta nu este o simplă schemă de reguli sau prescripţii de conduită în cadrul cărora jocul se poate realiza în mod liber. Jucarea spectacolului nu se vrea înţeleasă ca satisfacere a unei nevoi ludice, ci ca o păşire-în-existenţă (*Ins-Dasein-Treten*) a operei poetice înseşi. Se pune astfel întrebarea ce este de fapt o astfel de operă poetică potrivit fiinţei sale, dacă ea există ca spectacol dramatic doar în acţiunea de a fi jucată, în reprezentare, iar ceea ce accede la reprezentare este, cu toate acestea, propria sa fiinţă.

Să ne reamintim formula utilizată mai sus privitoare la „metamorfoza în plăsmuire". Jocul e plăsmuire – această teză afirmă că este un întreg semnificativ ce poate fi reprezentat în mod repetat şi înţeles în sensul său, în ciuda legăturii sale necesare cu acţiunea de a fi jucat. Produsul este însă şi el joc, pentru că – în ciuda unităţii sale ideale – îşi obţine fiinţa deplină doar în acţiunea respectivă de a fi jucat. Coapartenenţa celor două dimensiuni este acel lucru pe care l-am subliniat împotriva abstracţiunii distincţiei estetice.

Putem rezuma acum acest lucru, spunând că am opus distincţiei estetice, veritabilului element constitutiv al conştiinţei estetice, *„nediferenţierea estetică"* (*ästhetische Nichtunterscheidung*). A devenit limpede că ceea ce este imitat în imitaţie, modelat de poet, reprezentat de cel care joacă şi recunoscut de către spectator este într-atât elementul vizat, cel în care rezidă semnificaţia reprezentării, încât modelarea poetică sau performanţa reprezentativă ca atare nu mai ajung nicidecum la o detaşare. Acolo unde se face, totuşi, o distincţie, se distinge între modelare şi materialul ei, între „o concepţie" (*Auffassung*) şi opera poetică. Însă aceste distincţii sunt de natură secundară. Ceea ce actorul joacă, iar spectatorul recunoaşte sunt figurile şi acţiunea însăşi, aşa cum sunt ele modelate de către creator. Avem aici o *dublă mimesis*: atât creatorul cât şi cel care joacă reprezintă. Însă tocmai această dublă mimesis este *una*. Ceea ce accede în una şi în cealaltă la *Dasein* este acelaşi lucru.

Se poate spune mai exact că reprezentarea mimică a montării aduce la o fiinţare în deschis (*Da-Sein*), ceea ce creaţia literară reclamă de fapt. Dublei distincţii între poezie şi materialul ei şi între poezie (*Dichtung* potrivit accepţiunii aristotelice a lui ποιητική – n. trad.) şi punerea ei în scenă (*Aufführung*) îi corespunde o dublă nediferenţiere ca unitate a adevărului care este cunoscut în jocul artei. A examina, de exemplu, fabula ce stă la baza unei poezii din perspectiva originii acesteia înseamnă o cădere în afara experienţei

propriu-zise a unei poezii şi tot astfel, atunci când spectatorul reflectează asupra concepţiei ce stă la baza unei puneri în scenă sau asupra performanţei actorilor, asistăm la o cădere în afara experienţei propriu-zise a spectacolului. O astfel de reflecţie conţine deja distincţia estetică a operei înseşi de reprezentarea ei. Însă în ceea ce priveşte conţinutul experienţei este, după cum am văzut, chiar indiferent dacă scena tragică sau comică ce se derulează în faţa cuiva se petrece pe scenă sau în viaţa concretă, atunci când suntem simpli spectatori. Ceea ce am numit plăsmuire este aşa ceva, în măsura în care se înfăţişează astfel ca o totalitate de sens. Ea nu există în sine şi nu o întâlnim într-o mediere accidentală, ci îşi dobândeşte fiinţa propriu-zisă în cadrul medierii.

Varietatea montărilor sau executărilor unei astfel de opere – chiar dacă se întemeiază în mare măsură pe modul de concepţie al actorilor – nu rămâne nici ea închisă în subiectivitatea intenţiei acestora, ci există ca personificare. Nu este vorba, deci, despre o simplă varietate subiectivă a concepţiilor, ci despre o posibilitate de a fi proprie a operei, care se explicitează (*auslegen*) singură în varietatea aspectelor ei.

Cu aceasta nu vrem să negăm faptul că aici se află posibilul punct de pornire al unei reflecţii estetice. În cazul montărilor diferite ale aceleiaşi piese, de exemplu, se poate distinge o modalitate de mediere de alta, aşa cum şi condiţiile de acces la operele de artă de alt gen pot fi gândite în mod diferit – de exemplu, atunci când o operă arhitectonică este examinată privitor la modul în care s-ar înfăţişa „dezvelită" sau la modul în care ar urma să arate împrejurimile acesteia. Sau când ne confruntăm cu problema restaurării unei picturi. În toate aceste cazuri se distinge opera însăşi de „reprezentarea" ei[218], însă atunci când variaţiunile posibile în cadrul unei reprezentări sunt considerate a fi libere şi aleatorii se nesocoteşte caracterul obligativ (*Verbindlichkeit*) al operei de artă. În realitate, toate se subordonează criteriului critic director al reprezentării „corecte"[219]

---

[218] O problemă specială o constituie posibilitatea de a surprinde în acelaşi sens o reflecţie estetică activă în cadrul procesului de modelare. Nu poate fi tăgăduit faptul că creatorii sunt capabili să cântărească, să compare critic şi să aprecieze diferite posibilităţi de elaborare cu privire la ideea operei lor. Această claritate lucidă imanentă creaţiei înseşi mi se pare a fi, cu toate acestea, foarte diferită de reflecţia şi critica estetică, capabilă să se declanşeze pe baza operei. S-ar putea ca ceea ce a constituit obiectul reflecţiei creatorului, aşadar posibilităţile de modelare, să poată deveni şi un punct de pornire al criticii estetice. Însă chiar şi în cazul unei astfel de concordanţe de conţinut între reflecţia creatoare şi cea critică s-ar putea să avem de a face cu criterii diferite. Critica estetică se întemeiază pe perturbarea comprehensiunii omogene, în timp ce reflecţia estetică a creatorului se concentrează asupra producerii unităţii operei. Vom vedea mai târziu care sunt consecinţele hermeneutice ale acestei constatări.

Mi se pare că avem de a face cu un reziduu al falsului psihologism provenit din estetica gustului şi cea a geniului atunci când procesul productiv şi cel reproductiv sunt facute să coincidă în idee. Se nesocoteşte astfel acel eveniment ce depăşeşte atât subiectivitatea creatorului, cât şi pe cea receptorului pe care îl constituie reuşita unei opere.

[219] Nu pot să fiu de acord cu Roman Ingarden (în „Bemerkungen zum Problem des ästhetischen Werturteils", *Rivista di Estetica* 1959) – ale cărui analize dedicate „schematicii" operei literare sunt, de altfel, prea puţin luate în considerare – atunci când zăreşte în concretizarea în „obiectul estetic" spaţiul de manevră al valorizării estetice a operei de artă. Obiectul estetic nu se constituie în trăirea estetică aprehensivă, ci opera de artă este experimentată ea însăşi potrivit calităţii ei estetice traversând concretizarea şi constituirea sa. Sunt pe deplin de acord în această privinţă cu estetica unei „formativita" a lui L. Pareyson.

Acest fenomen ne este cunoscut din teatrul modern sub forma tradiţiei ce porneşte de la o punere în scenă, o performanţă actoricească exemplară sau de la practica unei anumite interpretări muzicale. Aici nu există o alăturare arbitrară, o simplă varietate a concepţiilor, ci se formează mai curând, pe baza asumării continue a unor modele şi printr-o prelucrare productivă, o tradiţie cu care este nevoită să se confrunte orice tentativă nouă. De acest lucru este conştient într-o anumită măsură chiar şi artistul reproductiv. Modul în care acesta abordează o operă sau un rol se raportează dintotdeauna într-un anumit mod la alţii care au făcut acelaşi lucru în mod exemplar. Însă aici nu avem de a face, nicidecum, cu o imitaţie oarbă. Tradiţia creată de un mare actor, regizor sau muzician prin faptul că modelul creat de acesta se păstrează eficace nu este un obstacol în calea modelării libere, ci a fuzionat într-o asemenea măsură cu opera de artă, încât confruntarea cu modelul solicită un efort de reconstituire creatoare din partea fiecărui artist precum confruntarea cu opera de artă însăşi. Artele reproductive se particularizează tocmai prin acest lucru: operele cu care acestea au de a face lasă în mod explicit un spaţiu liber unei astfel de reconstituiri, menţinând astfel deschisă în mod vizibil identitatea şi continuitatea operei de artă în direcţia viitorului acesteia[220]

S-ar putea ca criteriul utilizat aici, potrivit căruia ceva constituie o „reprezentare corectă", să fie unul extrem de flexibil şi de relativ. Însă caracterul obligativ al reprezentării nu este diminuat de faptul că este nevoită să renunţe la un criteriu stabil. Aşa încât, cu siguranţă că nu vom acorda interpretării unei opere muzicale sau a unei drame libertatea de a folosi „textul" fixat drept pretext al producerii unor efecte arbitrare. Dar vom considera cu toate acestea, invers, canonizarea unei anumite interpretări – de exemplu prin înregistrări discografice în care dirijorul este însuşi compozitorul, sau prin intermediul unor indicaţii regizorale detaliate ce provin încă de la premiera canonizată – drept o înţelegere greşită a sarcinii interpretative propriu-zise. O asemenea „corectitudine" către care se năzuieşte nu ar satisface adevărata obligativitate a operei care condiţionează orice interpret într-un mod particular şi nemijlocit şi refuză să-i uşureze sarcina prin simpla imitare a unui model.

Este de asemenea în mod evident fals să limităm „libertatea" arbitrariului reproductiv la anumite elemente superficiale sau periferice şi să nu gândim ansamblul unei reproduceri ca fiind obligativ şi liber în acelaşi timp. Interpretarea este, de bună seamă, într-un anumit sens re-creare (*Nachschaffen*), însă această re-creare nu urmează un act creator anterior, ci figura (*Figur*) operei create pe care trebuie să o aducă la reprezentare potrivit modului în care descoperă un sens în ea. De aceea reprezentările istorizante, cum ar fi interpretarea unor piese muzicale cu ajutorul unor instrumente vechi, nu sunt atât de fidele pe cât se consideră a fi. Acestea sunt mai curând ameninţate să se „îndepărteze întreit de adevăr" în calitate de imitaţii ale unor imitaţii (Platon).

Ideea unei unice reprezentări corecte are, după cum se pare, ceva absurd, având în vedere finitudinea existenţei noastre istorice. Vom reveni asupra acestui lucru într-un context diferit[221] Starea de lucruri evidentă potrivit căreia orice reprezentare vrea să fie

220 Se va dovedi ulterior că acest lucru nu se limitează asupra cazului artelor reproductive, ci cuprinde orice operă de artă, ba chiar orice formaţiune de sens, care este trezită la viaţă către un nou mod de înţelegere. [la p. 129 sq. este discutată poziţia de frontieră a literaturii şi este tematizată semnificaţia universală a „lecturii" ca edificare în timp a sensului. Vezi şi încercarea autocritică din *Gesammelte Werke*, Bd. 2, p. 3 sq.]

221 [Estetica receptării elaborată de către H. R. Jauss exploatează acest punct de vedere, însă îl accentuează în mod excesiv, astfel încât ajunge să se plaseze în vecinătatea nedorită de el a

corectă serveşte aici doar ca o confirmare a faptului că nondiferențierea medierii dinspre opera însăşi constituie experiența propriu-zisă a operei. Faptul că conştiința estetică este capabilă să efectueze distincția estetică între operă şi medierea ei în general doar prin modalitatea criticii, aşadar acolo unde această mediere eşuează, corespunde celor afirmate mai sus. Medierea este concepută ca fiind una totală.

Medierea totală înseamnă că ceea ce mediază se anulează pe sine însuşi ca atare. Altfel spus, reproducerea (în cazul piesei de teatru şi al muzicii, dar şi în cel al declamării epice sau lirice) nu este tematizată ca atare; opera este cea care se aduce pe sine la reprezentare trecând prin reproducere şi în ea. Vom avea ocazia să vedem că acelaşi lucru este valabil şi pentru modul în care se înfăţişează operele arhitectonice şi cele plastice. Nici aici accesul nu este tematizat ca atare, însă nu este adevărat nici invers faptul că trebuie să facem abstracție de aceste raporturi existențiale pentru a surprinde opera însăşi. Aceasta este mai curând existentă în interiorul acestora. Ființa operelor nu devine nici pe departe obiectul conştiinței istorice sau estetice doar datorită faptului că acestea provin dintr-un trecut din care se ivesc în prezent sub forma unor monumente. Atâta timp cât acestea dispun de o funcție, ele sunt sincrone cu orice prezent. Chiar şi în cazul în care îşi mai păstrează locul doar ca exponate muzeale, operele de artă nu sunt înstrăinate pe deplin de sine. Nu doar fiindcă o operă de artă nu permite niciodată ştergerea în întregime a urmei funcției sale originare, făcând astfel posibilă reconstituirea ei prin cunoaştere de către subiectul cunoscător – opera de artă căreia îi este repartizat un loc în galeriile structurate prin juxtapunere mai este încă o originare proprie. Aceasta se afirmă singură, iar modul în care o face – „strivind" o alta sau completându-se fericit cu aceasta – face încă parte din ea însăşi.

În ceea ce ne priveşte, examinăm identitatea acestui sine (*Selbst*) care se înfăţişează atât de variat de-a lungul timpului şi în succesiunea circumstanțelor. Acesta nu se disperseazǎ în aspectele sale schimbătoare, pierzându-şi identitatea, ci există în fiecare dintre ele. Toate îi aparțin. Toate sunt *simultane* cu acesta. Se impune astfel sarcina unei interpretări temporale a operei de artă.

c) Temporalitatea esteticului

Ce fel de simultaneitate este aceasta? Ce fel de temporalitate îi revine ființei estetice? Această simultaneitate şi această prezență (*Gegenwärtigkeit*) a ființei estetice este numită în general atemporalitate. Însă sarcina noastră este de a gândi această atemporalitate împreună cu temporalitatea de care este legată în mod esențial. Atemporalitatea nu este într-o primă instanță nimic altceva decât o determinare dialectică ce se ridică pe temeiul temporalității şi pe opoziția față de temporalitate. Chiar şi a vorbi despre două temporalități, una istorică şi una transistorică – aşa cum încearcă să definească Sedlmayr temporalitatea operei de artă, pornind de la Baader şi apelând la Bollnow[222] – nu reuşeşte să ofere mai mult decât o opoziție dialectică. Timpul transistoric „sacru" în care „prezentul" nu este clipa fugară, ci plinătatea timpului este descrisă din perspectiva temporalității „existențiale", indiferent dacă este caracterizată prin gravitate, uşurătate, inocență sau orice altceva. Insuficiența acestei opoziții se vădeşte tocmai dacă admitem în

„deconstructivismului" lui Derrida. Vezi lucrarea mea „Text und Interpretation" (în *Gesammelte Werke*, Bd. 2, p. 330 sq.), precum şi „Destruktion und Dekonstruktion" (în *Gesammelte Werke*, Bd. 2 p. 361 sq.) la care trimit în „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik" (în *Gesammelte Werke*, Bd. 2, p. 3 sq.)]

[222] Hans Sedlmayr, *Kunst und Wahrheit*, reed. 1958, p. 140 sq.

mod consecvent că „timpul adevărat" se întinde până în „timpul-aparență" (*Schein-Zeit*) istoric-existențial. O astfel de pătrundere ar avea în mod evident caracterul unei epifanii, ceea ce înseamnă, însă, că ar fi lipsită de continuitate pentru conştiința care o experimentează.

Se repetă aici aporiile conştiinței estetice pe care le-am descris mai sus. Căci tocmai continuitatea este cea pe care este chemată să o realizeze orice comprehensiune temporală, chiar dacă este vorba despre temporalitatea operei de artă. Se răzbună aici confuzia căreia i-a căzut pradă expunerea ontologică a orizontului temporal a lui Heidegger. În loc să se rețină sensul metodic al analiticii existențiale a *Dasein*-ului, această temporalitate existențială, istorică a *Dasein*-ului determinat de grijă, de faptul-de-a-fi-întru-moarte (*Vorlaufen zum Tode*), adică de finitudinea radicală, este tratată ca una dintre multiplele posibilități ale înțelegerii existenței şi se uită că modalitatea de a fi a înțelegerii înseşi este cea care este dezvăluită aici drept temporalitate. Detaşarea temporalității propriu-zise a operei de artă ca „timp intact" (*heile Zeit*) față de timpul istoric aflat în degradare rămâne în realitate o simplă răsfrângere în exterior a experienței uman-finite a artei. Doar o teologie biblică a timpului, care şi-ar extrage cunoaşterea nu din punctul de vedere al conştiinței de sine a omului, ci din revelația divină, ar putea să vorbească despre un „timp intact" şi să legitimeze teologic analogia dintre atemporalitatea operei de artă şi acest „timp intact". Fără o astfel de legitimare teologică, orice discurs despre „timpul intact" ocultează adevărata problemă care rezidă nu în sustragerea din timp a operei de artă, ci în temporalitatea acesteia.

Să reluăm, aşadar, întrebarea noastră: ce fel de temporalitate este aceasta[223]

Am pornind de la ipoteza că opera de artă este joc, cu alte cuvinte, că ființa sa propriu-zisă nu este separabilă de reprezentarea ei şi că, totuşi, reprezentarea scoate la iveală unitatea şi identitatea unei plăsmuiri. Dependența de reprezentarea de sine ține de esența ei. Acest lucru înseamnă că, oricât de mare ar fi reorganizarea şi alterarea pe care le suferă în cadrul reprezentării, aceasta rămâne ea însăşi. Tocmai acest lucru constituie obligativitatea fiecărei reprezentări, faptul că ea conține raportarea la opera însăşi şi se subordonează criteriului de corectitudine ce trebuie extras din aceasta. Chiar şi cazul extrem privativ al unei reprezentări desfigurante confirmă acest lucru. Ea devine conştientă ca desfigurare în măsura în care reprezentarea este intenționată şi judecată ca reprezentare a operei înseşi. Reprezentarea are într-un mod indisolubil şi ineliminabil caracterul unei reluări a identicului. Reluare nu înseamnă aici, desigur, că ceva este repetat în sens propriu, adică readus către un element originar. Orice reluare este mai curând în acelaşi timp originară față de opera însăşi.

Cunoaştem structura temporală extrem de rafinată cu care avem de a face aici din exemplul sărbătorii[224] Sărbătorile periodice se caracterizează prin faptul că se repetă.

---

[223] Vezi în cele ce urmează analiza solidă a lui R. şi G. Koebner, *Vom Schönen und seiner Wahrheit*, 1957, de care autorul a luat cunoştință abia după încheierea redactării lucrării sale. Vezi nota din *Philosophische Rundschau*, 7, p. 79. [Am adăugat între timp câte ceva privitor la acest subiect în „Über leere und erfüllte Zeit" (*Kleine Schriften* III, pp. 221-236; acum în *Gesammelte Werke*, Bd. 4), „Über das Zeitproblem im Abendland" (*Kleine Schriften* IV, pp. 17-33; acum în *Gesammelte Werke* Bd. 4), „Die Kunst des Feierns" (în J. Schultz (Hrsg.), *Was der Mensch braucht*, Stuttgart 1977, pp. 61-70), „Die Aktualität des Schönen", Stuttgart, 1977, p. 29 sq.]

[224] Walter F. Otto şi Karl Kerényi au meritul de a fi recunoscut însemnătatea sărbătorii pentru istoria religiilor şi antropologie (vezi Karl Kerényi, *Vom Wesen des Festes*, Paideuma 1938). [Vezi între timp „Die Aktualität des Schönen", p. 52 sq. şi eseul amintit mai sus, „Die Kunst des Feierns".]

Numim acest fenomen în cazul unei sărbători revenirea sa. Sărbătoarea ce revine nu este însă nici una diferită şi nici o simplă rememorare a unui lucru sărbătorit la origine. Caracterul originar sacral al tuturor sărbătorilor exclude în mod evident astfel de distincţii, aşa cum le cunoaştem din experienţa temporală a prezentului, amintirii şi aşteptării. Experienţa temporală a sărbătorii este mai curând *celebrarea* (*Begehung*), un prezent sui generis.

Caracterul temporal al celebrării este greu de surprins din perspectiva experienţei temporale comune a succesiunii. Raportând revenirea sărbătorii la experienţa comună a timpului şi dimensiunilor acestuia, aceasta apare drept o temporalitate istorică. Sărbătoarea se modifică de la o dată la alta. Căci ea este contemporană mereu cu ceva diferit. Cu toate acestea ea ar rămâne chiar şi sub acest aspect istoric aceeaşi sărbătoare ce suferă o astfel de modificare. La origini a fost aşa şi s-a sărbătorit astfel, apoi altfel şi din nou altfel.

Cu toate acestea, acest aspect este cu totul inadecvat caracterului temporal al sărbătorii care rezidă în faptul că este celebrată. Raportările istorice sunt cu totul secundare pentru sărbătoare. În calitate de sărbătoare ea nu este identică potrivit modalităţii unui eveniment istoric, însă ea nu este nici determinată de originea ei în sensul că ar fi existat odinioară o sărbătoare propriu-zisă, veritabilă, în opoziţie cu modul în care a fost sărbătorită de-a lungul timpului. Faptul că este sărbătorită în mod regulat este dat mai curând prin originea ei, de exemplu prin fondarea sau introducerea ei treptată. Ea este aşadar mereu alta potrivit propriei sale naturi originale (chiar dacă este sărbătorită „exact la fel"). Fiinţarea ce există doar fiind mereu ceva diferit este temporală într-un sens mai radical decât tot ce aparţine istoriei. Îşi are fiinţa sa doar în devenire şi revenire[225]

Sărbătoarea este doar în măsura în care este sărbătorită. Cu aceasta nu vrem să spunem nicidecum că ar avea un caracter subiectiv şi că îşi are fiinţa doar în subiectivitatea celui care o sărbătoreşte. Mai curând, sărbătoarea este sărbătorită pentru că este existentă (*da ist*). Acelaşi lucru era valabil în mod similar şi pentru spectacolul teatral, şi anume că

---

225 Aristotel trimite în caracterizarea modalităţii de a fi a apeiron-ului, deci cu referire la Anaximandru, la fiinţa zilei şi a competiţiei sportive, aşadar a sărbătorii (*Phys.* III, 6, 206 a 20). A încercat oare deja Anaximandru să determine ne-epuizarea (*das Nicht-Ausgehen*) apeiron-ului în raportarea la astfel de fenomene temporale pure? Avea el oare în vedere mai mult decât ceea ce poate fi cuprins cu ajutorul conceptelor aristotelice despre devenire şi fiinţă? Căci imaginea zilei se întâlneşte şi într-un alt context având o funcţie eminentă: în *Parmenide* al lui Platon (*Parm.*, 131 b) *Socrate încearcă să ilustreze raportul dintre idee şi lucruri cu ajutorul prezenţei zilei*, care există pentru toţi. Aici nu este demonstrat cu ajutorul fiinţei zilei ceea ce fiinţează doar în trecător, ci prezenţa nemijlocită şi *parousia identicului*, indiferent de faptul că ziua este peste tot una diferită. Să le fi apărut oare gânditorilor antici – atunci când se gândeau la fiinţă (*Sein*), adică prezenţă (*Anwesenheit*) – ceea ce pentru ei trecea drept prezent în lumina comuniunii sacrale în care se arată divinul? Parousia divinului este încă pentru Aristotel fiinţa cea mai propriu-zisă, energeia neîngrădită de nici o δυνάμει. (*Met.* XII, 7). Acest caracter temporal nu poate fi perceput din perspectiva experienţei temporale comune a succesiunii. Dimensiunea timpului şi experienţa acesteia permit înţelegerea revenirii sărbătorii doar ca una istorică. Unul şi acelaşi lucru se schimbă de la o dată la alta. În realitate, însă, o sărbătoare nu este una şi aceeaşi, ci este fiind mereu alta. Fiinţarea care este doar fiind mereu alta este temporală într-un sens radical. Ea îşi are fiinţa în devenire. Vezi în legătură cu caracterul de a fi al „aflării-de-faţă" (*Weile*) M. Heidegger, *Holzwege*, p. 322 sq. [Cred că aici am contribuit la rândul meu cu câte ceva în ceea ce priveşte această problemă, prin conexiunea dintre Heraclit şi Platon. Vezi lucrarea mea „Vom Anfang bei Heraklit", (acum în *Ges. Werke*, Bd. 6, pp. 232-241) precum şi „Heraklit-Studien" în *Ges. Werke*, Bd 7.]

trebuie să se reprezinte spectatorului şi totuşi ființa sa nu este un simplu punct de intersectare a trăirilor spectatorilor. Dimpotrivă, ființa spectatorului este determinată de o „asistare-la" (*Dabeisein*). A asista la ceva înseamnă mai mult decât simpla coprezență cu altceva, ce există în acelaşi timp. Asistarea înseamnă participare. Cel care a asistat la ceva, acela ştie în linii mari cum a fost de fapt. Asistarea-la înseamnă doar prin derivare şi o modalitate a comportamentului subiectiv: „a-fi-cu-trup-şi-suflet". Condiția de spectator este aşadar o modalitate autentică de participare. Se poate evoca aici conceptul comuniunii sacrale în sensul în care aceasta se află la baza conceptului originar grecesc de theoria. Theoros este, după cum se ştie, numele celui care participă la o delegație festivă. Participanții la o delegație festivă nu au altă calificare şi funcție decât aceea de a asista, de a fi de față. Theoros este, aşadar, spectatorul în sensul propriu al cuvântului, care participă la actul festiv prin asistare-la, dobândindu-şi astfel distincția sacrală, de exemplu invulnerabilitatea sa.

Metafizica greacă rezumă în acelaşi mod esența lui theoria[226] şi nous ca a fi de față la ceea ce ființează cu adevărat[227] Şi chiar şi în ochii noştri, capacitatea de a adopta un comportament teoretic se defineşte prin faptul că suntem capabili să uităm de propriile scopuri dedicându-ne unui lucru[228] Theoria nu trebuie, însă, gândită în mod primar ca un comportament al subiectivității, ca o autodeterminare a subiectului, ci din perspectiva lucrului pe care îl contemplă. Theoria este participare reală, nu o activitate, ci o suferință (*pathos*), şi anume subjugarea entuziasmată în fața unei priveliştí. Gerhard Krüger a clarificat pornind de aici fundalul religios al conceptului grecesc de rațiune[229]

---

226 [Vezi cu privire la conceptul de „teorie" H. -G. Gadamer, *Lob der Theorie*, Frankfurt, 1983, pp. 26-50.]

227 Vezi studiul meu, „Zur Vorgeschichte der Metaphysik", referitor la raportul dintre „ființă" şi „gândire" la Parmenide (*Anteile*, 1949). [Acum în *Ges. Werke*, Bd. 6, pp. 9-29].

228 Vezi supra, p. 19 sq, cele afirmate despre „Bildung".

229 Vezi Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 1939[1] În special introducerea acestei lucrări conține idei importante. A fost publicată între timp una din prelegerile lui Krüger (*Grundfragen der Philosophie*, 1958) care lămureşte mai bine intențiile sistematice ale autorului. Critica lui Krüger la adresa gândirii moderne şi a emancipării acesteia de toate legăturile cu „adevărul ontic" mi se pare a fi una fictivă. Faptul că ştiința modernă, oricât ar proceda de constructiv, nu şi-a abandonat şi nu va putea abandona niciodată conectarea ei principială la experiență nu a putut fi uitat niciodată nici de către filozofia modernă. Să ne gândim doar la interogația kantiană privitoare la modul în care ar fi posibilă o ştiință pură a naturii. Însă o astfel de interpretare unilaterală ca cea a lui Krüger nedreptățeşte şi idealismul speculativ. Construcția totalității tuturor determinărilor gândirii nu este nicidecum imaginarea unei viziuni arbitrare asupra lumii, ci urmăreşte recuperarea aposteriorității absolute a experienței în gândire. Acesta este sensul exact al reflecției transcendentale. Exemplul lui Hegel poate demonstra că prin aceasta se poate năzui chiar la o reînnoire a realismului conceptual antic. Tabloul desenat de Krüger al gândirii moderne este în fond orientat în întregime către extremismul deznădăjduit al lui Nietzsche. Perspectivismul acestuia al voinței de putere nu concordă însă cu filozofia idealistă, ci se ridică, dimpotrivă, din terenul pregătit de istorismul secolului al XIX-lea după prăbuşirea filozofiei idealiste. De aceea nu pot să judec nici filozofia lui Dilthey despre cunoaşterea specifică ştiințelor spiritului aşa cum şi-ar dori-o Krüger. Mai importantă este, în opinia mea, corectarea interpretării filozofice de până acum a ştiințelor moderne ale spiritului, care, chiar şi în cazul lui Dilthey, se dovedesc a fi mult prea vulnerabile față de gândirea metodică unilaterală a ştiințelor exacte ale naturii. [Vezi în legătură cu aceasta lucrările mele mai recente „Wilhelm Dilthey nach

Am pornind de la ideea că adevărata fiinţă a spectatorului, care face parte din jocul artei, nu poate fi surprinsă din perspectiva subiectivităţii ca un mod de comportament al conştiinţei estetice. Acest lucru nu înseamnă, însă, că esenţa spectatorului nu poate fi descrisă, cu toate acestea, pornind de la acea asistare-la pe care am subliniat-o. Asistarea-la constituie o performanţă subiectivă a comportamentului uman şi are caracterul unei exaltări. Platon a indicat deja în *Phaidros* lipsa de înţelegere cu care este nesocotit îndeobşte caracterul extatic al exaltării pornind de la rezonabilitatea raţională, atunci când în acesta este văzută simpla negare a lucidităţii, deci un fel de nebunie. În realitate, exaltarea constituie posibilitatea pozitivă de a asista pe deplin la ceva. O astfel de asistare-la are caracterul unei uitări de sine. Esenţa spectatorului este de a se abandona uitând de sine unei privelişti. Uitarea de sine este aici cu totul altceva decât o stare privativă. Ea izvorăşte din aplecarea totală asupra lucrului, pe care spectatorul o realizează ca o performanţă pozitivă a sa.[230]

Este evident că există o deosebire esenţială între spectator, care se abandonează în întregime în voia jocului artei, şi plăcerea de a privi a simplei curiozităţi. Curiozitatea se caracterizează şi ea prin faptul că este parcă răpită de privelişte, uită de sine complet în aceasta şi nu se poate desprinde de ea. Însă pentru obiectul curiozităţii este caracteristic faptul că el nu îl priveşte în nici un fel pe subiect. Pentru spectator el este lipsit de sens. Nu conţine nimic asupra căruia acesta ar putea reveni într-adevăr şi asupra căruia să se concentreze. Căci aceasta este calitatea formală a noutăţii, adică a alterităţii abstracte ce

---

150 Jahren", *Phänomenologische Forschungen* 16 (1984), pp. 157-182 (*Gesammelte Werke*, Bd. 4) şi „Dilthey und Ortega. Ein Kapitel europäischer Geistesgeschichte", conferinţă susţinută în cadrul Congresului Dilthey de la Madrid, 1983 (*Gesammelte Werke*, Bd. 4), precum şi „Zwischen Romantik und Positivismus", conferinţă susţinută în cadrul congresului dedicat lui Dilthey la Roma, 1983 (*Gesammelte Werke*, Bd. 4). Sunt, fireşte, de acord cu Krüger atunci când acesta trimite la experienţa de viaţă şi la experienţa artistului. Consider, totuşi, că valabilitatea durabilă a acestor instanţe pentru gândirea noastră demonstrează că opoziţia dintre gândirea antică şi cea modernă, aşa cum este ea radicalizată de către Krüger, constituie la rândul ei o construcţie a modernităţii.

Dacă cercetarea noastră revine asupra experienţei artei – în opoziţie cu subiectivarea esteticii filozofice – acest lucru nu vizează doar o problemă estetică, ci o interpretare de sine adecvată a gândirii moderne în genere, care mai conţine încă mai mult decât este gata să admită conceptul modern de metodă.

230 E. Fink a încercat să clarifice sensul extazului entuziast al omului printr-o distincţie inspirată în mod evident de *Phaidros*-ul lui Platon. Însă în timp ce acolo idealul opus al rezonabilităţii pure defineşte distincţia ca fiind una între nebunia bună şi cea proastă, în cazul lui Fink lipseşte un criteriu corespunzător atunci când contrapune „fervoarea pur omenească" entuziasmului în care omul este în divinitate. Căci în cele din urmă „fervoarea pur omenească" este şi ea o transportare şi asistare-la de care omul nu este „capabil", ci care îl copleşeşte şi mi se pare că nu este distinctă în acest sens de entuziasm. Faptul că există o fervoare ce stă în puţinţa omului şi că, invers, entuziasmul este experienţa unei forţe superioare ce ne depăşeşte categoric – astfel de distincţii între stăpânirea de sine şi copleşire sunt conceptute la rândul lor din perspectiva unei gândiri în termeni de putere şi nu se adecvează din acest motiv întrepătrunderii dintre exaltare şi faptul de a fi concentrat asupra unui lucru, valabilă pentru orice formă de fervoare şi entuziasm. Formele descrise de Fink ale „fervorii pur omeneşti" sunt la rândul lor – cu condiţia să nu fie interpretate „narcisist-psihologic" – modalităţi ale „autodepăşirii finite a finitudinii" (vezi Eugen Funk, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, în special pp. 22-25).

motivează atracția priveliștii. Acest lucru se manifestă în faptul că acestuia îi corespund în chip de complement dialectic plictisirea și blazarea. Dimpotrivă, ceea ce i se înfățișează spectatorului ca joc al artei nu este epuizat de simpla seducție a clipei, ci implică o exigență de durabilitate și durabilitatea unei exigențe.

Cuvântul „exigență" (*Anspruch*) nu apare aici în mod arbitrar. Nu este întâmplător că acest concept a făcut posibilă interpretarea teologică a ceea ce este desemnat de către conceptul kierkegaardian al sincroniei în cadrul acelei reflecții teologice impulsionate de către Kierkegaard pe care am numit-o „teologia dialectică" O exigență este ceva stăruitor. Îndreptățirea ei (sau afirmarea unei astfel de legitimități) este primul lucru. Tocmai fiindcă exigența există, ea poate fi revendicată oricând. Exigența există împotriva cuiva și trebuie, de aceea, să-i fie revendicată acestuia. În mod evident, însă, conceptul de exigență implică faptul că ea însăși nu constituie o revendicare stabilită, a cărei satisfacere este convenită în mod univoc, ci mai curând întemeiază una de acest fel. O exigență este temeiul legitim pentru o revendicare nedefinită. Fiind satisfăcută prin conformarea față de aceasta, ea trebuie să îmbrace mai întâi forma unei revendicări atunci când este pretinsă. Stăruirii unei exigențe îi corespunde, așadar, faptul că aceasta se concretizează printr-o revendicare.

Aplicarea acestui lucru asupra teologiei luterane constă în faptul că exigența credinței stăruie începând cu propovăduirea și este revendicată din nou de fiecare dată în cadrul predicii. Cuvântul predicii realizează tocmai această mediere totală care îi revine în rest actului cultic – sfintei liturghii, de exemplu. Vom mai avea ocazia să constatăm faptul că verbul este chemat și în alte situații să realizeze medierea sincroniei și că, din acest motiv, îi revine un rol central în cadrul problemei hermeneuticii.

În orice caz, ființei operei de artă îi revine „sincronia". Aceasta constituie esența „asistării-la". Ea nu este identică cu simultaneitatea conștiinței estetice. Căci această simultaneitate se referă la concomitență și co-incidența diferitelor obiecte estetice ale trăirii într-o conștiință. „Sincronie" înseamnă aici, dimpotrivă, că un singular ce ni se înfățișează, de o proveniență oricât de îndepărtată, dobândește în reprezentarea sa o prezență deplină. Sincronia nu este, așadar, o modalitate de a fi dat în conștiință, ci o sarcină a conștiinței și o performanță care îi este solicitată. Ea constă în neabaterea de la un lucru astfel încât acesta să devină „sincron", cu alte cuvinte însă, astfel încât orice mediere să fie abolită într-o prezență totală.

Acest concept de sincronie provine, după cum se știe, de la Kierkegaard, care i-a conferit o marcă teologică particulară[231] „Sincronia" nu înseamnă la Kierkegaard concomitență, ci formulează sarcina care îi revine credinciosului, aceea de a media total ceea ce nu există concomitent, propriul prezent și fapta mântuitoare a lui Hristos, astfel încât aceasta să fie experimentată și luată în serios, cu toate acestea, ca ceva prezent (și nu potrivit distanței lui odinioară). Invers, simultaneitatea conștiinței estetice se întemeiază pe ocultarea sarcinii ce se impune odată cu sincronia. Sincronia revine în acest sens în special actului cultic, sau propovăduirii în cadrul predicii. Sensul asistării-la este aici participarea autentică la evenimentul sacru însuși. Nimeni nu se poate îndoi că distincția estetică – cum ar fi cea a ceremonialului „frumos" sau a predicii „bune" – este inadecvată având în vedere exigența cu care suntem confruntați. Ei bine, voi afirma că același lucru este valabil, în fond, pentru experiența artei. Și aici medierea trebuie gândită ca una totală. Nici ființarea pentru sine a artistului creator – biografia sa, de exemplu –, nici cea a actorului, a celui care interpretează o operă și nici cea a spectatorului care receptează piesa nu au o legitimitate proprie în fața ființei operei de artă.

[231] Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, cap. 4.

Ceea ce se petrece în fața noastră este pentru fiecare într-atât de extras din liniile continue ale lumii și se închide într-o asemenea măsură devenind o sferă de sens, încât nu se motivează pentru nimeni ieșirea către vreun alt viitor sau vreo altă realitate. Receptorul este trimis într-o distanță absolută care îi refuză orice participare cu caracter practic, final. Această distanță este o distanță estetică în sens propriu. Ea semnifică intervalul necesar vederii care face posibilă participarea propriu-zisă și universală la ceea ce se reprezintă în fața cuiva. Uitării de sine extatice a spectatorului îi corespunde, de aceea, continuitatea sa cu sine însuși. Tocmai dinspre acel ceva în interiorul căruia se pierde ca spectator i se atribuie continuitatea sensului. Ceea ce i se înfățișează și acel ceva în care se cunoaște pe sine este adevărul propriei sale lumi, a lumii religioase și morale în care trăiește. Așa cum parusia, prezența absolută, desemna modalitatea de a fi a ființei estetice, iar o operă de artă este, cu toate acestea, aceeași peste tot unde devine o astfel de prezență, tot astfel, clipa absolută în care se plasează spectatorul este în același timp uitare de sine și mediere cu sine însuși. Ceea ce îl smulge din toate îi redă în același timp întregul ființei sale.

Legătura necesară a ființei estetice cu reprezentarea nu înseamnă, deci, o lipsă, un deficit de determinare autonomă a sensului. Ea ține de esența sa propriu-zisă. Spectatorul este un element esențial al jocului însuși pe care îl numim estetic. Reamintim aici faimoasa definiție a tragediei pe care o găsim în *Poetica* lui Aristotel. Dispoziția spectatorului este inclusă acolo în mod explicit în definiția esenței tragediei.

d) Exemplul tragicului

Vom discuta, așadar, teoria aristotelică a tragediei drept exemplu pentru structura ființei estetice în genere. După cum se știe, aceasta se plasează în contextul unei poetici și pare să fie valabilă în cazul poeziei dramatice. Însă tragicul este un fenomen fundamental, o figură de sens prezentă nu doar în tragedie, în opera de artă tragică în sens restrâns, ci își poate avea locul și în cadrul altor genuri artistice, înainte de toate în epos. Nici măcar nu este vorba despre un fenomen specific artei, întrucât poate fi întâlnit și în viață. Din acest motiv, cercetătorii moderni (Richard Hamann, Max Scheler[232]) consideră tragicul de-a dreptul ca fiind un fenomen extraestetic. Aici ar fi vorba despre un fenomen etic-metafizic ce nu ar pătrunde decât din exterior în domeniul problematicii estetice.

Însă după ce conceptul esteticului s-a dovedit a fi unul discutabil, va trebui să ne întrebăm, invers, dacă nu cumva tragicul este un fenomen estetic fundamental. Ființa esteticului ni s-a revelat drept joc și reprezentare, astfel încât vom putea interoga teoria jocului tragic, poetica tragediei, în ceea ce privește esența tragicului.

Ceea ce se oglindește în reflecția asupra tragicului începând cu Aristotel și până în ziua de azi nu constituie, de bună seamă, o esență imuabilă. Este neîndoielnic faptul că esența tragicului se înfățișează într-un mod unic în cadrul tragediei atice – altfel decât ceea ce era considerat de Aristotel sau Euripide, de exemplu, ca fiind „tragic"[233], altfel pentru cel căruia adevărata profunzime a fenomenului i-a fost dezvăluită de către Eschil – și cu adevărat altfel dacă ne gândim la Shakespeare sau Hebbel. O astfel de modificare nu înseamnă, totuși, pur și simplu, că întrebarea privitoare la esența propriu-zisă a tragicului

232 Richard Hamann, *Ästhetik*, p. 97: „Tragicul nu are, așadar, nimic de a face cu estetica"; Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, „Zum Phänomen des Tragischen: „Chiar și faptul că tragicul constituie în mod esențial un fenomen 'estetic' este îndoielnic." În legătură cu consacrarea conceptului de „tragedie" vezi E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, p. 132 sq.

233 Aristotel, *Poet.*, 13, 1453 a 29.

ar fi lipsită de obiect, ci, dimpotrivă, că acest fenomen ni se înfăţişează având un contur restrâns asupra unei unităţi istorice. Reflexul tragicului antic în tragicul modern, despre care vorbeşte Kierkegaard[234], este prezent permanent în toate reflexiile mai noi asupra tragicului. De aceea, pornind de la Aristotel vom obţine întreaga panoramă a fenomenului tragic. Aristotel este cel care oferă în faimoasa sa definiţie a tragediei sugestia esenţială pentru problema esteticului, aşa cum am început să o explicităm, incluzând în definirea esenţei tragediei *efectul asupra spectatorilor.*

Nu vom trata aici în detaliu această faimoasă şi mult discutată definiţie a tragediei. Însă simplul fapt că spectatorul este implicat în definirea esenţei tragediei evidenţiază cele afirmate mai sus despre apartenenţa esenţială a spectatorului la piesa jucată (*Spiel*). Modul în care spectatorul aparţine de aceasta este cel care scoate la iveală cu adevărat caracterul semnificativ al figurii jocului. Astfel, distanţa pe care spectatorul o păstrează faţă de spectacol nu constituie alegerea arbitrară a unui comportament, ci relaţia esenţială ce îşi are temeiul în unitatea de sens a piesei. Tragedia este unitatea unei defăşurări tragice care este experimentată ca atare. Însă ceea ce este experimentat în calitate de proces tragic este – chiar dacă nu este vorba despre un spectacol dramatic înfăţişat pe scenă, ci despre o tragedie din „viaţă" – un cerc de sens închis în sine ce refuză de la sine orice intruziune şi intervenţie în el. Ceea ce este înţeles ca tragic poate fi doar îndurat. În această privinţă este într-adevăr un fenomen „estetic" fundamental.

Aflăm de la Aristotel că reprezentarea acţiunii tragice are un efect specific asupra spectatorului. Reprezentarea îşi face efectul prin *eleos* şi *phobos*. Traducerea tradiţională a acestor afecte prin „milă" şi „frică" evocă o coloratură mult prea subiectivă. La Aristotel nu este vorba deloc despre milă sau, mai mult, despre preţuirea, schimbătoare de-a lungul secolelor, a milei[235], iar frica trebuie înţeleasă cu atât mai puţin ca o stare de spirit a interiorităţii. Ambele sunt mai curând întâmplări a căror petrecere asaltează şi copleşeşte omul. „Eleos" este jalea ce îl cuprinde pe cineva în faţa a ceva pe care-l numim jalnic. Astfel este cineva umplut de jale de soarta lui Oedip (exemplul către care Aristotel îşi îndreaptă mereu privirea). Cuvântul jale (*Jammer*) este un bun echivalent deoarece nici acesta nu se referă la o simplă interioritate, ci este în aceeaşi măsură expresia acesteia. În mod corespunzător, „phobos" nu este doar o stare de spirit, ci, după cum spune Aristotel, un fior rece[236], unul ce îngheaţă sângele, care ne face să fim cuprinşi de fiori. Potrivit modului special în care se vorbeşte aici despre phobos cuplat cu eleos, phobos înseamnă fiorul de nelinişte de care este cuprins cineva văzându-l pe un altul îndreptându-se către sfârşitul său şi pentru care se teme. Jalea şi teama plină de nelinişti sunt moduri ale lui „extasis", ale lui a-fi-în-afară-de-sine (*Außer-sich-sein*), ce mărturisesc forţa magică a ceea ce se derulează în faţa cuiva.

Ei bine, despre aceste afecte se afirmă la Aristotel că ele sunt cele prin care spectacolul dramatic provoacă purificarea de asemenea pasiuni. După cum se ştie, această traducere este controversată, în special sensul genitivului[237]. Mi se pare însă că acea chestiune la care se referă Aristotel este întru totul independentă de acest lucru şi cunoaşterea acesteia

234 S. Kierkegaard, *Entweder – Oder* I.

235 Max Kommerell (*Lessing und Aristoteles*) a redactat într-un mod cât se poate de onorabil această istorie a milei, dar fără să distingă suficient de aceasta sensul originar al lui ἔλεος. Vezi între timp W. Schadenwaldt, „Furcht und Mitleid?", *Hermes* 83, 1955, p. 129 sq. şi completarea adusă de H. Flashar, *Hermes*, 1956, pp. 12-48.

236 Aristotel, *Ret.*, II 13, 1389 b 32.

237 Vezi M. Kommerell, care oferă o expunere limpede a variantelor mai vechi: op. cit.

trebuie să lămurească la sfârşit motivul pentru care două concepţii atât de diferite gramatical sunt capabile să se opună cu atâta tenacitate. Mi se pare limpede că Aristotel se gândeşte la melancolia tragică care-l copleşeşte pe spectator în faţa unei tragedii. Melancolia este însă un fel de uşurare şi o soluţie în care durerea şi plăcerea se amestecă în mod straniu. Cum poate numi Aristotel o asemenea stare purificare? Ce anume este impurul inerent afectelor sau reprezentat de acestea şi care este cauza eradicării sale în cutremurarea tragică? Răspunsul este, din câte mi se pare, următorul: copleşirea de către jale şi fior reprezintă o sciziune dureroasă. În aceasta rezidă o discordanţă faţă de ceea ce se petrece, un refuz de a accepta care se răzvrăteşte împotriva evenimentului terifiant. Însă tocmai acesta este efectul catastrofei tragice, şi anume dizolvarea acestui raport de scindare faţă de ceea ce este. În acest sens, ea provoacă o eliberare universală de timorare. Este nu doar o eliberare de sub vraja căreia îi suntem captivi în virtutea caracterului dezolant şi înfiorător al acestui destin particular, ci fiind una cu acesta, suntem liberi de tot ce ne desparte de ceea ce este.

Melancolia tragică reflectă, aşadar, un fel de afirmare, o reîntoarcere la sine însuşi, iar dacă eroul, aşa cum se întâmplă nu arareori în tragediile moderne, are o conştiinţă marcată de o astfel de melancolie tragică, atunci el participă la rândul său la această afirmare acceptându-şi soarta.

Care este însă obiectul propriu-zis al acestei afirmări? Ce este afirmat aici? Cu siguranţă că nu dreptatea unei ordini morale universale. Teoria tragică notorie a culpei, care nu mai joacă aproape nici un rol la Aristotel, oferă o explicaţie inadecvată chiar şi în cazul tragediei moderne. Căci nu avem de a face cu o tragedie acolo unde vina şi ispăşirea îşi corespund potrivit unei repartiţii juste, unde un calcul moral al vinii este confirmat pe deplin. O subiectivare totală a vinii şi a destinului nu există şi nu poate exista nici în tragedia modernă. Excesul consecinţelor tragice este caracteristic, mai curând, pentru esenţa tragicului. În ciuda oricărei subiectivităţi a vinii, în tragedia modernă mai acţionează încă un element al anticei supremaţii a destinului care se revelează drept acelaşi pentru toţi tocmai în inegalitatea dintre vină şi soartă. Hebbel pare să se situeze la limita a ceea ce mai poate fi numit o tragedie – într-atât este de integrată vinovăţia subiectivă în derularea evenimentului tragic. Ideea unei tragedii creştine este îndoielnică din acelaşi motiv, căci în lumina istoriei mântuirii sufletului prin graţia divină valorile constitutive pentru evenimentul tragic – fericirea şi nefericirea – nu mai determină soarta omului. Chiar şi opoziţia ingenioasă a lui Kierkegaard[238] între suferinţa antică – ce decurge dintr-un blestem ce apasă asupra unei stirpe – şi durerea care sfâşie conştiinţa scindată interior, pusă în criză, este doar tangentă tragicului. Antigona[239] prelucrată de acesta n-ar mai fi o tragedie.

Întrebarea trebuie, aşadar, reluată: ce anume este afirmat aici de către spectator? De bună seamă că tocmai disproporţia şi amploarea terifiantă a consecinţelor ce decurg dintr-o faptă vinovată reprezintă exigenţa propriu-zisă cu care este confruntat spectatorul. Afirmaţia tragică constituie dominarea acestei exigenţe. Ea are caracterul unei comuniuni veritabile. Ceea ce este experimentat pe baza acestui exces al nenorocirii tragice este o comunitate autentică. Spectatorul se cunoaşte pe sine şi propria sa fiinţă finită în faţa puterii destinului. Ceea ce se petrece cu cei mari are o valoare exemplară. Asentimentul melancoliei tragice nu vizează ca atare derularea tragică sau dreptatea

---

238 Kierkegaard, *Entweder – Oder* I, p. 133 (Diederichs). [Vezi în ediţia mai nouă (E. Hirsch) I Abt. I, 1, p. 157 sq.]

239 Kierkegaard, op. cit., p. 139 sq.

destinului ce îl ajunge din urmă pe erou, ci o ordine metafizică a ființei (*Seinsordnung*) valabilă pentru toți. Formula „așa este" constituie o formă de autocunoaștere a spectatorului care revine edificat din amăgirile în care trăiește ca toți ceilalți. Afirmația tragică este înțelegere în virtutea continuității de sens în care se plasează spectatorul însuși.

Desprindem din această analiză a tragicului nu doar faptul că aici este vorba despre un concept estetic fundamental în măsura în care distanța condiției de spectator ține de esența tragicului; mai important este că distanța condiției de spectator ce determină felul de a fi al esteticului nu include în sine „distincția estetică" pe care am identificat-o drept trăsătura esențială a „conștiinței estetice". Spectatorul nu se comportă în distanța conștiinței estetice ce savurează arta reprezentării[240], ci în comuniunea asistării-la. Adevăratul accent al fenomenului tragic rezidă până la urmă în ceea ce se reprezintă și este cunoscut și la care participarea nu este, în mod evident, arbitrară. Chiar dacă spectacolul tragic montat festiv în teatru reprezintă o situație excepțională în viața fiecăruia, el este totuși asemenea unei trăiri aventuroase și nu provoacă un delir narcotic din care ne trezim la adevărata noastră ființă. Elevarea și cutremurarea ce îl cuprind pe spectator aprofundează, în realitate, *continuitatea sa cu sine însuși*. Melancolia tragică izvorăște din cunoașterea de sine din care se împărtășește spectatorul. Acesta se regăsește în întâmplarea tragică pe sine însuși, pentru că întâlnește propria sa poveste ce îi este cunoscută din tradiția religioasă sau cea istorică. Iar dacă pentru o conștiință ulterioară – în mod cert pentru cea a lui Aristotel și cu atât mai mult pentru cea a lui Seneca sau Corneille – această tradiție nu mai este valabilă, supraviețuirea unor astfel de opere și subiecte tragice înseamnă, totuși, mai mult decât perpetuarea unui model literar. Ea nu presupune doar faptul că spectatorul are cunoștință despre această poveste, ci implică, de asemenea, faptul că limbajul ei mai este încă sugestiv pentru acesta. Doar atunci întâlnirea cu un astfel de material tragic și cu o astfel de operă tragică poate deveni o întâlnire cu sine.

Ceea ce este valabil în acest mod în cazul tragicului este valabil, în realitate, la un nivel mult mai amplu. Pentru poet, invenția liberă este mereu doar o latură a unei medieri condiționate de o valabilitate dată în prealabil. El nu își născocește liber fabula, oricât și-ar închipui că face acest lucru. Ceva din vechiul fundament al teoriei mimesis-ului stăruie încă până în zilele noastre. Invenția liberă a poetului este reprezentarea unui adevăr comun care îl constrânge și pe poet.

La fel stau lucrurile și cu celelalte arte, în special cu cele plastice. Mitul estetic al fanteziei creatoare în mod liber ce transformă trăirea în poezie și cultul geniului aferent acestuia dovedesc doar că în secolul al XIX-lea patrimonul mitic-istoric al tradiției nu mai constituie un bun firesc. Însă chiar și în acest caz, mitul fanteziei și al invenției geniale reprezintă o exagerare ce nu rezistă în fața realității. Selecția materialului artistic și modelarea celui ales nu decurge din bunul plac al artistului și nu este doar expresia interiorității sale. Artistul se adresează mai curând unor spirite avizate și alege pentru acest scop doar ceea ce promite să producă efect. El însuși se situează în interiorul aceleiași tradiții ca și publicul căruia i se adresează și pe care și-l creează. În acest sens este adevărat că, în calitate de individ, de conștiință gânditoare, el nu trebuie să știe ce face și ce anume comunică opera sa. Lumea către care se simte irezistibil atras actorul, sculptorul sau privitorul nu este niciodată doar universul străin al magiei, delirului, visului, ci acea lume căreia îi este transferat într-un mod mai esențial, deoarece se cunoaște pe sine mai profund în ea, este tot lumea proprie. Continuitatea de sens rămâne cea care reunește

240 Aristotel, *Poet.* 4, 1448 b 18 διά τήν άπεργασίαν ἢ τὴν χροὰν ἢ διὰ τοιαύτην τινὰ ἄλλην αἰτίαν – în opoziție cu „cunoașterea" lui mimema.

opera de artă cu lumea existenței și cea de care nu se poate desprinde în întregime nici măcar conștiința înstrăinată a unei societăți a formării.

Să tragem concluziile. Ce anume este conștiința estetică? Am urmărit să distingem cu ajutorul conceptului de joc și al metamorfozei în plăsmuire un element general ce caracterizează jocul artei: și anume că reprezentarea, respectiv performarea interpretativă a poeziei și a muzicii constituie un element esențial și nicidecum accidental. În acestea se desăvârșește ceea ce operele artei sunt deja: *Dasein*-ul acelui ceva care este reprezentat prin ele. Temporalitatea specifică a ființei estetice, aceea de a-și avea ființa în actul reprezentării ei, devine existentă (*existent*) în cazul redării ca fenomen autonom și distinct.

Se impune aici întrebarea dacă acest lucru are valabilitate generală, astfel încât caracterul de ființă al ființei estetice să poată fi definit pornind de aici. Poate fi acest lucru transferat și asupra operei de artă cu caracter statuar? Vom formula această întrebare mai întâi în cazul așa-numitelor arte plastice. Se va dovedi însă că cea mai statuară dintre toate artele, cea a arhitecturii, este deosebit de revelatoare pentru interogația pe care o formulăm.

2. Consecințe estetice și hermeneutice

a) Valența de a fi a tabloului[241]

Se pare, într-o primă instanță, că opera deține în cadrul artelor plastice o identitate atât de univocă, încât acesteia nu-i mai revine o variabilitate a reprezentării. Ceea ce variază nu pare să țină de partea operei înseși și are de aceea un caracter subiectiv. Astfel, deși sunt posibile limitări venind dinspre subiect ce afectează trăirea adecvată a operei, aceste limitări subiective pot fi depășite în principiu. Orice operă ce ține de artele plastice poate fi receptată „nemijlocit", adică fără să necesite o mijlocire suplimentară. În măsura în care există reproduceri ale operelor plastice, acestea nu aparțin, cu siguranță, operei de artă înseși. În măsura în care există și aici factori subiectivi ce determină modul în care o operă plastică devine accesibilă, trebuie să facem în mod evident abstracție de aceștia pentru a o percepe în sine. De aceea, distincția estetică pare să dispună aici de deplina ei legitimitate.

Ea poate să apeleze, ca argument, mai ales la ceea ce se numește îndeobște un „tablou" (*Bild*). Prin acesta înțelegem înainte de toate tabloul modern pictat pe placă de lemn (*Tafelbild*) ce nu este legat de un loc anume și se oferă în întregime pentru sine prin intermediul ramei în care este cuprins – facând posibilă tocmai prin aceasta o alăturare arbitrară așa cum există ea în galeriile moderne. Un asemenea tablou nu mai păstrează, după cum se pare, nimic din dependența obiectivă de o mediere ca cea pe care am evidențiat-o în cazul muzicii și al poeziei. Tabloul pictat pentru o expoziție sau o galerie, formă ce se consacră odată cu dispariția artei comandate, vine în mod evident în întâmpinarea pretenției de abstractizare a conștiinței estetice, precum și a teoriei inspirației formulată în estetica geniului. Se pare astfel că „tabloul" dă dreptate nemijlocirii conștiinței estetice. El este un fel de martor-cheie al pretenției universaliste a acesteia și nu pare să fie o simplă coincidență faptul că conștiința estetică – cea care dezvoltă conceptul artei și al artisticului ca formă de apreciere a unor produse transmise prin tradiție,

241 [Vezi între timp lucrarea lui G. Boehm, *Zu einer Hermeneutik des Bildes*, în: H.-G. Gadamer, G. Boehm (ed.), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt, 1978, pp. 444-4771, H.-G. Gadamer, *Von Bauten und Bildern*, FS Imdahl, 1986].

efectuând astfel distincția estetică – este contemporană cu crearea colecțiior ce reunesc în muzee aproximativ tot ce privim îndeobște. Transformăm pe această cale fiecare operă de artă într-un tablou. Desprinse din raporturile lor cu lumea și din particularitatea condițiilor de acces, acestea ajung să fie prinse în rame și expuse asemenea unui tablou.

Trebuie, prin urmare, să analizăm mai îndeaproape felul de a fi al tabloului și să ne întrebăm dacă acea constituție a ființei esteticului pe care am descris-o din perspectiva jocului este valabilă și în cazul întrebării privitoare la ființa tabloului.

Întrebarea privitoare la felul de a fi al tabloului, pe care o formulăm aici, se referă la ceva comun tuturor modalităților diverse de manifestare a tabloului. Ea efectuează astfel o abstractizare, însă această abstractizare nu constituie un act arbitrar al reflecției filozofice, ci un lucru pe care îl întâlnește efectuat în prealabil de conștiința estetică, pentru care tot ce poate fi subordonat tehnicii plastice a prezentului devine, în fond, un tablou. În această accepțiune a conceptului de tablou nu rezidă, desigur, un adevăr istoric. Cercetările contemporane din domeniul istoriei artei demonstrează cu prisosință că ceea ce numim un „tablou“ dispune de o istorie diferențiată[242] In principiu, „suveranitate plastică“ (*Bildhoheit*) deplină (Theodor Hetzer) îi revine abia conținutului plastic propriu acelei faze evolutive a picturii occidentale care este atinsă în Renaștere. Abia acum avem de a face cu tablouri autonome și care constituie plăsmuiri unitare și coerente, de sine stătătoare chiar și fără o ramă sau un mediu care le încadrează. Recunoaștem în pretenția de *concinnitas* formulată de L. B. Alberti față de un „tablou“ expresia teoretică a noului ideal artistic ce determină modelarea plastică renascentistă.

Mi se pare caracteristic faptul că teoreticianul „tabloului“ apelează aici la definițiile conceptuale clasice ale frumosului. Aristotel, pentru care tabloul nu exista cu siguranță în sensul în care îl înțelegea Alberti [243], știa deja că frumosul este astfel încât nu-i poate fi îndepărtat sau adăugat nimic, fără a-l distruge ca atare. Acest lucru sugerează, totuși, posibilitatea existenței unui sens mai general al conceptului de „tablou“ ce nu este limitat la o anumită fază a istoriei plastice. Miniaturile ottone și icoana bizantină sunt într-un sens mai larg tablouri, chiar dacă modelarea plastică este subordonată în aceste cazuri unor principii cu totul diferite și sunt caracterizabile mai curând prin noțiunea de „semn plastic“[244]. În același sens, conceptul estetic de *Bild* va trebui să includă mereu și sculptura ce ține de artele plastice. Acest lucru nu constituie o generalizare arbitrară, ci corespunde modului în care ni se înfățișează o problematică estetică constituită istoric, ce își are originea în rolul pe care îl joacă imaginea în platonism și ale cărei urme se regăsesc în uzul lingvistic al lui „Bild“ [245]

Conceptul de „Bild“, ca tablou, al ultimelor secole nu poate constitui, de bună seamă, un punct firesc de pornire. Cercetarea de față dorește mai curând să se elibereze de această premisă. Ea își propune să formuleze o concepție asupra modalității de a fi a imaginii care să o desprindă din raportul față de conștiința estetică și conceptul de „Bild“ consacrat de către instituția modernă a galeriei prin asociere cu conceptul „decorativului“ discreditat

---

242 Datorez confirmarea unor idei, precum și informații prețioase unei discuții purtate cu Wolfgang Schöne cu prilejul unui colocviu al istoricilor de artă organizat de „Evangelische Akademien“ (Christophorus-Stift) la Münster, în 1956.

243 Cf. *Eth. Nic.*, B 5, 1106 b10.

244 Expresia îi aparține lui Dagobert Frey (vezi contribuția acestuia în *Festschrift Jantzen*).

245 Vezi W. Paatz, „Von den Gattungen und vom Sinn der gotischen Rundfigur“ (în *Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1951, p. 24 sq.). [Indicăm aici varietatea de sensuri ale lui *Bild*: imagine, portret, tablou, gravură, ilustrație, reprezentare, statuie – n. trad.]

de estetica trăirii. O eventuală coincidenţă între această concepţie şi cercetările recente de istoria artei – care a abandonat conceptele naive de tablou şi sculptură care au dominat în epoca artei trăirii nu doar conştiinţa estetică, ci şi reflecţia asupra istoriei artei – nu este desigur întâmplătoare. La baza cercetărilor de istoria artei şi a reflecţiei filozofice se află aceeaşi criză a „tabloului", provocată de prezenţa statului industrial şi birocratic modern, precum şi de funcţionalizarea spaţiului public. Abia de când nu mai avem loc pentru tablouri am aflat din nou că acestea nu sunt doar imagini, ci râvnesc poruncitor un loc[246]

Cu toate acestea, intenţia acestei analize conceptuale nu ţine de teoria artei, ci este una ontologică. Critica esteticii tradiţionale, asupra căreia ne vom concentra pentru început, reprezintă doar culoarul de acces către dobândirea unui orizont capabil să cuprindă împreună arta şi istoria. Analiza conceptului de „tablou" are în vedere doar două probleme. Vom cerceta mai întâi în ce privinţă se deosebeşte tabloul de copie (*Abbild*) (prin urmare, problematica imaginii originare), iar în continuare modul în care rezultă pornind de aici raportul tabloului cu *lumea* sa.

Astfel, conceptul de „tablou" depăşeşte conceptul de reprezentare utilizat până în acest moment şi anume prin faptul că tabloul se raportează în mod esenţial la prototipul (*Urbild*) său.

În ceea ce priveşte prima problemă, acesta este punctul în care conceptul de reprezentare se complică cu cel de tablou care se raportează la arhetipul său. Am vorbit în cazul artelor tranzitorii, de la care am pornit, despre reprezentare, însă nu şi despre imagine. Reprezentarea ne-a apărut aici într-un dublu sens. Atât poezia cât şi redarea ei, de exemplu pe scenă, este reprezentare. Şi a avut o importanţă decisivă pentru noi faptul că experienţa propriu-zisă a artei traversează dublarea acestor reprezentări fără a le distinge. Lumea ce se manifestă în jocul reprezentării nu stă alături de cea reală asemenea unei copii, ci este acesta însăşi în adevărul sporit al fiinţei sale. Iar redarea (*Wiedergabe*), de exemplu interpretarea pe scenă, este cu atât mai puţin o reproducere pe lângă care prototipul dramei şi-ar păstra fiinţarea pentru sine. Conceptul de mimesis aplicat în cazul ambelor moduri de reprezentare nu se referea atât la reproducere, cât la manifestarea lucrului reprezentat. Fără mimesis-ul operei lumea nu există aşa cum există în operă, iar fără redare opera nu există la rândul ei. Prin urmare, prezenţa a ceea ce este reprezentat se împlineşte în reprezentare. Vom recunoaşte importanţa fundamentală a acestei împletiri ontologice a fiinţei originale şi a celei reproductive, precum şi întâietatea metodică pe care am acordat-o artelor tranzitorii, dacă cunoştinţele dobândite în cazul acestora vor putea fi validate şi în cazul artelor plastice. Deşi este limpede că acolo nu se poate vorbi despre reproducere ca fiinţă propriu-zisă a operei. Tabloul respinge mai curând în calitate de original replicarea sa. Apare la fel de limpede că ceea ce este reflectat (*das Abgebildete*) în copie dispune de o fiinţă independentă de tablou într-un mod atât de accentuat, încât tabloul pare să posede o fiinţă diminuată în raport cu ceea ce este reprezentat. Ne afundăm astfel în hăţişul problematicii ontologice a prototipului şi copiei.

Vom porni de la ideea că modalitatea de a fi a operei de artă este *reprezentarea* şi vom întreba cum devine verificabil sensul reprezentării prin ceea ce numim *tablou*. Reprezentarea nu poate însemna aici reflectare (*Abbildung*). Vom fi nevoiţi să determinăm mai exact modalitatea de a fi a imaginii prin diferenţierea modului în care reprezentarea se raportează în ea la ceva prototipic, de raportul de reflectare, de raportarea copiei la prototip.

Acest lucru poate fi lămurit printr-o analiză mai riguroasă în cadrul căreia în atenţia noastră va sta mai întâi vechea întâietate a vieţuitorului – a lui *zoon* – şi mai ales a

[246] Vezi W. Weischedel, *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, 1960, p. 158 sq.

persoanei[247]. Rezidă în esenţa copiei faptul că nu are altă sarcină decât aceea de a se asemui cu prototipul. Criteriul adecvării sale este posibilitatea de a recunoaşte prototipul pe baza copiei. Acest lucru înseamnă că menirea ei este de a-şi aboli propria fiinţare pentru sine şi de a servi în întregime medierii a ceea ce este reflectat. Copia ideală ar fi astfel imaginea în oglindă (*Spiegelbild*). Aceasta are într-adevăr o fiinţă evanescentă. Ea există doar pentru cel care priveşte în oglindă şi este nimic dincolo de pura sa apariţie. În realitate nu este deloc imagine sau copie, căci nu dispune de o fiinţare pentru sine. Cu alte cuvinte, oglinda reflectă imaginea, respectiv oglinda face vizibil cuiva ceea ce oglindeşte doar atâta timp cât acesta o priveşte percepând în ea propria imagine sau ceea ce se reflectă în oglindă. Nu este întâmplător că vorbim aici, totuşi, despre imagine şi nu despre copie (*Abbild*) sau reflectare (*Abbildung*). Căci în imaginea din oglindă apare chiar fiinţarea, astfel încât o am eu însumi în imaginea din oglindă. Copia, dimpotrivă, vrea să fie văzută întotdeauna în perspectiva intenţiei ce se leagă de ea. Este o copie ce nu vrea să fie decât redare a ceva şi singura ei funcţie este identificarea acestuia (de exemplu ca poză de paşaport sau reproducere într-un catalog comercial). Copia se anulează singură în sensul că funcţionează în calitate de mijloc şi, asemenea tuturor mijloacelor, îşi pierde funcţia în momentul atingerii scopului său. Există pentru sine, pentru a se anula astfel. Această autoanulare a copiei este o componentă intenţională a fiinţei copiei înseşi. În cazul modificării intenţiei – de exemplu atunci când vrem să comparăm o copie cu prototipul, să o judecam în privinţa asemănării ei, să o distingem astfel de prototip – ea îşi etalează propria apariţie asemenea oricărui alt mijloc sau instrument ce nu este folosită ci examinat. Însă adevărata sa funcţie nu constă în reflecţia comparativă şi diferenţiatoare, ci indicarea lucrului reprodus pe baza asemănării sale cu acesta. Prin urmare, se împlineşte în autoanularea ei.

Dimpotrivă, ceea ce este un tablou nu îşi are nicidecum menirea în autoanularea sa, deoarece nu este un mijloc în slujba unui scop. Tabloul este el însuşi vizat, întrucât important este aici modul în care se reprezintă în el ceea ce este înfăţişat. Acest lucru înseamnă, mai întâi, că nu suntem trimişi mai departe către ceea ce este reprezentat. Reprezentarea rămâne mai curând legată în mod esenţial de ceea ce este înfăţişat, ba chiar aparţine de acesta. Acesta este motivul pentru care oglinda reflectă imaginea şi nu copia: este imaginea a ceea ce se reprezintă în oglindă şi este inseparabilă de prezenţa acestuia. Oglinda poate, fireşte, să dea o imagine distorsionată, însă acest lucru este doar o deficienţă a sa. Ea nu îşi îndeplineşte funcţia cum se cuvine. Astfel, oglinda confirmă ceea ce trebuie formulat aici în principiu, şi anume că în faţa imaginii intenţia vizează unitatea originară şi nondistincţia dintre reprezentare şi ceea ce este reprezentat. Ceea ce se arată în oglindă este imaginea reprezentatului, imaginea „sa“ (şi nu cea a oglinzii).

Faptul că magia imaginii, care se întemeiează pe identitatea şi indistincţia dintre imagine şi ceea ce este reflectat, apare doar la începutul istoriei tabloului, în preistoria sa, ca să spunem aşa, nu înseamnă că o conştiinţă plastică din ce în ce mai diferenţiată, ce se îndepărtează din ce în ce mai mult de identitatea magică, s-ar putea desprinde vreodată complet de aceasta[248] Nediferenţierea rămâne o trăsătură esenţială oricărei experienţe plastice. Faptul că este de neînlocuit, vulnerabilitatea sa, „sacralitatea“ sa îşi află, după

[247] Nu este întâmplător că ζῷον înseamnă şi „Bild“ („imagine“). Va trebui să verificăm ulterior în ce măsură rezultatele obţinute s-au debarasat de dependenţa faţă de acest model. Bauch accentuează în mod similar (vezi nota 248) în legătură cu *imago*: „Este vorba, în orice caz, întotdeauna despre imagine în întruchipare omenească. Acesta este singura temă a artei medievale!“

[248] Vezi mai nou istoria conceptului de „imago“ în tranziţia de la antichitate la evul mediu la Kurt Bauch, *Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft* (în *W. Szilasi zum 70. Geburtstag*), pp. 9-28.

părerea mea, întemeierea adecvată în ontologia imaginii pe care am expus-o. Chiar şi sacralizarea „artei" în secolul al XIX-lea, pe care am descris-o, se hrăneşte din aceasta.

Desigur, conceptul estetic al tabloului nu este surprins în esența sa deplină prin prototipul imaginii în oglindă. Prin intermediul acestuia devine vizibilă doar inseparabilitatea ontologică a tabloului de „lucrul reprezentat". Acest lucru este însă suficient de important, în măsura în care indică faptul că intenția primară în fața tabloului nu face distincția între ceea ce este înfățişat şi reprezentare. Propria intenție distinctivă pe care am numit-o „distincție estetică" se construieşte abia în mod secundar pe aceasta. Distincția estetică se concentrează asupra reprezentării ca atare detaşată de ceea ce este înfățişat. Fireşte, ea nu efectuează acest lucru receptând copia a ceea ce este reprodus în reprezentare aşa cum se receptează de obicei reproducerile. Căci ea nu vrea ca imaginea să se autoanuleze pentru a permite ființarea a ceea ce este reprodus. Dimpotrivă, imaginea îşi afirmă propria ființă pentru a permite lucrului reprodus să fie.

Aici funcția centrală a imaginii în oglindă îşi pierde şi ea valabilitatea. Imaginea din oglindă este simplă aparență, ceea ce înseamnă că nu are o ființă reală şi este înțeleasă în existența ei efemeră ca fiind dependentă de oglindire. Tabloul în sensul estetic al cuvântului are însă, de bună seamă, o ființă proprie. Această ființă a sa ca reprezentare, aşadar tocmai elementul prin care nu este identic cu ceea ce este reflectat, îi conferă distincția pozitivă de a fi o imagine în opoziție cu simpla copie. Chiar şi tehnicile plastice mecanice contemporane pot fi utilizate artistic, în măsura în care extrag din ceea ce este reprodus ceva ce nu există astfel în simpla sa priveliştc (*der Anblick*) ca atare. O astfel de imagine nu este o copie, căci ea reprezintă ceva ce nu s-ar putea reprezenta astfel fără de ea. Ea comunică ceva despre prototip. [Bunăoară o poză de paşaport reuşită]

Reprezentarea rămâne, prin urmare, raportată într-un sens esențial față de prototipul care accede la reprezentare în ea. Însă ea este mai mult decât o copie. Faptul că reprezentarea este o imagine – şi nu prototipul însuşi – nu constituie un lucru negativ, o simplă diminuare de ființă, ci mai curând o realitate autonomă. Astfel raportul dintre tablou şi prototip se înfățişează în mod fundamental diferit decât în cazul copiei. *Aici nu mai este vorba despre o relație unilaterală.* Faptul că tabloul dispune de o realitate proprie înseamnă, invers, pentru prototip că acesta accede la reprezentare în reprezentare. Se reprezintă pe sine însuşi în aceasta. Lucrul acesta nu trebuie să însemne în mod necesar că este dependent de această reprezentare anume pentru a deveni manifest. El se poate reprezenta şi altfel drept ceea ce este. Dar dacă se reprezintă astfel, nu mai este vorba despre un proces accidental, ci despre unul ce aparține de propria sa ființă. Orice reprezentare de acest gen constituie un proces de a fi (*Seinsvorgang*) şi contribuie la constituirea rangului de ființă a ceea ce este reprezentat. Acesta experimentează prin reprezentare *un spor de ființă.* Conținutul propriu al tabloului este determinat ontologic ca emanație a prototipului.

O trăsătură esențială a emanației este aceea că emanatul constituie un exces. Însă acel ceva din care emană nu se împuținează în urma acestui proces. Dezvoltarea acestei idei de către filozofia neoplatoniciană, care trece astfel dincolo de perimetrul ontologiei greceşti a substanței, întemeiează rangul pozitiv de ființă al imaginii. Căci dacă unul originar nu se diminuează prin exalația multiplului, atunci acest lucru înseamnă că ființa sporeşte.

Se pare că patristica greacă utiliza deja astfel de raționamente neoplatoniciene atunci când respingea ostilitatea imagogică a Vechiului Testament în perspectiva cristologiei. Aceasta vedea în întruparea în om a lui Dumnezeu recunoaşterea fundamentală a manifestării vizibile, obținând astfel o legitimare a operelor artei. Această depăşire a

interdicției imagogice poate fi considerată drept evenimentul decisiv prin care a devenit posibilă dezvoltarea artelor plastice în occidentul creştin[249]

Realitatea de ființă a imaginii se întemeiează, prin urmare, pe raportul ontologic dintre prototip și copie. Important este, cu toate acestea, să observăm că raportul conceptual platonician dintre copie și prototip nu epuizează valența de ființă a ceea ce numim un tablou (*Bild*). Din câte mi se pare, modalitatea de a fi a acestuia nu poate fi caracterizată mai potrivit decât printr-un concept ce ține de dreptul sacral, și anume prin cel al *reprezentației*[250] (*Repräsentation*).

Conceptul de reprezentație nu survine, de bună seamă, în mod întâmplător, atunci când încercăm să determinăm rangul de ființă al tabloului în raport cu copia. E nevoie de

---

249 Vezi Joh. Damascenus după Campenhausen, *Zschr. f. Theol. u. Kirche*, 1952, p. 54 sq. și Hubert Schrade, *Der verborgene Gott*, 1949, p. 23.

250 Istoria semantică a acestui cuvânt este extrem de instructivă. Termenul cunoscut de romani suferă o modificare de sens semnificativă în lumina ideii creştine a întrupării și a lui „corpus mysticum". Reprezentația nu mai înseamnă de acum reproducere (*Abbildung*) sau prezentare plastică, respectiv „repraesentatio" în sensul mercantil de plată cu bani gheață a prețului de cumpărare, ci suplinire (*Vertretung*). Termenul poate prelua acest sens deoarece ceea ce este reprodus devine prezent în reproducerea însăşi. *Repraesentare* înseamnă a-face-să-fie-prezent (*Gegenwärtigseinlassen*) cu sensul de a pune din nou în fața ochiului. Dreptul canonic a folosit acest cuvânt în sensul de reprezentare juridică. Nicolaus Cusanus l-a preluat cu acelaşi sens oferindu-i, asemenea conceptului de imagine, un nou accent sistematic. Vezi G. Kallen, *Die politische Theorie im philosophischen System des Nicolaus von Cues*, în Historiche Zeitschrift, 165 (1942) p. 275 sq. și comentariile sale la *De auctoritate presidenti*, în *Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie, Philosophisch-historische Klasse*, 1935/36, 3, p. 64 sq. Importanța conceptului juridic de reprezentație este că „persona repraesentata" este doar elementul reprezentat și prezentat, dar, cu toate acestea, reprezentantul care îi exercită drepturile este *dependent* de ea. Este de remercat faptul că acest sens juridic al lui repraesentatio nu pare să joace un rol în preistoria conceptului leibnizian al reprezentației. Teoria metafizică profundă a lui Leibniz despre repraesentatio universi ce are loc în orice monadă pare să pornească de la uzul matematic al conceptului. Prin urmare, repraesentatio semnifică aici „expresia" matematică pentru ceva, asocierea univocă. Deplasarea către subiectivitate, întru totul firească în conceptul nostru de „reprezentare" (*Vorstellung*) ca „imagine" la nivelul conştiinței a unui obiect sau proces din lumea exterioară, provine, dimpotrivă, din subiectivarea conceptului de idee în secolul al XVII-lea; proces în care Malebranche jucase probabil un rol determinant pentru Leibniz. Vezi Mahnke, *Phänomenologisches Jahrbuch* VII, p. 519 sq. Repraesentatio ca „reprezentație" scenică – ceea ce în evul mediu putea să însemne un singur lucru: teatrul religios – este atestat deja în secolele al XII-lea și al XIV-lea, așa cum o demonstrează E. Wolf în *Die Terminologie des mittelaterlichen Dramas*, Anglia, Band 77. Cu toate acestea, repraesentatio nu înseamnă din acest motiv „punere în scenă", ci, până în secolul al XVII-lea, prezența reprezentată a divinului însuşi, ce se consumă în spectacolul liturgic. Și aici, ca în cazul conceptului canonic-juridic, remodelarea termenului clasic latinesc prin noua accepțiune teologică este impulsionată de cult și biserică. Aplicarea cuvântului asupra spectacolului însuşi – și nu asupra a ceea ce este reprezentat în el – este un proces cu totul secundar ce presupune desprinderea teatrului de funcția sa liturgică.

[Istoria termenului a fost prezentată între timp din perspectivă juridică în opera amplă a lui Hasso Hofmann (*Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, 1974)]

o modificare esențială, ba chiar aproape de o răsturnare a raportului ontologic dintre prototip și copie, dacă tabloul este o componentă a „reprezentației" și dipune astfel de o valență proprie de a fi. Imaginea are atunci o autonomie ce se răsfrânge asupra prototipului. Căci, riguros vorbind, prototipul devine imagine originară abia prin intermediul tabloului; cu alte cuvinte, ceea ce este reprezentat devine cu adevărat plastic abia prin intermediul tabloului.

Acest lucru poate fi ilustrat cu ușurință pe baza cazului particular al tabloului reprezentativ. Ceea ce este adus la reprezentare în tablou este modul în care se înfățișează și se prezintă domnitorul, omul de stat sau eroul. Ce înseamnă acest lucru? De bună seamă că nu este vorba de faptul că cel înfățișat dobândește prin tablou un mod de manifestare nou și mai propriu. Lucrurile stau mai curând invers. *Deoarece* domnitorul, omul de stat, eroul trebuie să se înfățișeze și să întruchipeze ceea ce îi revine, pentru că el trebuie să reprezinte, *tabloul* dobândește propria sa realitate. Cu toate acestea, aici se produce o răsturnare. El însuși trebuie, atunci când se înfățișează, să satisfacă expectația imagogică cu care este întâmpinat. Este reprezentat el însuși doar fiindcă o ființă a sa constă într-un asemenea mod în înfățișarea de sine. Prima este deci, cu siguranță, înfățișarea-de-sine (*Sich-Darstellen*), iar cea de-a doua, reprezentarea în tablou pe care o găsește această autoreprezentare. Reprezentația tabloului constituie un caz particular al reprezentației ca eveniment public. Însă cea de-a doua componentă se răsfrânge asupra celei dintâi. Cel a cărui ființă include atât de esențial expunerea-de-sine (*Sich-Zeigen*), acela nu-și mai aparține sieși[251] El nu poate evita, bunăoară, să fie reprezentat într-un tablou și, deoarece aceste reprezentări definesc imaginea sa pe care o au alții despre el, este nevoit să se înfățișeze în modul prescris de imaginea sa. Oricât ar suna de paradoxal, prototipul devine imagine abia datorită tabloului – și totuși tabloul nu este decât manifestarea prototipului[252]

Am verificat până acum acestă „ontologie" a tabloului doar pe baza unor exemple profane. Este însă evident că abia imaginea *religioasă* evidențiază pe deplin puterea de ființă a tabloului[253] Căci manifestarea divinului este cea care își dobândește imagitatea (*Bildhaftigkeit*) într-adevăr doar prin cuvânt și imagine. Semnificația imaginii religioase este, deci, una exemplară. Prin ea devine limpede, fără nici o îndoială, că tabloul nu este copie a unei ființe reproduse, ci comunică ontologic cu ceea ce este reflectat. Acest exemplu demonstrează că arta îmbogățește – în general și într-un sens universal – ființa cu spor de imagitate: cuvântul și imaginea nu sunt simple ilustrații ulterioare, ci fac ca ceea ce ele reprezintă să *fie* abia astfel pe deplin.

În teoria artei, aspectul ontologic al tabloului se manifestă în cadrul problematicii specifice a apariției și evoluției unor tipuri. După cum mi se pare, caracteristica acestor raporturi rezidă în faptul că avem de a face aici cu o dublă devenire întru imagine, în

---

251 Conceptul secularizat de reprezentație cunoaște aici o mutație deosebită. Este limpede că semnificația delimitată prin el a reprezentației vizează, în fond, mereu o prezență suplinitoare. Despre purtătorul unui rang public – domnitorul, funcționarul etc. – se poate afirma că reprezintă doar fiindcă el nu își face apariția în calitate de persoană particulară, ci întruchipând o funcție.

252 Vezi în legătură cu polisemia productivă și fundalul istoric al conceptului de imagine observațiile de la pagina 120 și următoarele. Faptul că pentru simțul contemporan al limbii *Urbild* (prototipul) nu este *Bild* (imagine) reprezintă, în mod evident, o consecință târzie a unei înțelegeri nominaliste a ființei, iar analiza noastră arată că aici se manifestă un aspect esențial al „dialecticii" imaginii.

253 S-a stabilit, din câte se pare, că în germana veche *bilidi* semnifică inițial „putere" (*Macht*) (Vezi Kluge-Goetze s. v.)

măsura în care arta plastică efectuează încă o dată ceea ce tradiția poetic-religioasă realizează deja. Cunoscuta afirmație a lui Herodot, potrivit căreia Homer şi Hesiod le-au creat grecilor zeii, se referă la faptul că aceştia au introdus în diversa tradiție religioasă a grecilor sistematica teologică a unei familii de zei, stabilind astfel figuri individualizate prin înfățişare (*eidos*) şi funcție (*timē*)[254] Poezia a îndeplinit aici o sarcină teologică. Formulând raporturile dintre zeități, a determinat consolidarea unui întreg sistematic.

Ea a făcut astfel posibilă crearea unor tipuri bine conturate, însărcinând arta plastică cu modelarea şi dezvoltarea acestora. Conferind conştiinței religioase o primă formă unitară ce depăşeşte cultele locale, cuvântul poetic confruntă arta plastică cu o sarcină nouă. Căci poeticul conține mereu o indeterminare particulară, înfățişând în generalitatea spirituală a limbajului ceva disponibil încă unei întregiri ulterioare arbitrare prin intermediul fanteziei. Abia arta plastică este cea care fixează creând astfel tipurile. Acest lucru este valabil chiar şi în cazul în care nu confundăm crearea „imaginii" divinului cu inventarea unor zei şi dacă ne ferim de răsturnarea introdusă de către Feuerbach a tezei imago-dei[255] Această răsturnare şi reinterpretare antropologică a experienței religioase, care devine dominantă în secolul al XIX-lea, rezultă mai curând din acelaşi subiectivism ce stă la baza modului de gândire al esteticii moderne.

În replică față de această gândire subiectivistă a esteticii moderne am elaborat mai sus conceptul de *joc* ca survenire propriu-zisă a artei. Această abordare s-a confirmat în măsura în care şi imaginea-tablou – şi prin ea întreaga artă ce nu este dependentă de reproducție – este un proces de a fi şi din acest motiv nu poate fi înțeleasă în mod adecvat ca obiect al unei conştiințe estetice, ci devine inteligibilă în structura ei ontologică mai curând din perspectiva unor fenomene precum cel al reprezentației. Tabloul este un proces de a fi; în el o ființă accede la o manifestare vizibilă şi dotată cu sens. Prin urmare, prototipicitatea nu se limitează la funcția „reproductivă" a tabloului – şi astfel la domeniul particular al picturii şi plasticii „figurative", din care arhitectura, spre exemplu, ar rămâne exclusă în întregime. Raportul față de prototip este mai curând un element esențial întemeiat pe caracterul de reprezentare al artei. „Idealitatea" operei de artă nu este definibilă ca raportare la o idee, ca ființă menită să fie imitată şi redată, ci aşa cum o face Hegel, ca „strălucire" a ideii înseşi. Pe temeiul unei astfel de ontologii a imaginii, întâietatea tabloului ce-şi are locul într-o colecție de picturi şi care corespunde conştiinței estetice devine caducă. Tabloul conține mai curând un raport indisolubil cu lumea sa.

b) Temeiul ontologic al ocazionalului și al decorativului

Dacă pornim de la ideea că opera de artă nu poate fi înțeleasă din perspectiva „conştiinței estetice", atunci unele fenomene considerate periferice de către estetica modernă îşi pierd caracterul problematic, pătrunzând chiar în centrul unei interogații „estetice" care nu se îngustează în mod artificial.

Mă refer la fenomene cum ar fi portretul, lirica omagială sau aluzia în comedia contemporană. Conceptele estetice de portret, lirică omagială, aluzie sunt elaborate, fireşte, ele însele din perspectiva unei conştiințe estetice. Elementul comun acestor fenomene se înfățişează conştiinței estetice în *caracterul de ocazionalitate*, pe care astfel de forme artistice îl revendică de la sine. Ocazionalitatea se defineşte prin faptul că semnificația se determină mai departe ca şi conținut pornind de la ocazia în care este

[254] Herodot, *Hist.* II 53.
[255] Vezi Karl Barth, *Ludwig Feuerbach*, în: *Zwischen den Zeiten*, V, 1927, p. 17 passim.

vizată, astfel încât ea conţine mai mult decât fără acest prilej[256]. Astfel, portretul conţine o relaţie cu cel reprezentat în care portretul nu este plasat, ci una vizată explicit de către reprezentarea însăşi şi care o defineşte drept portret.

Rămâne decisiv faptul că ocazionalitatea caracterizată astfel rezidă în pretenţia formulată de operă şi nu îi este impusă din exterior de către un interpret. Tocmai de aceea astfel de forme artistice, cum ar fi portretul, în cazul cărora se constată acest lucru, nu îşi găsesc locul într-o estetică întemeiată pe conceptul de trăire. Ceea ce este un portret include în propriul său conţinut imagistic relaţia cu prototipul. Prin aceasta se înţelege nu doar că tabloul este pictat într-adevăr după acest prototip, ci că îl vizează pe acesta.

Acest lucru devine limpede în diferenţa faţă de modelul pe care pictorul îl foloseşte pentru un tablou de gen sau pentru o compoziţie figurativă. În portret este înfăţişată individualitatea celui portretizat. Dacă, dimpotrivă, modelul apare într-un tablou ca o individualitate – ca un tip interesant, spre exemplu, care s-a ivit în faţa pensulei pictorului – acest lucru poate să-i fie reproşat picturii, căci în acest caz nu mai vedem în tablou *ceea ce* pictorul doreşte să înfăţişeze, ci un material neprelucrat. Astfel sensul unui tablou figurativ este distrus dacă în el devine recognoscibil un model cunoscut al pictorului. Căci un model este o schemă care dispare. Raportul faţă de prototipul care i-a servit pictorului trebuie să fie eliminat în tablou.

Tocmai acest lucru se înţelege îndeobşte prin „model“: ceva prin care accede la contemplare un altceva ce nu este el însuşi contemplabil, cum ar fi modelul (înţeles ca machetă) unei case sau al unui automobil. Modelul pictorului nu este vizat drept sine însuşi. El serveşte doar pentru a purta anumite veşminte, sau ilustrării unei mimici – asemenea unui manechin costumat. Invers, cel reprezentat într-un portret este într-atât el însuşi, încât nu pare a fi travestit, chiar dacă veşmintele fastuoase pe care le poartă atrag atenţia asupra lor. Fastul apariţiei ţine de el însuşi. El este cel care este în ochii altora[257] Interpretarea unei poezii pornind de la trăirile sau izvoarele ce au stat la baza ei, interpretare răspândită în cercetarea literară de tip biografic şi în cea dedicată exegezei izvoarelor, nu face uneori decât ceea ce ar face şi un critic de artă care examinează operele unui pictor concentrându-se asupra modelelor sale.

Diferenţa dintre model şi portret clarifică ce anume se înţelege aici prin ocazionalitate. Ocazionalitatea înţeleasă astfel rezidă, fără îndoială, în pretenţia de sens a operei spre deosebire de tot ce poate fi observat şi dedus în legătură cu opera împotriva exigenţei formulată de operă. Un portret vrea să fie înţeles ca portret, chiar şi atunci când raportul faţă de prototip este aproape strivit de conţinutul imagistic al tabloului. Acest lucru devine deosebit de limpede în cazul tablourilor ce nu sunt portrete, dar care conţin, după cum se spune, trăsături portretizante. Şi acestea prilejuiesc o examinare a prototipului ce devine recognoscibil în spatele picturii şi sunt de aceea mai mult decât un simplu model, care nu este decât o schemă care dispare. La fel se întâmplă şi în cazul textelor literare în care pot fi inserate portrete literare fără ca acestea să cadă în mod necesar pradă indiscreţiei pseudoartistice a romanului cu cheie[258]

---

256 Acesta este sensul răspândit în logica modernă al ocazionalităţii la care apelăm. Un exemplu bun de discreditare a ocazionalităţii prin estetica trăirii îl constituie mutilarea „Imnului Rinului“ al lui Hölderlin în ediţia din 1826. Dedicaţia către Sinclair era atât de stranie încât s-a preferat eliminarea ultimelor două strofe, întregul fiind caracterizat drept fragment.

257 Platon vorbeşte despre apropierea cuviinciosului (πρέπον) faţă de frumos (καλόν). *Hipp. mai.*, 293 e.

258 Cartea meritorie a lui J. Burns, *Das literarische Porträt bei den Griechen*, suferă datorită neclarităţii în ceea ce priveşte punctul acesta.

Oricât ar fi de fluidă şi adesea controversată granița ce desparte în acest chip o aluzie cu caracter ocazional de restul conținutului cu caracter documentar al unei opere, rămâne o întrebare fundamentală aceea dacă trebuie să ne subordonăm pretenției de sens (*Sinnanspruch*) pe care o emite un text, sau vom vedea în acesta un simplu document istoric pe care încercăm să-l interogăm. Istoricul va examina peste tot, fie şi împotriva sensului ce corespunde pretenției unei opere (*Anspruchssinn*), toate referințele capabile să-i comunice ceva despre trecut. El va cerceta în acelaşi mod şi în cazul operelor artistice modelele, cu alte cuvinte va urmări referințele istorice ce sunt întrețesute în operele de artă, chiar dacă acestea nu sunt recunoscute de către privitorul contemporan şi nu susțin semnificația întregului. Acest lucru nu înseamnă ocazionalitate aşa cum o definim noi aici, ci doar în cazul în care pretenția de sens conține ea însăşi o trimitere la un prototip anume. În acest caz întrebarea dacă o operă poartă sau nu asemenea elemente ocazionale nu se mai află la discreția privitorului. Un portret *este* un portret şi nu devine unul abia prin şi pentru cei ce îl recunosc în el pe cel portretizat. Deşi raportul cu prototipul rezidă în opera însăşi, este corect să-l numim ocazional. Căci portretul nu comunică el însuşi cine este cel înfățişat, ci doar că este vorba de un individ anume (şi nu de un tip). Putem „recunoaşte" cine este acesta doar dacă cel înfățişat ne este cunoscut şi putem afla acest lucru doar prin anexarea unei note sau a unei informații. În fiecare caz tabloul conține el însuşi o instrucțiune nefructificată, dar în principiu fructificabilă, ce participă la constituirea semnificației sale. Această ocazionalitate aparține de nucleul conținutului de semnificație al „tabloului" în mod independent de fructificarea ei.

Acest lucru poate fi recunoscut prin faptul că un portret ne apare ca portret (iar reprezentarea unei persoane într-un tablou drept portretizantă), chiar dacă cel portretizat ne este necunoscut. În acest caz un element al tabloului rămâne nefructificat, şi anume ocazionalul. Dar ceea ce nu poate fi astfel fructificat nu este absent; el este, dimpotrivă, prezent cât se poate de limpede. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul anumitor fenomene poetice. Odele triumfale ale lui Pindar sau comedia mereu critică la adresa vremurilor, dar şi o formă atât de literară ca odele şi satirele lui Horațiu au o natură ocazională. Ocazionalul s-a cristalizat în astfel de opere într-o asemenea măsură, încât susține la rândul său sensul întregului, chiar dacă nu este fructificat şi rămâne neînțeles. Trimiterea istorică reală pe care comentatorul ne-o poate indica este secundară pentru poezie ca întreg. Ea completează doar o prefigurare de sens ce rezidă în poezia însăşi.

Trebuie să recunoaştem că ceea ce numim aici ocazionalitate nu este nicidecum o diminuare a pretenției artistice şi a univocității artistice a unor astfel de opere. Ceea ce i se înfățişează subiectivității estetice drept „intruziune a timpului în joc"[259] şi apare în epoca artei trăirii ca o prejudiciere a semnificației estetice a unei opere este în realitate doar reflexul subiectiv al acelui raport ontologic pe care l-am dezvoltat mai sus. O operă de artă întreține un raport de co-apartenență atât de puternic cu acel ceva la care trimite, încât îmbogățeşte ființa acestuia printr-un nou proces de a fi (*Seinsvorgang*). A fi fixat în imagine, a fi adresat în poezie, a constitui ținta unei aluzii venite de pe scenă nu reprezintă elemente accidentale ce ocolesc esența, ci reprezentări ale acestei esențe. Ceea ce am afirmat mai sus în mod general despre valența de a fi a tabloului include şi aceste elemente ocazionale. Astfel elementul ocazionalității ce ne întâmpină în fenomenele amintite se prezintă drept cazul particular al unui raport general ce revine ființei operei de artă: acela de a suferi o determinare suplimentară a semnificației sale derivate din „prilejul" (*Gelegenheit*) cu care ea accede la reprezentare.

---

259 Vezi *Exkurs II*, *Ges. Werke*, Bd. 2 p. 379 sq.

Acest lucru devine cel mai evident, fără îndoială, în cazul artelor reproductive, înainte de toate în cel al spectacolului scenic şi al muzicii, care aşteaptă literalmente un prilej şi care se definesc abia prin prilejul pe care îl găsesc. Scena este o excelentă instituție politică, pentru că abia în spectacol iese la iveală ceea ce rezidă în piesă, lucrul la care aceasta face aluzie, ecoul pe care îl provoacă. Nimeni nu ştie dinainte ce anume „va avea priză" şi ce va răsuna oarecum în gol. Fiecare spectacol este un eveniment, însă nu unul care se afirmă pe sine înfruntând opera de artă sau alăturându-i-se; opera însăşi este cea care survine (*ereignet sich*) în evenimentul reprezentării sale. Ține de natura ei faptul de a fi „ocazională" astfel încât prilejul montării să o facă să prindă glas şi să permită ivirea a ceea ce există în ea. Regizorul care pune în scenă textul îşi dovedeşte măiestria fructificând ocazia. Însă el acționează astfel potrivit instrucțiunilor autorului a cărui întreagă operă este o indicație scenică. Acest lucru este pe deplin valabil cu o mare claritate în cazul operei muzicale: partitura este într-adevăr doar o instrucțiune. Deşi distincția estetică apreciază muzica interpretată pe baza imaginii melodice lăuntrice extrasă din partitură, nimeni nu poate pune la îndoială faptul că audiția muzicală este altceva decât o lectură[260]

Rezidă deci în natura operelor dramatice sau muzicale faptul că interpretarea lor în momente diferite şi cu prilejuri diferite este şi trebuie să fie una schimbată. Trebuie acum să recunoaştem că acest lucru este valabil mutatis mutandis şi pentru artele statuare. Nici în cazul acestora nu este adevărat că opera există „în sine", diferit fiind mereu doar efectul acesteia. Opera de artă însăşi este ceea ce se prezintă în mod diferit în condiții de fiecare dată diferite. Observatorul din zilele noastre nu vede doar altfel, el vede şi ceva diferit. Să ne gândim doar la modul în care reprezentarea noastră privind marmura palidă a antichității domină începând din renaştere gustul, dar şi comportamentul nostru prezervant, sau la modul în care spiritualitatea puristă a catedralelor gotice din nordul romantic reflectă o sensibilitate clasicistă.

Însă formele artistice cu specific ocazional, cum ar fi parabaza în comedia antică, sau caricatura în lupta politică – forme ce se concentrează asupra unui anumit „prilej" – şi în cele din urmă şi portretul constituie în principiu modelări ale ocazionalității generale care îi revine operei de artă prin faptul că se redefineşte de la o ocazie la alta. Chiar şi precizia unică prin care se împlineşte un element ocazional, în sens restrâns, al operei de artă se împărtăşeşte în ființa operei de artă din universalitatea ce o face capabilă de o nouă împlinire. Astfel încât, deşi unicitatea referinței sale ocazionale nu poate fi fructificată, referința devenită nefructificabilă rămâne prezentă şi eficace în operă. În acest sens portretul este la rândul său independent de unicitatea raportului față de un prototip şi îl conține, cu toate acestea, pe acesta în sine, depăşindu-l.

Cazul portretului constituie doar accentuarea unei trăsături constitutive a tabloului. Orice tablou este un spor de ființă şi este determinat în mod esențial ca reprezentare, ca accedere-la-reprezentare (*Zur-Darstellung-Kommen*). Reprezentarea dobândeşte în cazul particular al portretului un sens personal, în măsura în care avem de a face aici cu înfățişarea reprezentativă a unei individualități. Căci acest lucru înseamnă că cel înfățişat se prezintă pe sine însuşi în portretul său şi reprezintă prin acesta. Tabloul nu este doar imagine sau chiar simplă copie; el aparține prezentului sau memoriei prezente a celui înfățişat. Acest lucru constituie esența sa propriu-zisă. Din acest punct de vedere, cazul portretului este unul particular al valenței generale de a fi pe care am atribuit-o tabloului ca atare. Ceea ce accede la ființă în el nu este deja conținut în ceea ce cunoscuții săi văd în

---

260 [Despre „lectură" vezi „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik", în *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 3 sq. şi lucrările mele citate acolo.]

cel reprodus în imagine – judecătorii buni ai unui portret nu sunt niciodată cei apropiați lui sau chiar cel înfățișat. Căci un portret nu încearcă să redea individualitatea pe care o reprezintă așa cum trăiește ea în ochii unuia sau ai altuia dintre apropiații săi. Acesta înfățișează mai curând în mod necesar o idealizare, ce poate parcurge nuanțări infinite de la elementul cel mai reprezentativ la cel mai intim. O astfel de idealizare nu schimbă cu nimic faptul că un portret înfățișează o individualitate și nu un tip, oricât ar fi de eliberată individualitatea portretizată de elementele accidentale și private și ridicată către elementul esențial al manifestării sale valide.

Operele plastice ce constituie monumente profane sau religioase dovedesc, de aceea, cu mai multă claritate valența generală de a fi a tabloului decât portretul intim. Căci aceasta este cea pe care se sprijină funcția lor publică. Un monument reține ceea ce este reprezentat în el într-o prezență specifică ce este în mod evident cu totul diferită de cea a conștiinței estetice[261]. Acesta se hrănește doar din forța de exprimare autonomă a imaginii. Acest lucru îl arată și faptul că și altele decât operele plastice, simbolurile sau inscripțiile, bunăoară, pot îndeplini aceeași funcție. Premisa o constituie de fiecare dată familiaritatea lucrului menit să fie evocat prin intermediul monumentului, precum și prezența sa potențială. Astfel statuia unei zeități, portretul unui rege, monumentul închinat cuiva presupun faptul că zeitatea, regele, eroul, evenimentul, victoria sau încheierea unei păci dispun deja de o prezență determinantă pentru toți. Opera plastică ce le înfățișează pe acestea nu realizează nimic altceva decât o simplă inscripție: le conservă potrivit semnificației lor generale. Cu toate acestea, dacă este vorba despre o operă de artă, acest lucru nu înseamnă doar că aceasta adaugă ceva semnificației presupuse, ci și că este capabilă să comunice din resurse proprii, devenind astfel independentă de cunoștințele anterioare pe care le poartă.

Ceea ce este un tablou rămâne – în ciuda oricărei distincții estetice – o manifestare a ceea ce reprezintă, chiar dacă apariția acestuia se datorează forței sale expresive autonome. Acest lucru este incontestabil în cazul picturii religioase. Însă distincția dintre sacral și profan este una relativă în cazul operelor de artă. Chiar și portretul unui individ se mai împărtășește – în cazul în care este vorba despre o operă de artă – din misterioasa iradiere de ființă (*Seinsausstrahlung*) ce izvorăște din rangul de ființă al lucrului reprezentat.

Să ilustrăm acest lucru cu ajutorul unui exemplu. Justi[262] a numit o dată frumos „Capitularea cetății Breda" a lui Velasquez „un sacrament militar". Ceea ce voia să spună prin aceasta era că tabloul nu constituie un portret de grup și nici o frescă istorică. Ceea ce este suprins în imagine nu este doar un ceremonial ca atare. Este vorba mai curând despre solemnitatea acestei ceremonii care este atât de prezentă în tablou deoarece acesteia îi revine imagitate (*Bildhaftigkeit*) și este performată asemenea unui sacrament. Există ființare ce reclamă imagine și este demnă de imagine și care se împlinește potrivit esenței sale doar dacă este reprezentată plastic.

Conceptele religioase nu survin în mod întâmplător acolo unde se încearcă afirmarea rangului de ființă al operelor artei frumoase împotriva nivelării estetice.

Faptul că opoziția dintre sacral și profan se dovedește a fi una relativă în aceste condiții nu deranjează deloc. Trebuie doar să ne reamintim semnificația și istoria conceptului de profanitate (*Profanität*). „Profan" este lucrul plasat în afara templului. Conceptul profanului și cel derivat din acesta al profanării presupun, prin urmare, întotdeauna sacralitatea. Într-adevăr, opoziția dintre sacru și profan în lumea antică, din care se trage, poate

261 Vezi supra p. 67.

262 Vezi Carl Justi, *Diego Velasquez und sein Jahrhundert*, I, 1888, 366.

fi doar una relativă, căci întregul domeniu al vieţii era structurat şi determinat sacral. Înţelegerea profanităţii într-un sens mai restrâns devine posibilă abia odată cu creştinismul. Căci abia Noul Testament a curăţat într-atât lumea de demoni, încât a creat spaţiul opoziţiei absolute dintre profan şi religios. Făgăduinţa soteriologică a bisericii semnifică faptul că lumea nu mai este decât „această lume". Particularitatea acestei pretenţii creează în acelaşi timp acea tensiune dintre biserică şi stat ce provoacă sfârşitul lumii antice, ducând astfel la semnificaţia actuală pe care o dobândeşte conceptul profanităţii. Tensiunea dintre biserică şi stat domină, după cum se ştie, întreaga istorie a evului mediu. Aprofundarea spiritualistă a ideii bisericii creştine eliberează în cele din urmă statul laic. Semnificaţia istorică universală a perioadei de vârf a evului mediu constă în acea formare a lumii profane care conferă conceptului profanului semnificaţia sa modernă[263]. Acest lucru nu schimbă cu nimic faptul că profanitatea a rămas un termen anexat de terminologia sacrului şi nu poate fi definit decât din perspectiva sacralului. Profanitatea desăvârşită este un concept absurd[264]

Relativitatea a ceea ce este profan şi sacru nu ţine doar de dialectica acestor concepte, ci devine recognoscibil în fenomenul tabloului sub forma unui raport real. O operă de artă poartă întotdeauna ceva sacral. Este adevărat că o operă de artă religioasă expusă într-un muzeu sau un monument statuar înfăţişat acolo nu mai pot fi pângărite în acelaşi mod ca unul rămas în amplasamentul său iniţial. Cu toate acestea, acest lucru înseamnă doar că are deja de suferit în măsura în care a devenit o piesă de muzeu. În mod evident acest lucru este valabil nu numai pentru operele de artă religioase. Avem uneori acelaşi sentiment şi într-un magazin de antichităţi atunci când sunt scoase la vânzare piese vechi ce mai poartă încă parfumul slab al unei vieţi intime. Ni se pare ruşinos, un fel de impietate sau profanare. Cu atât mai mult fiecare operă de artă conţine ceva ce se revoltă împotriva profanării.

În acest sens mi se pare că are o valoare demonstrativă decisivă faptul că până şi o conştiinţă estetică pură cunoaşte conceptul profanării. Ea mai resimte distrugerea operelor de artă ca pe un „sacrilegiu" (*Frevel*). (Cuvântul „Frevel" este folosit azi aproape numai în sintagma „Kunst-Frevel" [păcat împotriva artei].) Iată o trăsătură caracteristică a religiei estetice moderne a formării căreia i s-ar mai putea alătura şi alte mărturii. Cuvântul „vandalism", de exemplu, care datează încă din evul mediu, şi-a dobândit adevărata consacrare abia în reacţia faţă de distrugerile iacobine din perioada revoluţiei franceze. Distrugerea operelor de artă este asemenea invadării unei lumi protejate de sfinţenie. Astfel până şi o conştiinţă estetică devenită autonomă nu poate tăgădui că arta este mai mult decât este ea dispusă să recunoască.

Toate aceste reflecţii justifică caracterizarea modalităţii de a fi a artei în general prin intermediul *conceptului de reprezentare, care cuprinde în acelaşi mod jocul şi tabloul, comuniunea şi reprezentaţia* (ca repraesentatio – n. trad.). Opera de artă este gândită astfel ca un proces de a fi, ceea ce duce la anularea abstracţiunii în care o plasează distincţia estetică. Şi tabloul constituie un proces de reprezentare. Raportul său cu prototipul este într-o măsură atât de mică o diminuare a autonomiei sale de a fi (*Seinsautonomie*), încât am avea motive, dimpotrivă, să vorbim în ceea ce priveşte tabloul despre un spor de fiinţă. Aplicarea terminologiei sacrale s-a dovedit a fi, pe această bază, necesară.

263 Vezi Friedrich Heer, *Der Aufgang Europas*, Wien, 1949.

264 W. Kamlach (*Der Mensch in der Profanität,* 1948) încearcă să dea această semnificaţie conceptului de profanitate pentru a caracteriza natura ştiinţei moderne, însă şi pentru el acest concept se defineşte prin perechea sa antonimă: „primirea frumosului".

Important este, acum, să nu permitem amalgamarea sensului special al re-prezentării care îi revine operei de artă, cu reprezentarea sacrală care îi revine, de exemplu, *simbolului*. Nu toate formele de „reprezentare" au caracter de „artă" Simbolurile – chiar și însemnele – sunt și ele forme de reprezentare. Și ele dispun de o structură a indicării (*Struktur der Verweisung*) care le face să fie reprezentări.

Structura indicării ce ține de toate aceste forme de reprezentare a fost elaborată deosebit de intensiv în contextul cercetărilor logice întreprinse în ultimele decenii privind natura expresiei și a semnificației[265] Amintim aici aceste analize având însă în vedere un scop diferit. Pe noi nu ne interesează deocamdată problema semnificației, ci esența tabloului. Dorim să surprindem specificul acestuia, fără a ne lăsa induși în eroare de abstracțiunea întreprinsă de către conștiința estetică. De aceea va trebui să examinăm aceste fenomene de indicare pentru a reține elementele comune precum și pe cele diferențiatoare.

Esența tabloului se situează la mijloc între două extreme. Aceste extreme ale re-prezentării sunt *indicarea pură* – esența semnului – și *suplinirea pură* (*reine Vertretung*) – esența simbolului. Esența tabloului conține câte ceva din ambele. Reprezentarea sa conține elementul indicării a ceea ce se reprezintă în el. Am văzut că acest lucru se manifestă cel mai evident în cazul unor forme particulare cum ar fi portretul, pentru care definitorie este relația cu prototipul. În același timp, tabloul nu este un *semn*. Căci un semn nu este altceva decât ceea ce solicită funcția sa, iar aceasta este aceea de a trimite către altceva. Însă pentru a îndeplini această funcție el trebuie, de bună seamă, să exercite o atracție. Trebuie să iasă în evidență, adică să se distingă limpede și să reprezinte prin conținutul său indicativ (*Verweisungsgehalt*), asemenea unui afiș. Cu toate acestea, un semn este tot atât de puțin un tablou ca și un afiș. Magnetismul său nu are voie să fie unul durabil, căci rolul său este de a face prezent unui lucru absent, astfel încât non-prezentul (*das Nichtgegenwärtige*) să fie singurul lucru comunicat[266] El nu poate, prin urmare, să invite la zăbovire prin conținutul său plastic. Același lucru este valabil pentru toate semnele, cum ar fi semnele de circulație, semnele mnemotehnice sau altele de acest fel. Și acestea au ceva schematic și abstract, pentru că nu doresc să se arate pe sine, ci non-prezentul, cum ar fi următoarea cotitură sau pagina până la care a ajuns lectura unei cărți. (Chiar și în cazul semnelor naturale – al indiciilor ce prevestesc schimbarea vremii, de exemplu – este valabil faptul că ele dețin o funcție de indicare doar datorită unei abstracțiuni. Dacă aruncând o privire asupra cerului suntem curprinși de frumusețea unei fenomen meteorologic și zăbovim asupra lui, experimentăm o deplasare intențională ce determină trecerea într-un plan secund a ființei sale de semn.)

Dintre toate semnele o realitate proprie îi revine în cea mai mare măsură suvenirului. Acesta, deși vizează ceva ce aparține trecutului și este în această măsură într-adevăr un semn, este el însuși prețios pentru noi deoarece menține prezent trecutul sub forma unui

---

265 Înainte de toate în primele trei *Cercetări logice* ale lui Husserl, în studiile influențate de acestea ale lui Dilthey despre *Construcția lumii istorice* (*Aufbau der geschichtlichen Welt*, Dilthey, Bd. VII) și în analiza lui M. Heidegger dedicată mundaneității lumii (*Sein und Zeit*, §§ 17 și 18).

266 Faptul că noțiunea de tablou utilizată aici își află propria împlinire istorică prin pictura modernă pe lemn a fost subliniat mai sus (p. 110 sq.). Cu toate acestea, utilizarea sa „transcendentală" mi se pare a nu fi una riscantă. Dacă a fost posibilă distingerea în perspectivă istorică a reprezentărilor medievale de „tabloul" de mai târziu cu ajutorul conceptului de „semn pictural" (D. Frey), atunci în cazul unor astfel de reprezentări sunt valabile unele dintre afirmațiile făcute în legătură cu „semnul", însă deosebirea față de simplul semn rămâne evidentă. Semnele picturale nu reprezintă un tip de semn, ci un tip de tablou.

fragment ce nu ţine de trecut al acestuia. Este în acelaşi timp limpede că acest lucru nu se întemeiează în fiinţa proprie a obiectului cu rol de amintire. Suvenirul are valoare ca amintire doar pentru cel ataşat deja – adică încă – el însuşi de trecut. Suvenirurile îşi pierd valoarea dacă trecutul pe care îl evocă îşi pierde semnificaţia. Invers, cel care nu se serveşte de suveniruri doar pentru a rememora ceva, ci le transformă în obiecte de veneraţie şi trăieşte în trecut, întreţine un raport distorsionat cu realitatea.

Un tablou nu este, prin urmare, în mod cert un semn. Nici chiar suvenirul nu permite în realitate o zăbovire asupra lui însuşi, ci asupra trecutului pe care îl întruchipează cuiva. Tabloul, dimpotrivă, îşi îndeplineşte indicarea a ceea ce este reprezentat doar prin propriul său conţinut. Afundându-ne în el ne regăsim în acelaşi timp în prezenţa a ceea ce este reprezentat. Tabloul este indicativ prin faptul că ne face să zăbovim. Acest lucru constituie acea valenţă de a fi pe care am accentuat-o afirmând că nu este pur şi simplu distinctă de ceea ce înfăţişează, ci participă la fiinţa acestuia. Am văzut că ceea ce este reprezentat accede la sine însuşi în tablou; trăieşte un spor de fiinţă. Dar acest lucru înseamnă că este prezent el însuşi în tablou. Ceea ce face abstracţie de această prezenţă a prototipului în tablou este doar reflecţia estetică pe care am numit-o distincţie estetică.

Diferenţa dintre tablou şi semn are deci un temei ontologic. Tabloul nu se identifică cu funcţia sa de indicare, ci participă prin propria sa fiinţă la ceea ce reproduce.

O asemenea participare ontologică nu este, fireşte, proprie doar tabloului, ci şi acelui lucru pe care l-am numit *simbol*. În cazul simbolului, ca şi în cel al tabloului, este valabil că acesta nu trimite la ceva ce nu este în acelaşi timp prezent în el. Apare astfel sarcina de a diferenţia modalitatea de a fi a tabloului de modalitatea de a fi a simbolului[267]

Distincţia dintre simbol şi semn, care îl conduce pe cel dintâi în proximitatea tabloului, este evidentă. Funcţia de reprezentare a simbolului nu este una de simplă indicare a non-prezentului. Simbolul permite mai curând apariţia drept prezenţă a unui lucru care este de fapt prezent în permanenţă. Acest lucru îl arată şi sensul originar al lui „simbol". Dacă „simbolul" era denumirea unui semn de recunoaştere – a doi oaspeţi separaţi sau pentru membrii dispersaţi ai unei comunităţi religioase – prin care se legitimează o apartenenţă, atunci un astfel de simbol are cu singuranţă o funcţie de semn. Dar el este în acelaşi timp mai mult decât un semn. El nu indică doar o apartenenţă, ci o identifică şi o înfăţişează în mod vizibil. „Tessera hospitalis" constituie rămăşiţa unei vieţi trăite odinioară şi dovedeşte prin existenţa sa acel ceva pe care îl indică, cu alte cuvinte face ca trecutul însuşi să devină prezent şi recunoscut drept valid. Acest lucru este cu atât mai valabil în cazul simbolurilor religioase, ce nu funcţionează doar ca însemne. Sensul lor este înţeles de către toţi, sunt unificatoare şi pot din acest motiv să preia şi o funcţie de semn.. Ceea ce este simbolizat necesită aşadar, cu siguranţă, o reprezentare, în măsura în care el însuşi este nesensibil (*unsinnlich*), infinit, nereprezentabil dar în acelaşi capabil de aceasta. Căci numai pentru că este prezent el însuşi, un simbol este capabil să fie prezent.

Prin urmare, un simbol nu indică doar, ci reprezintă suplinind. A suplini înseamnă însă a evoca ceva ce nu este de faţă. Astfel, simbolul suplineşte reprezentând, adică evocă în mod nemijlocit ceva. Simbolul este întâmpinat cu veneraţia menită lucrului pe care îl simbolizează doar fiindcă simbolul întruchipează în acest fel prezenţa a ceea ce suplineşte. Simboluri cum ar fi cel religios, drapelul, uniforma sunt atât de puternic reprezentative pentru obiectul venerat, încât acesta există prezent (*da ist*) în ele.

Faptul că aici îşi are locul originar acel concept de reprezentaţie pe care l-am utilizat mai sus în caracterizarea tabloului arată proximitatea obiectivă ce există între

---

267 Vezi supra, pp. 64-71, distincţia istorică dintre „simbol" şi „alegorie".

reprezentarea în tablou şi funcția de reprezentare a simbolului. În ambele este prezent chiar ceea ce ele reprezintă. Cu toate acestea un tablou ca atare nu este un simbol. Nu doar fiindcă simbolurile nu trebuie să fie în mod necesar plastice. Ele îşi îndeplinesc funcția de suplinire prin pura lor existență şi înfăţişare de sine, însă ele în sine nu comunică nimic despre ceea ce este simbolizat. Ele trebuie să fie cunoscute, aşa cum cunoaştem un semn, pentru a-i urma indicarea. De aceea ele nu semnifică un spor de ființă pentru lucrul reprezentat prin reprezentație. Deşi ține de ființa acestuia să fie actualizat pe această cale în simboluri, ființa sa propriu-zisă nu este determinată suplimentar ca şi conținut prin faptul că simbolurile există (*da sind*) şi sunt arătate. El nu există *mai mult* atunci când ele există (*da sind*). Simbolurile sunt simpli suplinitori. De aceea, importantă nu este propria lor semnificație, chiar dacă dispun de una. Ele sunt reprezentanți şi îşi primesc funcția lor ontologică de reprezentație din partea a ceea ce trebuie să reprezinte prin reprezentație. Tabloul, dimpotrivă, reprezintă la rândul său, însă prin sine însuşi, prin surplusul de semnificație pe care îl aduce. Acest lucru înseamnă, însă, că în el reprezentatul prin reprezentație – „prototipul" – este existent într-o măsură mai mare, mai autentic, aşa cum este cu adevărat.

Astfel, tabloul se plasează într-adevăr la mijloc între semn şi simbol. Re-prezentarea sa nu este nici o pură indicare, nici o pură suplinire. Tocmai această situare mediană care îi revine îl ridică la un rang de ființă ce-i este întru totul propriu. Semnele artificiale, asemenea simbolurilor, îşi primesc semnificația funcțională, spre deosebire tablou, nu din propriul conținut, ci trebuie să fie considerate drept semne sau simboluri. Numim această origine a sensului lor funcțional *instituirea* lor. Este esențial pentru determinarea valenței de a fi a tabloului, care ne preocupă, faptul că o instituire înțeleasă astfel nu există în cazul tabloului.

Înțelegem prin instituire originea adoptării unui semn, respectiv a funcției simbolice. Chiar şi aşa-numitele semne naturale, de exemplu toate indiciile şi semnele prevestitoare ale unui eveniment natural, sunt instituite în acest sens fundamental, adică ne sunt cunoscute ca semne. Ele au o funcție semnificantă doar dacă sunt percepute ca semne. Însă ele sunt percepute drept semne doar pe baza unei grupări anterioare a semnului şi a semnificatului. Acest lucru este valabil în aceeaşi măsură pentru toate semnele artificiale. Aici adoptarea semnului se face prin convenție, iar limbajul numeşte actul originator prin care ele sunt introduse, instituire. Pe acestă instituire a semnului se întemeiează sensul său indicativ, cum ar fi cel al semnelor de circulație care se sprijină pe legiferarea unui cod rutier, sau al semnelor mnezice (suvenirul) care se leagă de semnificația conferită păstrării lor etc. În mod similar, la originea simbolului se află o instituire care îi conferă caracterul de reprezentație. Căci nu propriul său conținut de ființă este cel care îi conferă semnificația, ci o instituire, o investire, o consacrare care atribuie semnificație nesemnificativului în sine – de exemplu însemnelor de suveranitate, drapelului, simbolului cultic.

Trebuie să observăm în acest punct că o operă de artă nu îşi datorează propria semnificație unei instituiri, nici dacă a fost instituită ca imagine religioasă sau monument profan. Actul public al consacrării sau inaugurării care o transferă menirii sale nu este cel care îi conferă în primul rând semnificația. Ea este mai curând deja o construcție cu o funcție proprie de semnificare, în calitate de reprezentare plastică sau neplastică, înainte de a fi instalată în funcția sa de monument. Ctitorirea şi inaugurarea unui monument – şi nu este întâmplător că operele arhitectonice profane şi religioase sunt numite monumente arhitectonice în cazul în care au fost consacrate de distanța istorică – realizează, prin urmare, doar o funcție ce este deja intenționată în conținutul propriu al operei înseşi.

Acesta este motivul pentru care operele de artă pot prelua anumite funcții reale, refuzând altele, cum ar fi cele de tip religios sau profan, public sau intime. Ele sunt

instituite și expuse ca monumente ale evlaviei, venerației, pietății, pentru că ele însele prescriu și participă la formarea unei asemenea conexiuni funcționale. Ele își revendică singure locul și chiar dacă sunt deplasate, respectiv găzduite într-o colecție modernă, urma ce trimite către menirea lor originală nu poate fi ștearsă. Aceasta din urmă ține de chiar ființa lor, pentru că ființa lor este reprezentare.

Dacă vom lua în considerare semnificația exemplară a acestor forme particulare, ne vom da seama că formele artistice ce reprezintă cazuri periferice din perspectiva unei estetici a trăirii se deplasează în centru: și anume toate acelea al căror conținut propriu trimite dincolo de sine către totalitatea unei conexiuni determinate de către ele și menită lor. Cea mai nobilă și grandioasă formă artistică ce se încadrează în această perspectivă este *arhitectura*[268]

O operă arhitectonică trimite dincolo de sine în două moduri. Ea este în aceeași măsură determinată de scopul pe care trebuie să-l slujească, cât și de spațiul pe care urmează să-l ocupe în întregul unui context spațial. Orice arhitect trebuie să le ia în considerare pe ambele. Proiectul său este el însuși determinat de faptul că opera arhitectonică trebuie să servească unui stil de viață și să se înscrie într-un complex de date naturale și arhitectonice pre-existente. Numim astfel o operă de artă reușită o „soluție fericită" și ne referim astfel atât la faptul că aceasta își îndeplinește în mod desăvârșit rolul ce i-a fost consacrat, cât și la faptul că aduce prin clădirea sa ceva nou ansamblului spațial natural sau urbanistic. Opera arhitectonică reprezintă la rândul ei prin această dublă înscriere un spor autentic de ființă. Cu alte cuvinte, este o operă de artă.

Ea nu este așa ceva doar fiindcă este plasată pur și simplu undeva, asemenea oricărei clădiri care desfigurează împrejurimile, ci doar dacă reprezintă soluția unei „sarcini constructive". De aceea, teoria artei ia în considerare doar acele opere arhitectonice care conțin un element ce îndeamnă la reflecție și le numește „monumente arhitectonice" Dacă o operă arhitectonică este o operă de artă, atunci ea reprezintă nu doar rezolvarea artistică a unei sarcini constructive impusă de un context funcțional și de unul vital, căruia îi aparține originar. Ea îl fixează într-un fel pe acesta ca o prezență perceptibilă, chiar dacă manifestarea prezentă este complet înstrăinată de menirea originară. Ceva din ea trimite restrospectiv către elementul originar. Acolo unde menirea originară a devenit în întregime de nerecunoscut sau a fost fracturată printr-o multitudine de modificări efectuate ulterior, opera arhitectonică va deveni ea însăși ininteligibilă. Astfel arta arhitectonică, cea mai statuară dintre toate, scoate în evidență în modul cel mai limpede cât este de secundară „distincția estetică". O operă arhitectonică nu este niciodată în mod exclusiv o operă de artă. Finalitatea ei, prin care face parte din ansamblul vieții, nu poate fi desprinsă de aceasta, fără ca astfel ea însăși să piardă din propria realitate. Dacă opera arhitectonică constituie doar obiectul unei conștiințe estetice, atunci ea dispune doar de o realitate fantomatică și trăiește doar sub forma degenerată a obiectivului turistic sau al reproducerii fotografice a unei vieți distorsionate. „Opera de artă în sine" se dovedește a fi o pură abstracțiune.

În realitate, modul în care marile monumente arhiteconice ale trecutului se înalță în circuitul vieții moderne și printre clădirile ridicate de aceasta impune sarcina unei integrări minerale a trecutului și prezentului. Operele arhitecturii nu stau imobile pe malul fluxului istoric al vieții, ci sunt purtate de acesta. Chiar dacă epoci cu tendințe istorizante încearcă să refacă o stare arhitecturală trecută, acestea nu pot să întoarcă roata istoriei, ci trebuie să

268 [Vezi studiul meu „Vom Lesen von Bauten und Bildern", în *Festschrift für M. Imdahl*, edit. G. Boehm, Würzburg, 1986]

realizeze la rândul lor o nouă mediere, mai bună, între trecut şi prezent. Chiar şi restauratorul sau cei care se ocupă cu prezervarea monumentelor rămân artişti ai timpului lor.

Importanța deosebită pe care o are arhitectura pentru interogația noastră constă, aşadar, în faptul că şi în ea este identificabilă acea mediere fără de care o operă de artă nu dispune de o prezență reală. Prin urmare, şi acolo unde reprezentarea nu se petrece prin reproducere (despre care se ştie că aparține propriului prezent), opera de artă comunică un trecut şi un prezent. Faptul că fiecare operă de artă îşi are lumea ei nu înseamnă că, atunci când universul ei originar este modificat, dispune de realitate doar în cadrul unei conştiințe estetice înstrăinate. Acest lucru ni-l poate comunica arhitectura care poartă în mod indelebil marca apartenenței sale la lume.

De aici rezultă însă şi altceva. Arhitectura este modelatoare de spațiu. Spațiul este ceea ce cuprinde tot ce ființează în spațiu. De aceea arhitectura cuprinde toate celelalte forme de reprezentare, toate operele artelor plastice, tot ce este ornament şi conferă, dincolo de aceasta, locul ce revine reprezentării poeziei, muzicii, artei mimice şi dansului. Cuprinzând totalitatea artelor, ea îşi afirmă peste tot propria perspectivă. Această perspectivă este cea a *decorației*. Arhitectura o păstrează pe aceasta şi în fața unor forme artistice ale căror opere nu au voie să fie decorative, ci se grupează asupra lor însele prin caracterul închis al sferei lor de sens. Cercetările mai recente încep să-şi reamintească de faptul că acest lucru este valabil pentru toate operele plastice al căror loc era prestabilit în momentul formulării unei comenzi artistice. Nici statuia plasată pe soclu nu se sustrage în totalitate contextului decorativ, ci serveşte sublimării reprezentative a unui context existențial în care se integrează ornamental[269] Nici chiar muzica şi poezia, care dispun de cea mai mare flexibilitate şi pot fi performate peste tot, nu se adecvează unui spațiu arbitrar, ci îşi găsesc locul potrivit în teatru, în salon sau în biserică. Nici aici nu este vorba despre plasarea ulterioară, exterioară a unui produs încheiat în sine, ci despre o supunere în fața potenței plăsmuitoare de spațiu a operei care este nevoită să se adapteze condițiilor în aceeaşi măsură în care îşi impune propriile condiții. (Să ne gândim, spre exemplu, la problema acusticii care nu are doar un aspect tehnic, ci şi unul arhitectural-artistic.)

Rezultă din aceste considerațiuni că poziția cuprinzătoare pe care o ocupă arhitectura față de toate artele include o mediere dublă. În calitate de artă modelatoare de spațiu ea este în aceeaşi măsură modelatoare şi eliberatoare de spațiu. Ea cuprinde nu numai toate aspectele decorative ale modelării spațiului până la ornament, ci este ea însăşi potrivit naturii sale decorativă. Esența decorațiunii constă tocmai în faptul că efectuează acea dublă mijlocire de a atrage asupra sa atenția privitorului, de a-i satisface gustul şi de a trimite, totuşi, dincolo de sine către întregul mai cuprinzător al contextului existențial pe care îl însoțeşte.

Acest lucru este valabil pentru întregul spectru al decorativului, de la arhitectura urbană până la ornamentul izolat. Desigur, o operă arhitectonică trebuie să constituie soluția unei sarcini artistice şi să atragă astfel asupra sa admirația uluită a privitorului. Cu toate acestea, ea trebuie să se integreze unui mod de viață fără a reprezenta un scop în sine. Ea doreşte să se adecveze unui mod de viață în calitate de podoabă, de fundal, de atmosferă, de cadru coerent. Acelaşi lucru este valabil în cazul oricărei modelări particulare efectuate de arhitect, până la cel al ornamentului, care nu trebuie să atragă atenția

---

269 Faptul că arta grădinilor aparține nu picturii, ci arhitecturii a fost subliniat în mod just din acelaşi motiv de către Schleiermacher în opoziție față de Kant (*Ästhetik*, 201). [Vezi între timp în legătură cu problema „peisajului şi artei grădinilor" lucrarea lui J. Ritter, *Landschaft – Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, Münster, 1963; înainte de toate nota nr. 64, p. 46 sq.]

asupra sa, ci să se integreze complet funcției sale decorative acompaniatoare. Dar chiar și cazul limită al ornamentului deține ceva din natura dublă a medierii decorative. Acesta nu trebuie să invite la zăbavă și să fie luat în considerare în calitate de motiv decorativ, ci să producă doar un efect auxiliar. El nu va avea, de aceea, de cele mai multe ori nici un fel de conținut obiectual, sau îl va nivela într-atât prin stilizare sau repetiție, încât privirea va aluneca dincolo de el. „Recunoașterea" formelor naturale utilizate într-un ornament nu este intenționată. Dacă motivul repetitiv este privit drept ceea ce este în mod obiectual, atunci repetarea sa va produce o senzație chinuitoare de monotonie. Pe de altă parte, însă, el nu trebuie să pară lipsit de viață sau monoton, căci trebuie să producă în calitatea sa acompaniantă un efect vigorant și deci să atragă într-o oarecare măsură privirea.

Dacă vom privi astfel întregul spectru al sarcinilor decorative cu care se confruntă arhitectura, vom observa cu ușurință că în acesta se dezvăluie cu cea mai mare claritate prejudecata conștiinței estetice conform căreia opera de artă propriu-zisă este cea care, situată în afara oricărui spațiu sau timp, constituie în prezentul trăirii obiectul unei trăiri estetice. Această prejudecată arată în mod neîndoielnic că distincția familiară nouă între opera de artă propriu-zisă și simpla decorațiune necesită o reexaminare.

Conceptul decorativului este gândit cel mai adesea pornind de la opoziția față de „opera de artă propriu-zisă" și de la originea acesteia în inspirația genială. De obicei se argumentează astfel: ceea ce este doar decorativ nu este artă a geniului, ci activitate artizanală. Este subordonat ca mijloc lucrului pe care este menit să-l împodobească și poate, prin urmare, să fie înlocuit asemenea oricărui mijloc subordonat unui scop, prin alte mijloace adecvate scopului. Nu participă la unicitatea operei de artă.

În realitate, conceptul decorațiunii trebuie desprins dintr-o astfel de opoziție față de conceptul artei ca trăire și să-și găsească temeiul în structura ontologică a re-prezentării, pe care am elaborat-o că modalitate de a fi a operei de artă. Trebuie doar să ne amintim că ceea ce împodobește, decorativul, este potrivit sensului său originar frumosul prin excelență. E necesar să restaurăm această veche idee. Tot ce este ornament și ornamentează este determinat de raportul față de ceea ce împodobește, față de lucrul pe care este amplasat, față de ceea ce constituie suportul său. Acesta nu dispune de un conținut estetic propriu care suferă ulterior o condiționare limitativă prin relația față de suportul său. Chiar și Kant, care ar fi putut susține o asemenea opinie, ia în considerare, atunci când formulează faimoasa condamnare a tatuajului, faptul că podoaba este podoabă doar dacă i se cuvine și îi stă bine celui care o poartă[270]. Gustul este capabil nu doar să aprecieze un lucru drept frumos în sine, ci și să știe care este locul său potrivit și care nu. Ornamentul nu este în primul rând un lucru pentru sine atașat apoi de altceva, ci ține de reprezentarea de sine a unui purtător. Tocmai în cazul ornamentului este valabil că el aparține reprezentării. Însă reprezentarea constituie un proces de a fi, este reprezentație. O podoabă, un ornament, o lucrare plastică expusă într-un spațiu privilegiat sunt reprezentative în același sens în care este reprezentativă o biserică, de exemplu, căreia îi sunt aplicate.

Conceptul decorativului este, deci, adecvat încercării noastre de a completa interogația referitoare la felul de a fi al esteticului. Vom vedea mai târziu modul în care restaurarea vechiului sens transcendental al frumosului se recomandă dintr-o altă direcție. Ceea ce înțelegem prin „reprezentare" este în orice caz un element structural ontologic universal al esteticului, un proces de a fi și nu un proces al trăirii care s-ar produce în clipa creației artistice și ar fi doar repetat de fiecare dată de către subiectivitatea receptoare. Plecând de la sensul universal al jocului am arătat sensul ontologic al reprezentării care consta în

---

270 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1799, p. 50.

faptul că „reproducerea“ este modalitatea de a fi originară a artei originale. Se confirmă acum faptul că şi tabloul şi artele statuare în general au, ontologic vorbind, aceeaşi modalitatea de a fi. Prezența specifică a operei de artă este accedere-întru-reprezentare (*Zur-Darstellung-Kommen*) a ființei.

c) Poziția de frontieră a literaturii

Pentru a proba acest lucru ne vom întreba dacă aspectul ontologic pe care l-am elaborat se extinde şi asupra modalității de a fi a *literaturii*. Aici nu mai există în mod aparent nici un fel de reprezentare care ar putea reclama o valență de a fi proprie. Lectura este un proces al interiorității pure. În ea, desprinderea de orice circumstanță şi contingență, aşa cum apar acestea în prelegerea publică şi în reprezentația publică, este desăvârşită. Singura condiționare a literaturii vine din partea perpetuării ei prin limbă şi a actualizării ei prin lectură. Nu se legitimează oare distincția estetică, cu ajutorul căreia conştiința estetică înfruntă singură opera, prin autonomia conştiinței ce performează lectura? Literatura pare a fi o poezie înstrăinată de valența ei ontologică. Se poate afirma despre orice carte – nu doar despre una faimoasă[271] – că ea este menită tuturor şi în acelaşi timp nimănui.

[Însă este oare aceasta o accepțiune corectă a literaturii? Sau ea izvorăşte până la urmă din proiecția retrospectivă a conştiinței înstrăinate a culturii? Literatura ca obiect al lecturii este, fără îndoială, un fenomen târziu. Însă nu este întâmplător că termenul literatură nu trimite la citire, ci la scris. Cercetările recente (vezi Parry ş. a.), care mă obligă să-mi revizuiesc opinia față de prima ediție, au inovat concepțiile romantice despre caracterul oral al poeziei epice prehomerice în măsura în care informează despre longevitatea orală a eposurilor albaneze. Cu toate acestea, acolo unde apare scrierea se impune fixarea scripturală a eposului. Aflată în slujba rapsodului, literatura nu se naşte, desigur, în calitate de material al citirii, ci al recitării. În orice caz, nu este o noutate să vedem lectura impunându-se în fața recitării, aşa cum se observă ulterior. (Să ne gândim, spre exemplu, la îndepărtarea lui Aristotel de teatru.)]

Acest lucru devine cu atât mai evident dacă ne gândim la faptul că cititul era o citire cu voce tare. Nu există, însă, de bună seamă, o delimitare strictă față de citirea în tăcere; orice citire comprehensivă pare să fie mereu un fel de reproducere şi interpretare. Accentuarea, segmentarea ritmică şi altele asemenea țin şi ele de citirea cea mai tăcută. Elementul semnificativ şi înțelegerea sa sunt, în mod evident, atât de strâns legate de o întruchipare linguală (*das Sprachlich-Leibhafte*), încât înțelegerea conține o vorbire lăuntrică.

Dacă este aşa, atunci o consecință devine inevitabilă, şi anume faptul că literatura – de exemplu sub firma caracteristică ei a romanului – are un *Dasein* (o modalitate de a fi în lume) la fel de originar în lectură, aşa cum eposul îl are în recitarea rapsodului sau tabloul în contemplarea sa de către un privitor. Prin urmare, lectura unei cărți ar mai rămâne şi ea un eveniment în care conținutul citit se reprezintă pe sine. Desigur că literatura şi receptarea ei în lectură dovedeşte o mare libertate şi mobilitate[272]. Acest lucru îl dovedeşte chiar şi faptul

[271] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen.*

[272] O serie de analize excelente ale stratificării lingvistice a operei literare şi ale mobilității împlinirii intuitive care îi revine operei literare ne oferă R. Ingarden în *Das literarische Kunstwerk*, 1931. A se vedea, cu toate acestea, nota de la p. 98. [Am publicat între timp la rândul meu câteva studii legate de acest lucru. Vezi „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, în *Ges. Werke*, Bd. 2 şi, mai ales, lucrarea prezentă acolo, „Text und Interpretation“, precum şi lucrările prevăzute pentru vol. 8 al *Operelor complete*.]

că nu trebuie să citim o carte dintr-o dată, astfel încât păstrarea contactului cu textul constituie o sarcină a reluării lecturii ce nu-şi are un termen analog în audiere sau contemplare. Tocmai acest lucru evidenţiază faptul că „lectura" corespunde unităţii textului.

Genul artistic al literaturii poate fi înţeles, prin urmare, doar din perspectiva ontologiei operei de artă – şi nu din cea a trăirilor estetice ce se constituie în etapele lecturii. Lectura ţine în mod esenţial de opera de artă literară, asemenea recitării sau punerii în scenă. Acestea constituie nuanţări a ceea ce se numeşte îndeobşte reproducere, dar care reprezintă în realitate modalitatea de a fi *originală* a tuturor artelor tranzitorii şi s-a dovedit a fi exemplar pentru definirea modalităţii de a fi a artei în general.

De aici rezultă însă şi altceva. Conceptul de literatură nu este deloc lipsit de un raport cu receptorul. *Dasein*-ul literaturii nu este cel al supravieţuirii letargice a unei fiinţe înstrăinate care ar fi dată în simultaneitate realităţii trăirilor unei epoci ulterioare. Literatura are mai curând o funcţie de păstrare şi transmitere spirituală şi introduce astfel în orice prezent istoria ei ascunsă. Începând cu constituirea canonului literaturii antice, efectuată de către filologii alexandrini, întreaga transcriere şi conservare a „clasicilor" constituie o tradiţie culturală vie, ce nu prezervă pur şi simplu lucruri existente, ci le recunoaşte drept pilde şi le transmite mai departe drept modele. În cursul întregii evoluţii a gustului se constituie, deci, acea mărime eficientă pe care o numim „literatură clasică" drept model durabil pentru tot ce urmează până în vremea disputei între „Ancienes et Modernes" şi dincolo de aceasta.

Abia dezvoltarea conştiinţei istorice transformă această unitate vie a literaturii universale din nemijlocirea revendicării ei normative de unitate într-o problematică istorică a istoriei literaturii. Însă acesta este un proces neîncheiat, poate chiar unul ce nu va putea fi dus până la capăt vreodată. După cum se ştie, Goethe este cel care a introdus pentru prima oară în limba germană conceptul de literatură universală (*Weltliteratur*)[273], însă pentru Goethe sensul normativ al unui astfel de concept era cât se poate de firesc. El nu a dispărut nici azi, căci mai spunem încă despre o operă cu o semnificaţie durabilă că aparţine literaturii universale.

Ceea ce face parte din literatura universală îşi are locul în conştiinţa tuturor. Aparţine „lumii". Ei bine, lumea care-şi atribuie o operă a literaturii universale poate fi despărţită de o distanţă imensă de cea originară în care se exprima această operă. Prin urmare, nu mai este cu siguranţă aceeaşi „lume". Însă chiar şi atunci sensul normativ ce rezidă în conceptul de literatură mai înseamnă că operele ce aparţin literaturii universale rămân vorbitoare, deşi lumea căreia îi vorbesc este una cu totul diferită. În mod similar, existenţa unei literaturi de traduceri dovedeşte faptul că în aceste opere se reprezintă ceva ce mai este încă adevărat şi valabil pentru toţi. Aşadar, nu este nicidecum adevărat că literatura universală este forma înstrăinată a ceea ce constituie modalitatea de a fi a unei opere potrivit determinării ei originare. Modalitatea de a fi istorică a literaturii în genere este mai curând cea care face posibil ca ceva să aparţină literaturii universale.

Distincţia normativă ce este dată odată cu apartenenţa la literatura universală plasează fenomenul literaturii sub o nouă perspectivă. Căci dacă apartenenţa la literatura universală îi este recunoscută doar unei opere literare ce dispune în calitate de poezie sau de operă de artă a limbajului de un rang propriu, pe de altă parte însă, conceptul literaturii este mult mai larg decât cel al operei de artă literare. La modalitatea de a fi a literaturii participă întreaga tradiţie lingvistică, nu doar textele religioase, juridice, economice, publice şi

[273] Goethe, *Kunst und Altertum*, Jub. Ausg. B. 38, p. 97 şi convorbirea cu Eckermann din data de 31 ianuarie 1827.

private de toate genurile, ci și scrierile în care asemenea texte transmise sunt prelucrate și interpretate științific, prin urmare, totalitatea științelor spiritului. Forma literaturii revine întregii cercetări științifice în măsura în care este legată în mod esențial de lingualitate (*Sprachlichkeit*). Capacitatea scripturală a tot ce ține de limbaj este cea care delimitează sensul cel mai larg al literaturii.

Ne întrebăm acum dacă rezultatele obținute din examinarea modalității de a fi a artei mai sunt valabile pentru această accepțiune largă a literaturii. Trebuie, oare, să rezervăm sensul normativ al literaturii pe care l-am elaborat mai sus acelor opere literare ce pot fi considerate opere de artă și putem afirma doar despre acestea că participă la valența de a fi a artei? Toate celelalte forme de ființă literară sunt pricipial excluse de la această participare?

Sau aici lipsește o asemenea graniță precisă? Există opere științifice care și-au dobândit prin calitățile lor scriitoricești dreptul de a fi apreciate ca opere de artă literare și de a se număra printre textele literaturii universale. Acest lucru este plauzibil din perspectiva conștiinței estetice, deoarece aceasta declară drept determinantă în cazul operei de artă nu semnificația sa de conținut, ci doar calitatea modelării acesteia. Însă după ce critica noastră a conștiinței estetice a limitat în mod fundamental eficacitatea acestei perspective, principiul separării artei literare de literatură devine îndoielnic. Am văzut că nici măcar opera de artă poetică nu poate fi surprinsă în adevărul ei esențial pornind de la criteriul conștiinței estetice. Aceasta are în comun cu toate celelalte texte literare faptul că ni se adresează în semnificația sa de conținut. Înțelegerea noastră nu se concentrează în mod specific asupra performanței modelatoare care îi revine în calitate de operă de artă, ci asupra a ceea ce ne comunică.

În acest sens, diferența dintre o operă de artă literară și un text literar oarecare nu este una cu adevărat fundamentală. Firește că există o diferență între limbajul poeziei și cel al prozei și cu atât mai mult între limba prozei poetice și limbajul „științific". Aceste deosebiri pot fi examinate, desigur, și din perspectiva modelării literare. Însă diferența esențială între aceste diverse „limbaje" rezidă de bună seamă într-un alt punct, și anume în natura diferită a pretenției de adevăr (*Wahrheitsanspruch*) pe care acestea o formulează. Există, totuși, o asemănare profundă între toate operele literare, în măsura în care modelarea lingvistică face posibil ca semnificația de conținut ce este menită să fie enunțată, să devine eficace. Privind astfel lucrurile, comprehensiunea unui text, așa cum este ea practicată de un istoric de exemplu, nu este deloc atât de diferită de experiența artei. Și nu este întâmplător că în conceptul de literatură se includ nu doar opere de artă literare, ci întreaga tradiție literară în genere.

În orice caz, fenomenul literar conține nu întâmplător punctul în care arta și știința se întrepătrund. Modalitatea de a fi a literaturii are ceva unic și incomparabil. Ea confruntă convertirea în comprehensiune cu o sarcină specifică. Nu există nimic mai străin și în același timp mai solicitant pentru înțelegere decât scrierea. Nici măcar întâlnirea cu o altă limbă nu poate fi comparată cu această alteritate și cu această senzație de uimire, căci limbajul mimic și melodic conține întotdeauna un element de inteligibilitate nemijlocită. Scrierea și ceea ce participă la ea, literatura, este inteligibilitate a spiritului cedată unei alterități totale. Nimic nu este într-atât pură urmă a spiritului ca scrierea, însă, în același timp, nimic nu este într-atât de dependent de spiritul comprehensiv precum aceasta. În descifrarea și interpretarea ei se petrece un miracol, metamorfoza a ceva străin și mort în ființă simultană și familiară în mod absolut. Nu este comparabilă cu nici un alt fel de tradiție ce ne întâmpină venind din trecut. Resturile unei vieți apuse, vestigiile arhitectonice, uneltele sunt deteriorate de furtunile timpului ce s-au abătut asupra lor. Moștenirea

scrisă, dimpotrivă, deîndată ce este descifrată şi citită este într-o măsură atât de mare spirit pur, încât ne vorbeşte ca şi cum ar fi prezentă. De aceea capacitatea citirii, priceperea de a umbla cu materialul scris este asemenea unei arte oculte, ba chiar unei magii care ne desface şi ne leagă. În ea, spațiul şi timpul par să fie abolite. Cel care ştie să citească ceea ce ne-a fost transmis prin scriere mărturiseşte şi împlineşte prezența pură a trecutului.

Iată cum, în ciuda tuturor delimitărilor estetice, accepțiunea cea mai largă a literaturii se validează în contextul nostru. După cum am reuşit să arătăm că ființa operei de artă e joc ce se desăvârşeşte abia în receptarea sa de către spectator, tot astfel se poate afirma despre texte în general că preschimbarea urmei de sens moarte în sens viu se produce abia în comprehensiune. De aceea va trebui să punem întrebarea dacă ceea ce a fost probat în cazul experienței artei este valabil şi pentru înțelegerea textelor în general, deci şi a celor ce nu sunt opere de artă. Am văzut că opera de artă se desăvârşeşte abia în reprezentarea pe care o dobândeşte şi am fost obligați să tragem concluzia că toate operele de artă literare sunt capabile să se împlinească în lectură. Este valabil acest lucru şi în cazul înțelegerii tuturor textelor? Sensul textelor se desăvârşeşte abia odată cu receptarea lor în subiectul care înțelege? Aparține, cu alte cuvinte, comprehensiunea de survenirea de sens a unui text în acelaşi mod în care aducerea-la-auz (*Zum-Gehör-Bringen*) aparține muzicii? Se mai poate numi acest lucru comprehensiune, dacă ne raportăm față de sensul unui text cu aceeaşi libertate pe care şi-o atribuie artistul în raport cu partitura pe care o reproduce?

d) Reconstruirea şi integrarea ca sarcini hermeneutice

Disciplina clasică privitoare la arta înțelegerii textelor este hermeneutica. Dacă raționamentul nostru este corect, adevărata problemă a hermeneuticii se formulează cu totul diferit de cum era ea cunoscută. Ea trimite în aceeaşi direcție în care a fost deplasată problema esteticii de către critica noastră a conştiinței estetice. Hermeneutica ar trebui atunci să fie înțeleasă într-un mod atât de cuprinzător, încât să includă întreaga sferă a artei şi problematica acesteia. Asemenea oricărui text care se cere înțeles, o operă de artă – nu doar una literară – trebuie să fie înțeleasă la rândul ei, iar o asemenea comprehensiune se doreşte a fi una competentă. Cu aceasta, conştiinței hermeneutice i se conferă o întindere ce o depăşeşte pe cea a conştiinței estetice. *Estetica trebuie să se înglobeze în hermeneutică.* Acesta nu este doar un enunț ce priveşte vastitatea problemei, ci în primul rând o problemă de conținut. Hermeneutica trebuie definită invers, astfel încât să dea socoteală de experiența artei. Comprehensiunea trebuie gândită ca parte a survenirii de sens în care se constituie şi se împlineşte sensul tuturor enunțurilor – ale artei şi ale celorlalte tradiții.

Vechea disciplină auxiliară teologică şi filozofică a hermeneuticii a suferit în secolul al XIX-lea o dezvoltare sistematică care a făcut din ea fundamentul întregii îndeletniciri a ştiințelor spiritului. Ea s-a ridicat în mod sistematic dincolo de finalitatea ei originară pragmatică, aceea de a face posibilă sau de a facilita înțelegerea textelor literare. Nu doar tradiția literară constituie o spiritualitate înstrăinată şi care necesită o apropriere (*Aneignung*) nouă, mai vie. Tot ce nu se mai înalță nemijlocit în lumea sa exprimându-se în ea şi prin ea, adică întreaga tradiție, arta, precum şi toate celelalte creații spirituale ale trecutului, dreptul, religia etc., este înstrăinat de sensul său originar şi nevoit să apeleze la acel spirit tălmăcitor şi mediator pe care l-am denumit împreună cu grecii după Hermes, mesagerul divin. Hermeneutica îşi datorează poziția centrală în cadrul ştiințelor spiritului *genezei conştiinței istorice.* Întrebarea este, însă, dacă amplitudinea problemei ce se formulează odată cu ea poate fi prezentată corect pornind de la premisele conştiinței istorice.

Cercetările de până acum în acest domeniu, marcate înainte de toate de fundamentarea hermeneutică a științelor spiritului întreprinsă de Wilhelm Dilthey[274] și de cercetările sale privind nașterea hermeneuticii[275], au delimitat dimensiunea problemei hermeneutice într-un mod propriu. Sarcina noastră, azi, ar putea fi aceea de a ne sustrage influenței covârșitoare a interogației diltheyene și a prejudecăților „istoriei ideilor" (*Geistesgeschichte*) întemeiată de aceasta.

Pentru a indica de la început despre ce anume este vorba și pentru a îmbina consecința sistematică a raționamentului nostru de până acum cu lărgirea pe care o suferă acum interogația noastră, este recomandabil să ne concentrăm asupra problemei care se formulează prin fenomenul artei. Oricât am fi reușit să clarificăm faptul că „conștiința estetică" este o abstracțiune ce nu poate anula apartenența operei de artă la lumea ei, rămâne neîndoielnic că arta nu aparține niciodată doar trecutului, ci este capabilă să depășească distanța dintre epoci prin propria ei prezență de sens. Astfel exemplul artei indică în ambele direcții un caz distinct de comprehensiune. Ea nu este doar obiectul conștiinței istorice și cu toate acestea înțelegerea artei include deja o mediere istorică. Cum se definește atunci sarcina hermeneuticii în raport cu aceasta?

Vom prezenta pornind de la Schleiermacher și Hegel două posibilități extreme de a gândi un răspuns la această întrebare. Acestea ar putea fi caracterizate prin conceptele de *reconstrucție* și *integrare*. Atât pentru Schleiermacher, cât și pentru Hegel, la început stă conștiința unei pierderi și a unei înstrăinări față de tradiția care provoacă reflecția hermeneutică. Cu toate acestea, cei doi definesc într-un mod foarte diferit sarcina hermeneuticii.

Schleiermacher, de a cărui teorie hermeneutică ne vom ocupa mai târziu, urmărește restaurarea determinării originare a unei opere în înțelegere. Căci arta și literatura care ne sunt transmise din trecut sunt smulse din lumea lor originară. Așa cum am arătat în analizele noastre, acest lucru este valabil pentru întreaga artă, deci și pentru artele literare, însă devine deosebit de limpede în cazul artelor plastice. Astfel, Schleiermacher scrie că „atunci când operele de artă intră în circulație" nu mai este vorba de o entitate naturală, originară, „deoarece fiecare operă își trage o parte din inteligibilitate din determinarea ei originară" „De aceea, opera de artă smulsă din contextul ei originar își pierde din caracterul semnificativ dacă acest context nu este conservat istoric". El afirmă chiar că, „prin urmare, o operă de artă se înrădăcinează în solul și glia ei, în mediul ei. Ea își pierde deja semnificația dacă este smulsă din acest mediu și intră în circulație; este asemenea unui lucru care a fost salvat din flăcări, iar acum este plin de arsuri"[276].

Nu rezultă de aici că opera de artă își are adevărata semnificație doar în locul de care aparține originar? Surprinderea semnificației sale este, deci, un fel de restaurare a elementului originar? Dacă ne vom da seama și vom recunoaște că opera de artă nu este obiectul atemporal al trăirii estetice, ci aparține unei „lumi" care abia ea îi determină pe deplin semnificația, va rezulta de aici că adevărata semnificație a operei de artă poate fi înțeleasă pornind de la această „lume", deci, înainte de toate de la originea și geneza ei. Restaurarea acestei „lumi" căreia îi aparține, restaurarea stării originare pe care o „vizase" artistul creator, performarea în maniera originară, toate aceste mijloace ale reconstrucției istorice ar putea să revendice capacitatea de a face inteligibilă adevărata semnificație a unei opere de artă și de a o proteja împotriva neînțelegerii (*Mißverständnis*) și falsei actualizări.

---

274 *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, Bd. VII și VIII.

275 Idem, Bd. V.

276 Schleiermacher, *Ästhetik*, ed. R. Odebrecht, p. 84 sq.

Într-adevăr, aceasta este ideea pe care o presupune în mod tacit întreaga hermeneutică a lui Schleiermacher. Cunoaşterea istorică deschide, după Schleiermacher, calea restaurării a ceea ce a fost pierdut şi a tradiţiei, în măsura în care recuperează elementul ocazional şi originar. Astfel, efortul hermeneutic caută să recupereze în spiritualitatea autorului „punctul de ancorare", care ar urma să facă pe deplin inteligibilă semnificaţia unei opere de artă, exact aşa cum procedează în rest cu textele năzuind să reproducă producţia originară a autorului.

Restaurarea condiţiilor în care o operă ce aparţine tradiţiei şi-a îndeplinit menirea originară este, desigur, o operaţie auxiliară esenţială. Doar că se impune întrebarea dacă ceea ce este obţinut astfel este într-adevăr acea *semnificaţie* a operei de artă pe care o căutăm şi dacă înţelegerea este definită corect atunci când vedem în ea o a doua creaţie, reproducerea producţiei originare. O asemenea definire a hermeneuticii este, până la urmă, la fel de lipsită de noimă ca orice încercare de restituire şi restaurare a unei vieţi trecute. Restaurarea circumstanţelor originare este, asemenea oricărei restaurări, o strădanie neputincioasă, având în vedere istoricitatea fiinţei noastre. Viaţa restaurată, recuperată din depărtarea în care se afla nu este cea originară. Ea câştigă în perpetuarea depărtării doar un *Dasein* secundar cultural. Tendinţa manifestă în ultima vreme de a scoate operele de artă din muzeu şi de a le readuce în locul originar al determinării lor, sau de a reda monumentelor arhitectonice forma lor originară nu poate decât să confirme acest lucru. Chiar şi o pictură readusă din muzeu în biserică, sau clădirea adusă la starea ei iniţială nu sunt ceea ce au fost odată; acestea devin obiective turistice. Tot astfel, un travaliu hermeneutic pentru care comprehensiunea ar însemna restaurarea originarului rămâne doar comunicarea unui sens defunct.

Spre deosebire de acesta, *Hegel* reprezintă o altă posibilitate de a echilibra câştigul şi deficitul demersului hermeneutic. El are conştiinţa cea mai limpede a neputinţei oricărei restaurări atunci când afirmă, cu privire la apusul vieţii antice şi a „religiei culturii"[277], că operele muzelor „sunt numai ceea ce ele sunt pentru noi: fructe frumoase culese din pom, o soartă binevoitoare ni le-a oferit aşa cum o tânără fată prezintă acele fructe; nu mai există nici viaţa reală a existenţei lor, pomul care le-a purtat, pământul şi elementele care constituiau substanţa lor, nici clima care făcea caracterul sau schimbarea anotimpurilor ce stăpânea procesul devenirii lor. – Astfel, soarta nu ne dă, cu operele acelei arte, lumea lor, primăvara şi vara vieţii etice în care ele au înflorit şi s-au copt, ci numai amintirea învăluită a acestei realităţi". Hegel numeşte comportamentul urmaşilor faţă de operele transmise prin tradiţie o „activitate exterioară" „care şterge de pe aceste fructe câteva picături de ploaie sau fire de praf şi clădeşte în locul elementelor lăuntrice ale realităţii înconjurătoare, născătoare şi însufleţitoare a eticului schelăria ramificată a elementelor moarte ce ţin de existenţa ei exterioară, a limbii, a istoricului ş. a. m. d., nu pentru a se familiariza cu ea, ci doar pentru a şi-o reprezenta în sine însuşi."[278] Ceea ce Hegel descrie aici este exact ceea ce cuprindea exigenţa unei conservări istorice formulată de Schleiermacher, însă aceasta

277 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 524. [Vezi *Fenomenologia spiritului*, Ed. Academei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1965, traducere de Virgil Bogdan, p. 422 sq. – n. trad.]

278 Cât de puţin reprezenta însă această „familiarizare" o soluţie pentru Hegel o dovedeşte următoarea frază din „Aesthetik" (Hotho II, 233): „Este inutil să ne însuşim într-un mod substanţial, ca să spunem aşa, viziuni trecute asupra lumii, adică să vrem să ne consolidăm într-una din aceste modalităţi contemplative, să devenim catolici, de exemplu, aşa cum au făcut-o mulţi în ultima vreme de dragul artei, pentru a-şi fixa spiritul."

conține la Hegel de la bun început un accent negativ. Explorarea elementului ocazional, care completează semnificația operelor de artă, nu este capabilă să le reconstituie. Acestea rămân fructe culese din pom. Plasându-le din nou în contextul lor istoric nu vom obține un raport ce ține de viață, ci doar unul de simplă reprezentare. Hegel nu contestă prin aceasta faptul că un comportament istorizant de acest tip față de arta trecutului constituie o sarcină legitimă. El exprimă doar principiul cercetărilor de istoria artei care constituie în ochii săi, asemenea oricărui comportament „istoric“, un travaliu exterior.

Adevărata sarcină a spiritului gânditor față de istorie și față de istoria artei n-ar fi, după Hegel, una exterioară, atâta timp cât spiritul s-ar vedea reprezentat în ea pe sine însuși într-un mod superior. Depănând în continuare imaginea fetei care prezintă fructele rupte din pom, Hegel scrie următoarele: „Însă, așa cum fata care oferea fructele culese este mai mult decât natura care le prezenta nemijlocit, răspândită în condițiile și elementele ei – pomul, aerul, lumina etc. –, fiindcă ea le cuprinde pe toate într-un fel mai înalt în raza ochiului conștient de sine și în gestul care oferă, tot astfel spiritul soartei care ne oferă acele opere de artă este mai mult decât viața etică și decât realitatea acelui popor, căci el este *interiorizarea* (*Er-Innerung*) spiritului, în ele încă *exteriorizat*, este spiritul soartei tragice care adună pe toți acești zei individuali și acele atribute ale substanței într-un singur panteon, în spiritul conștient de sine ca Spirit.“

Hegel depășește aici întreaga dimensiune în care se plasa problema comprehensiunii la Schleiermacher. Hegel o ridică pe fundamentul pe care întemeiase întreaga filozofie ca formă supremă a spiritului absolut. În cunoașterea absolută a filozofiei se desăvârșește acea conștiință de sine a spiritului care, așa cum spune textul, cuprinde în sine și adevărul artei „într-un mod mai înalt“ Astfel, filozofia, respectiv pătrunderea de sine istorică a spiritului (*geschichtliche Selbstdruchdringung*), este pentru Hegel cea care rezolvă sarcina hermeneutică. Ea constituie poziția contrară extremă față de uitarea de sine a conștiinței istoriei. În ea comportamentul istoric al reprezentării (*Vorstellung*) se transformă într-una reflexivă față de trecut. Hegel exprimă aici un adevăr decisiv în măsura în care esența spiritului istoric nu rezidă în restituirea trecutului, ci în *medierea gânditoare față de viața prezentă*. Hegel are dreptate atunci când concepe o asemenea mediere gânditoare nu ca un raport exterior și ulterior, ci o așază pe aceeași treaptă cu adevărul artei. El este astfel superior concepției lui Schleiermacher despre hermeneutică. Am fost la rândul nostru nevoiți, datorită întrebării referitoare la adevărul artei, să formulăm o critică a conștiinței estetice și a celei istorice, în măsura în care ne întrebăm în legătură cu *adevărul* care se manifestă în artă și istorie.

Partea a doua

Lărgirea întrebării privitoare la adevăr asupra comprehensiunii în științele spiritului

Qui non intelligit res,
Non potest ex verbis sensum elicere
M. Luther*

I. Preliminarii istorice

1. Caracterul problematic al hermeneuticii romantice și al aplicării acesteia asupra istoriei

a) Metamorfoza esențială a hermeneuticii între iluminism și romantism

În cazul în care ne decidem să-l urmăm mai curând pe Hegel decât pe Schleiermacher, atunci vom fi nevoiți să accentuăm într-un mod cu totul diferit momentele istoriei hermeneuticii. Aceasta nu-şi va mai avea împlinirea în eliberarea comprehensiunii istorice de toate prejudecățile dogmatice, iar naşterea hermeneuticii nu va mai putea fi considerată sub aspectul în care a prezentat-o Dilthey, urmându-l pe Schleiermacher. Va trebui mai curând să parcurgem din nou traseul deschis de către Dilthey, încercând să identificăm noi țeluri decât cele pe care le avea în vedere conştiința de sine istorică a lui Dilthey. Lăsăm, cu toate acestea, la o parte interesul dogmatic legat de problema hermeneutică pe care o reprezenta deja Vechiul Testament pentru biserică[1] şi ne vom mulțumi să urmărim evoluția în epoca modernă a metodei hermeneutice care duce la geneza conştiinței istorice.

α) *Preistoria hermeneuticii romantice*

Tehnologia comprehensiunii şi interpretării (*Auslegung*) s-a dezvoltat pe două căi, cea a teologiei şi cea a filologiei, dintr-un impuls analog. Hermeneutica teologică s-a dezvoltat, aşa cum frumos o descrie Dilthey[2], din travaliul defensiv al interpretării biblice reformatoare în fața atacului teologilor tridentini şi a recursului acestora la argumentul caracterului indispensabil al tradiției. Hermeneutica filologică s-a dezvoltat la rândul ei ca un instrumentar al exigenței umaniste de a redescoperi literatura clasică. Ambele trasee

* WA Tischreden 5; 26, 11-16, nr. 5246.

[1] Să ne gândim la Augustin cu a sa *De doctrina christiana.* Vezi mai recent articolul publicat de G. Ebelings, *Hermeneutik*, în RGG[3]

[2] Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, Ges. Schriften, Bd. V, 317-338. [A apărut între timp varianta originală de o înaltă erudiție a lui Dilthey în Bd. 2, 2 a biografiei lui Schleiermacher. Vezi şi textul meu omagial în *Ges. Werke*, Bd. 2 (Postfață la ediția a treia la *W u M*) p. 463 sq.]

vorbesc despre o redescoperire, şi anume despre o redescoperire a ceva ce nu era pur şi simplu necunoscut, dar al cărui sens a devenit străin şi inaccesibil. Literatura clasică, prezentă permanent în calitate de material formativ, nu era însă integrată complet în lumea creştină, iar Biblia era desigur textul sacru al bisericii citit în permanenţă, însă înţelegerea ei era determinată de tradiţia dogmatică a bisericii şi – conform convingerii reformatorilor – ocultată. În cazul ambelor filiere avem de a face cu limbi străine, şi nu cu limbajul erudit universal al evului mediu latin, astfel încât studiul tradiţiei originare ce trebuia recuperată făcea necesară învăţarea limbilor greacă şi ebraică, precum şi purificarea latinei. Hermeneutica revendica astfel în cazul ambelor tradiţii, atât pentru literatura umanistă, cât şi pentru Biblie, elucidarea sensului originar al textelor prin procedee tehnice specializate. O importanţă deosebită dobândeşte aici faptul că prin contribuţia lui Luther şi a lui Melanchton s-a ajuns la unificarea tradiţiei umaniste cu impulsul reformator.

Premisa hermeneuticii biblice o constituie – în măsura în care hermeneutica biblică poate fi considerată drept precursoare a hermeneuticii moderne ce ţine de ştiinţele spiritului – principiul Scripturii postulat de reformă. Poziţia lui Luther[3] poate fi formulată aproximativ în felul următor: Sfânta Scriptură este *sui ipsius interpres*. Pentru a dobândi înţelegerea justă a acesteia nu este nevoie de tradiţie şi nici de o artă a interpretării în sensul teoriei antice despre sensul cvadruplu al Scripturii. Litera acesteia dispune de un sens univoc, ce poate fi extras din ea însăşi, care este *sensus litteralis*. Metoda alegorică în special, care părea indispensabilă omogenităţii dogmatice a învăţăturii biblice, este legitimă doar acolo unde intenţia alegorică este dată chiar în Scriptură. Astfel ea este adecvată în cazul discursului alegoric. Dimpotrivă, Vechiul Testament nu are voie să-şi dobândească relevanţa specifică creştină printr-o interpretare alegorică. El trebuie înţeles literal şi are o semnificaţie creştină tocmai prin faptul că este înţeles astfel, recunoscându-se în el punctul de vedere al legii pe care o aboleşte fapta mântuitoare a lui Isus.

Sensul literal al Scripturii nu poate fi înţeles peste tot şi în fiecare clipă în mod univoc. Căci Sfânta Scriptură ca întreg este cea care îndrumă înţelegerea particularului, aşa cum, invers, acest tot poate fi achiziţionat doar din comprehensiunea particularului. O asemenea relaţie circulară a întregului cu părţile nu reprezintă nimic nou în sine. Acest lucru îl cunoştea şi retorica antică, care compară cuvântarea desăvârşită cu corpul organic, cu raportul dintre cap şi membre. Luther şi succesorii săi[4] au preluat această imagine răspândită în retorica clasică transferând-o asupra metodei înţelegerii şi au formulat drept principiu general al unei interpretări textuale faptul că toate detaliile unui text trebuie

---

3 Principiile hermeneutice ale exegezei Bibliei a lui Luther au fost cercetate amănunţit după K. Holl înainte de toate de către G. Ebeling. (Vezi G. Ebeling, *Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, [1942], *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik* [ZThK 48, 1951, 172-230] şi, mai nou, „Wort Gottes und Hermeneutik" [*ZThK* 56, 1959]). Va trebui să ne mulţumim aici cu o prezentare sumară ce serveşte doar evidenţierii cotiturii hermeneuticii către elementul istoric produsă în secolul al XVIII-lea. În legătură cu problematica referitoare la „sola scriptura" vezi şi G. Ebeling, RGG[3] s. v. Hermeneutik. [Vezi G. Ebeling, „Wort und Glaube", Bd. II, Tübingen, 1969, pp. 99-120, precum şi lucrarea mea, „Klassische und Philosophische Hermeneutik", în *Ges. Werke*, Bd. 2, pp. 92-117 şi de asemenea H. G. Gadamer/G. Boehm (ed.), *Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt, 1976].

4 Comparaţia dintre *caput* şi *membra* se găseşte şi la Flacius.

înțelese pornind de la *contextus*, înlănțuirea sa, și de la sensul unitar către care țintește întregul, *scopus*-ul[5].

Recurgând la acest principiu în interpretarea Sfintei Scripturi, teologia reformatoare rămâne la rândul ei prizoniera unei premise fundamentate dogmatic. Ea formulează premisa conform căreia Biblia însăși constituie o unitate. Judecând din perspectiva punctului de vedere istoric dezvoltat de secolul al XVIII-lea, teologia reformatoare este la rândul ei dogmatică și blochează calea unei interpretări individuale sănătoase a Sfintei Scripturi, una care ar avea în vedere în mod separat coeziunea relativă a unei scrieri, scopul și compoziția ei.

Mai mult, teologia reformatoare nu pare să fie nici măcar consecventă. Apelând în cele din urmă la crezul protestant ca principiu călăuzitor pentru înțelegerea unității Bibliei, ea anulează la rândul ei principiul Scripturii în favoarea unei tradiții reformatoare în orice caz destul de scurtă. Astfel a judecat acest lucru nu doar teologia contrareformatoare, ci și Dilthey[6] Comentariile acestuia referitoare la contradicțiile hermeneuticii protestante sunt hrănite de orgoliul științelor istorice ale spiritului. De altfel, vom mai avea ocazia să ne întrebăm în ce măsură se justifică această siguranță de sine – având în vedere tocmai sensul teologic al exegezei biblice – și dacă principiul filologico-hermeneutic potrivit căruia comprehensiunea unui text se întemeiează în acesta nu este la rândul său insuficient într-o anumită măsură, necesitând o completare de cele mai multe ori nemărturisită din partea unei directive dogmatice.

Cu toate acestea, o asemenea întrebare poate fi formulată abia azi, după ce elucidarea istorică și-a cântărit pe deplin posibilitățile. Studiile lui Dilthey asupra genezei hermeneuticii expun o înlănțuire coerentă în sine și convingătoare în raport cu premisele conceptului de știință al epocii moderne. Hermeneutica trebuia să se desprindă mai întâi de toate din limitările dogmatice și să se elibereze pentru a se ridica la semnificația

---

5 Apariția conceptului de sistem își are temeiul, în mod evident, pe aceeași situație teologică precum cea a hermeneuticii. Deosebit de instructivă este în acest sens lucrarea lui O. Ritschl, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und in der philosophischen Methodologie*, Bonn, 1906. În ea se arată că, datorită faptului că refuza să mai fie o prelucrare enciclopedică a tradiției dogmatice, și năzuia să reorganizeze învățătura creștină pornind de la unele pasaje esențiale ale Bibliei (*loci communes*), teologia reformatoare insista în favoarea unei sistematici – o constatare de două ori relevantă dacă ne gândim la apariția ulterioară a termenului „sistem“ în filozofia secolului al XVII-lea. Si aici pătrunde ceva nou în ansamblul tradițional al științei universale scolastice: știința naturii. Acest element nou a obligat filozofia la o sistematizare, respectiv o armonizare a vechiului cu noul. Conceptul de sistem, care a devenit de atunci o rechizită indispensabilă metodic a filozofiei, își are deci rădăcinile istorice în divorțul dintre filozofie și știință, care se produce la începutul epocii moderne, iar motivul pentru care acest concept apărea drept o necesitate firească cu care se confrunta filozofia era că acest divorț între filozofie și știință formulează de atunci sarcina durabilă a filozofiei. [În ceea ce privește etimologia: trebuie să pornim de la Epinomis 991e unde cuvântul σύστημα apare împreună cu ἀριθμός și ἁρμονία. El pare astfel transferat din sfera raporturilor numerice și tonale asupra ordinii celeste (Vezi *St. V. fr.* II, 168, 11 sq.). Am putea să ne gândim și la conceptul heraclitean de ἁρμονία (*VS* 12 B 54): disonanțele apar drept „depășite“ în intervalele armonice. Unificarea a ceea ce este discordant se întâlnește, de asemenea, în accepțiunea astronomică și în cea filozofică a conceptului de „sistem“.]

6 Vezi Dilthey II, p. 126, nota 3, în care se trimite la critica lui Richard Simon îndreptată împotriva lui Flacius.

universală a unui organon istoric. Acest lucru a avut loc în secolul al XVIII-lea, când figuri precum Semler şi Ernesti şi-au dat seama că o înțelegere adecvată a Scripturii presupune recunoaşterea diversității autorilor acesteia, aşadar, renunțarea la unitatea dogmatică a canonului. Odată cu această „eliberare a exegezei (*Auslegung*) de dogmă" (Dilthey) ansamblul textelor sacre ale creştinismului a dobândit rolul unei colecții de izvoare istorice ce trebuiau supuse în calitate de opere scrise nu doar unei interpretări gramaticale, ci în acelaşi timp şi uneia istorice[7]. Înțelegerea bazată pe coerența întregului reclama acum, în mod necesar, şi restituirea istorică a contextului vital căruia îi aparțin documentele. Vechiul principiu exegetic, potrivit căruia particularul trebuia înțeles din perspectiva întregului, nu se mai raporta la şi nu mai era limitat, de această dată, de unitatea dogmatică a canonului, ci viza vastitatea realității istorice de a cărei totalitate aparține documentul istoric particular.

Şi pentru că de acum încolo nu mai există o diferență între interpretarea textelor sacre şi profane şi, prin urmare, există *o singură* hermeneutică, această hermeneutică nu este doar o funcție propedeutică a oricărei ştiințe a istoriei – ca tehnică a exegezei corecte a izvoarelor scrise –, ci cuprinde sarcinile acesteia. Căci ceea ce este valabil pentru izvoarele scrise, şi anume că fiecare propoziție poate fi înțeleasă doar din înlănțuirea lor, este valabil şi pentru conținuturile pe care le relatează. Nici semnificația acestora nu este stabilă în sine. Înlănțuirea istoriei universale, în care obiectele particulare ale cercetării istorice, atât cele importante cât şi cele mărunte, se manifestă în adevărata lor semnificație relativă, constituie la rândul ei un întreg pornind de la care toate elementele particulare sunt înțelese pe deplin în sensul lor, la fel cum, invers, acest întreg poate fi înțeles pe deplin abia plecând de la acestea. Istoria universală este într-un fel uriaşa carte întunecată, antologia redactată în limbile trecutului a spiritului omenesc, al cărei text trebuie înțeles. Revendicarea istorică se defineşte pe sine după modelul filologiei de care se slujeşte. Vom vedea că, într-adevăr, acesta este modelul pe care, urmându-l, Dilthey întemeiază *Weltanschauung*-ul istoric.

În ochii lui Dilthey hermeneutica accede la esența ei propriu-zisă abia atunci când îşi transformă statutul de servantă a unei sarcini dogmatice – care pentru teologii creştini era dreapta propovăduire a Evangheliei – în funcția de organon istoric. Dacă, dimpotrivă, idealul elucidării istorice, al cărui adept este Dilthey, s-ar dovedi a fi o iluzie, atunci preistoria hermeneuticii pe care o schițează dobândeşte la rândul ei o cu totul altă semnificație; întoarcerea către conştiința istorică nu mai înseamnă, în acest caz, eliberarea ei de lanțurile dogmei, ci o metamorfoză esențială. Exact acelaşi lucru este valabil pentru hermeneutica filologică. Căci *ars critica* a filologiei se sprijinea inițial pe exemplaritatea nereflectată a antichității clasice, a cărei tradiție o cultiva. Şi aceasta trebuie să sufere o transformare esențială dacă între antichitate şi prezent nu mai există raportul univoc dintre un model şi posteritatea sa. Că lucrurile stau aşa o dovedeşte acea *querelle des anciens et des modernes* care anunță tema generală a întregii epoci cuprinse între clasicismul francez şi clasicii germani. Pornind de la această temă trebuia să fie dezvoltată reflecția istorică ce a adus cu sine, în cele din urmă, dispariția pretenției normative a antichității clasice. Prin urmare, pe ambele căi – cea a filologiei şi cea a teologiei – avem de a face cu un proces

7 Semler, care formulează această cerință, mai este încă convins că serveşte astfel sensului soteriologic al Bibliei în măsura în care cel ce înțelege istoric ar fi acum „capabil să se pronunțe asupra acestor obiecte în modul în care acest lucru este reclamat de către vremurile schimbate şi circumstanțele diferite în care trăiesc semenii noştri" (citat apud G. Ebeling, *RGG*[3] Hermeneutik) – aşadar istorie în slujba unei *applicatio*.

identic care a condus până la urmă la conceperea unei hermeneutici universale pentru care exemplaritatea specială a tradiției nu mai constituie o premisă a sarcinii hermeneutice.

Constituirea unei științe a hermeneuticii, așa cum a fost ea realizată de către Schleiermacher în disputa cu filologii F. A. Wolf și F. Ast și în prelungirea hermeneuticii teologice a lui Ernesti, nu este, așadar, pur și simplu un alt pas în istoria artei înțelegerii. Istoria comprehensiunii este însoțită încă din zilele filologiei antice de o reflecție teoretică. Însă aceste reflecții au caracterul unei „Kunstlehre“ („*teoria unei arte*“), adică vor să servească artei înțelegerii așa cum o fac, de exemplu, retorica în slujba artei oratoriei, poetica în slujba artei poetice și a judecării acesteia. În acest sens al termenului, hermeneutica teologică a patristicii și cea a reformei au fost la rândul lor teorii ale unei arte. Însă de această dată este problematizată comprehensiunea ca atare. Universalitatea acestei probleme demonstrează că înțelegerea a devenit o sarcină într-un sens nou, fapt ce conferă un sens nou și hermeneuticii teologice. Ea nu mai este o teorie a unei arte care slujește practicii filologilor sau practicii teologilor. Deși până la urmă Schleiermacher își numește hermeneutica tot „Kunstlehre“ (*tehnologie* – n. trad.), o face într-un sens sistematic cu totul diferit. El încearcă să obțină fundamentarea teoretică a metodei comune a teologilor și filologilor întorcându-se în cazul ambelor chestiuni la un raport mai profund de comprehensiune a unor gânduri.

Filologii, care erau predecesorii săi nemijlociți, se situau diferit. Pentru ei, hermeneutica era determinată de conținutul a ceea ce trebuia înțeles – iar acest lucru era unitatea de la sine înțeleasă a literaturii antic-creștine. Obiectivul lui Ast, cel al unei hermeneutici universale, „unitatea ce trebuie dată la iveală a vieții grecești și a celei creștine“, exprimă ceea ce gândesc în fond toți „umaniștii creștini“[8] Schleiermacher, dimpotrivă, *nu mai* caută unitatea hermeneuticii în *unitatea de conținut* a *tradiției* asupra căreia urmează să fie aplicată comprehensiunea, ci desprinsă de orice individualizare de conținut în unitatea unei proceduri (*Verfahren*) care nu mai este diferențiată nici măcar prin modul în care se transmit ideile, prin scriere sau pe cale orală, într-o limbă străină sau într-una contemporană cu propriul idiom. Efortul comprehensiunii are loc peste tot unde nu rezultă o înțelegere nemijlocită, cu alte cuvinte acolo unde trebuie luată în considerare eventualitatea unei neînțelegeri.

Ideea lui Schleiermacher a unei hermeneutici universale se precizează pornind de aici. Ea se naște din ipoteza că experiența alterității și posibilitatea neînțelegerii au un caracter universal. Firește că o asemenea alteritate este mai mare, iar neînțelegerea mai probabilă în cazul vorbirii meșteșugite decât în cel al vorbirii lipsite de artă, iar în cazul vorbirii fixate prin scris mai mare decât în cel al oralității care este secondată, parcă, în permanență de co-interpretarea prin viul grai. Însă tocmai extinderea sarcinii hermeneutice asupra „dialogului semnificativ“, care este caracteristică în mod deosebit pentru Schleiermacher, arată răsturnarea fundamentală suferită de sensul alterității – a cărei depășire trebuie să o realizeze hermeneutica – față de tematica de până atunci a hermeneuticii. Într-un sens nou, universal, alteritatea este dată în mod indisolubil odată cu individualitatea lui „tu“

Cu toate acestea nu trebuie să considerăm simțul viu, ba chiar genial pentru individualitatea umană care-l caracterizează pe Schleiermacher drept o particularitate individuală care influențează aici teoria. Mai curând refuzul a tot ce trecea în epoca Luminilor

---

8 Dilthey, care observă în mod just acest lucru, dar îl judecă diferit, scrie deja în 1859: „Trebuie să avem în vedere că filologia, teologia, istoria și filozofia… nu erau câtuși de puțin atât de diferite pe cât suntem obișnuiți să credem. Căci abia Heyne a delimitat locul filologiei ca disciplină particulară, iar Wolf este primul care se înscrie ca student la filologie“ (*Der junge Dilthey*, p. 88).

drept natură comună a umanității sub titulatura „ideilor raționale" este cel care obligă la o redefinire fundamentală a raportului față de tradiție[9]. Tehnica comprehensiunii este socotită demnă de o atenție teoretică principială și o cultivare universală, fiindcă nici consensul întemeiat biblic, nici cel rațional nu mai constituie firul călăuzitor dogmatic al înțelegerii textelor. Prin urmare, Schleiermacher este preocupat să ofere o motivație sistematică reflecției hermeneutice și să plaseze astfel problema hermeneuticii într-un orizont necunoscut hermeneuticii de până atunci.

Pentru a plasa într-un orizont adecvat redirecționarea propriu-zisă pe care Schleiermacher o imprimă istoriei hermeneuticii vom elabora un raționament ce nu joacă nici un rol la Schleiermacher și care a dispărut în întregime după Schleiermacher din interogația hermeneutică (ceea ce restrânge și interesul istoric al lui Dilthey față de istoria hermeneuticii), dar care domină în realitate problema hermeneuticii și ne face să înțelegem poziția lui Schleiermacher în cadrul istoriei hermeneuticii. Pornim de la următorul principiu: „Înțelegerea înseamnă mai întâi a te înțelege unul cu celălalt". Comprehensiunea este mai întâi un acord. Oamenii se înțeleg unii pe ceilalți mai întâi nemijlocit, cu alte cuvinte comunică până la obținerea unui acord. Comunicarea este deci întotdeauna înțelegere asupra unui lucru. A te înțelege unul cu celălalt înseamnă a te înțelege în ceea ce privește ceva. Limba ne indică deja că „lucrul despre care" (*worüber*) și „în legătură cu care" (*worin*) nu constituie un obiect arbitrar al vorbirii față de care înțelegerea reciprocă își caută în mod independent propria cale, ci este mai curând cale și țel al înțelegerii înseși. Iar dacă este valabil pentru doi oameni – independent de acel „ceva despre care" și „în legătură cu care" – că se înțeleg, atunci acest lucru înseamnă că ei nu se înțeleg doar în ceea ce privește anumite chestiuni, ci în toate lucrurile esențiale care leagă oamenii. Comprehensiunea devine o sarcină specifică doar acolo unde această existență firească în subînțelegerea a ceea ce este vizat, care constituie o vizare a *lucrului* (*Sache*) comun, este perturbată. Acolo unde au apărut neînțelegeri sau acolo unde exprimarea unei opinii uimește prin caracterul ei ininteligibil, abia acolo viața firească în lucrul vizat este obstrucționată astfel încât opinia ca opinie, cu alte cuvinte ca opinie a celuilalt, a lui „tu", sau a textului, devine un dat fix. Dar chiar și atunci se caută în general comunicarea (*Verständigung*) – și nu doar înțelegerea (*Verständnis*) – astfel încât se parcurge din nou traseul ce trece prin lucru. Abia atunci când toate aceste drumuri și căi de întoarcere care constituie tehnica dialogului, a argumentării, a interogării, a obiectării și infirmării și care sunt aplicate și în fața unui text sub forma dialogului interior pe care-l poartă sufletul ce caută înțelegerea se dovedesc inutile, abia atunci se va modifica interogația. Abia atunci efortul de înțelegere va observa individualitatea lui „tu" și va lua în considerare *particularitatea* acestuia. În măsura în care este vorba despre o limbă străină, textul va fi mereu obiectul unei interpretări gramatical-lingvistice, însă acest lucru nu constituie decât o condiție preliminară. Problema propriu-zisă a înțelegerii irumpe atunci când în cursul efortului de înțelegere a conținutului se ridică următoarea întrebare reflexivă: cum și-a format el această opinie? Căci este limpede că o asemenea interogație anunță o alteritate de un tip cu totul diferit și semnifică în cele din urmă renunțarea la un sens comun.

---

[9] Chr. Wolff și școala sa considerau în mod consecvent „arta universală a interpretării" ca parte a filozofiei, deoarece „totul năzuiește până la urmă către capacitatea de a cunoaște și a verifica adevărurile altora după ce vorba lor a fost înțeleasă" (Walch 165). Lucrurile stau la fel și pentru Bentley, care solicită următoarele din partea unui filozof: „Singurele călăuze ale rațiunii sale: lumina gândurilor autorului și forța lor irezistibilă" (apud Wegner, *Altertumskunde,* p. 94).

Un exemplu bun (şi totodată unul din cele mai vechi documente) în acest sens îl reprezintă *critica spinozistă a Bibliei.* Spinoza dezvoltă în capitolul al 7-lea al *Tractatus theologico-politicus* metoda sa de interpretare a Sfintei Scripturi pornind de la interpretarea naturii. Ceea ce este în mintea (*mens*) autorilor trebuie inferat din datele istorice – în măsura în care aceste cărți relatează despre lucruri (istoria unor miracole şi revelații) ce nu sunt derivabile din principiile familiare rațiunii naturale. Şi în aceste lucruri care sunt incomprehensibile în sine (*imperceptibiles*) se poate înțelege despre ce este vorba, indiferent de faptul că Scriptura conține în mod indiscutabil un sens moral, cu condiția să cunoaştem în mod „istoric" spiritul autorului, adică, depăşindu-ne prejudecățile, să nu ne concentrăm decât asupra lucrurilor pe care autorul le-ar fi putut avea în minte.

Aşadar, necesitatea interpretării istorice „în spiritul autorului" rezultă aici din caracterul hieroglific, incomprehensibil al conținutului. Nimeni nu-l va interpreta pe Euclid luând în considerare viața, formația şi moravurile (*vita, studium et mores*) autorului[10], iar acest lucru ar fi valabil şi pentru spiritul Bibliei în ceea ce priveşte chestiunile morale (*circa documenta moralia*). Doar fiindcă în povestirile biblice apar lucruri incomprehensibile (*res imperceptibiles*), înțelegerea acestora ar fi dependentă de capacitatea noastră de a descoperi prin investigație judecata autorului din întregul scrierii sale (*ut mentem auctoris percipiamus*). Iar în acest caz este într-adevăr irelevant dacă lucrul la care se face referire corespunde sau nu înțelegerii noastre, căci noi dorim să cunoaştem doar sensul propozițiilor (*sensus orationum*) şi nu adevărul (*veritas*) acestora. Pentru aceasta este necesară eliminarea oricărei tendențiozități, chiar şi a celei determinate de rațiune (şi cu atât mai mult a celei determinate de prejudecățile noastre) (§17).

„Naturalețea" înțelegerii Bibliei se întemeiază, deci, pe faptul că inteligibilul ajunge să poată fi priceput, iar ininteligibilul devine inteligibil din perspectivă „istorică". Perturbarea înțelegerii nemijlocite a lucrurilor în adevărul lor motivează ocolul istoric. Ce anume înseamnă principiul interpretativ formulat astfel pentru raportul propriu al lui Spinoza cu tradiția biblică constituie o problemă distinctă. În orice caz, în ochii lui Spinoza *volumul* de elemente biblice ce pot fi înțelese doar pe această cale, în mod istoric, este foarte mare, chiar dacă spiritul întregului (*quod ipsa veram virtutem doceat*) este inteligibil, iar ceea ce poate fi înțeles are o *semnificație* predominantă.

Cercetând astfel preistoria hermeneuticii istorice, trebuie să subliniem mai întâi corespondența strânsă existentă între filologie şi ştiinta naturii în reflecția ei timpurie despre sine, care are o dublă semnificație. Pe de o parte, „naturalețea" procedurii ştiințelor naturii trebuie să fie valabilă şi pentru poziția față de tradiția biblică – şi acest lucru îl slujeşte metoda istorică. Pe de altă parte însă, naturalețea tehnicii filologice practicată în exegeza biblică conferă cunoaşterii naturii sarcina de „a descifra cartea naturii"[11]. În sensul acesta modelul *filologiei* este călăuzitor pentru metoda ştiințelor naturii.

În aceasta se reflectă faptul că adversarul în fața căruia trebuie să se impună noua ştiință despre natură este cunoaşterea atestată prin Sfânta Scriptură şi autorități. Esența propriu-zisă a noii ştiințe este dată, spre deosebire de aceasta, de propria ei metodică ce conduce prin intermediul matematicii şi al rațiunii către înțelegerea inteligibilului în sine.

---

10 Este simptomatic pentru triumful gândirii istorice faptul că Schleiermacher cântăreşte în hermeneutica sa posibilitatea de a-l interpreta chiar şi pe Euclid potrivit „laturii sale subiective", cercetând geneza ideilor sale (151).

11 Bacon îşi concepea noua metodă ca *interpretatio naturae.* Vezi infra, p. 264 sq. [Vezi şi E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, p. 116 sq. şi E. Rothacker, *Das Buch der Natur. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte.* Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von W. Perpeet, Bonn, 1979.]

Critica istorică a Bibliei, care se impune în secolul al XVIII-lea, are un fundament absolut dogmatic, după cum o arată și această scurtă privire asupra lui Spinoza, în credința în rațiune a iluminismului. Şi alți precursori ai gândirii istorice, printre care se numără în secolul al XVIII-lea câteva nume mult timp dispărute, au încercat în mod similar să ofere instrucțiuni în vederea înțelegerii și interpretării textelor istorice. Printre aceștia a fost scos în evidență în mod deosebit *Chladenius*[12] drept un precursor al hermeneuticii romantice[13], la care găsim, într-adevăr, interesantul concept al „perspectivei" (*Sehepunkt*) – introdus ca motiv al faptului că „cunoaștem un lucru într-un anume fel și nu altul" –, un concept ce provine din optică și pe care autorul îl preia în mod explicit de la Leibniz.

Însă așa cum ne dezvăluie o privire aruncată asupra titlului scrierii sale, îl vom judeca greșit pe Chladenius dacă vom vedea în hermeneutica sa o anticipare a metodei istorice. Şi nu doar deoarece cazul „interpretării cărților istorice" nu constituie tema sa principală; aici este vorba despre conținutul raportat la lucruri al scrierilor, iar întreaga problemă a interpretării este concepută de către acesta ca fiind una de natură pedagogică și *ocazională*. Interpretarea are de a face în mod explicit cu „discursuri și scrieri raționale". A interpreta înseamnă pentru el „a învăța pe cineva acele concepte ce sunt necesare înțelegerii depline a unui pasaj" Interpretarea nu este deci menită „să indice adevărata înțelegere a unui pasaj", ci este destinată în mod explicit să înlăture acele obscurități ale unui text care îl împiedică pe elev în „înțelegerea deplină" (Prefață). Procesul de interpretare trebuie să se orienteze în funcție de priceperea elevului (§102).

Prin urmare, pentru Chladenius a înțelege și a interpreta nu sunt același lucru (§ 648). Este cât se poate de limpede că nevoia de interpretare a unui pasaj constituie în principiu o excepție, iar un pasaj este înțeles în general în mod nemijlocit în măsura în care lucrul discutat acolo este cunoscut, fie datorită faptului că pasajul evocă acel lucru, fie pentru că se ajunge la cunoașterea lucrului abia prin intermediul pasajului respectiv (§ 682). Fără îndoială că aici competența, înțelegerea concretă constituie elementul decisiv al *comprehensiunii* și nu este vorba despre un procedeu istoric sau chiar psihologic-genetic.

Cu toate acestea, autorul nu își dă pe deplin seama de faptul că tehnica interpretării a dobândit o urgență nouă și specială, în măsura în care aceasta înfăptuiește în același timp legitimarea interpretării. Tehnica interpretării nu este, de bună seamă, necesară atâta timp cât „elevul are aceeași cunoaștere ca cea a interpretului" (astfel încât „înțelegerea" i se vădește „fără dovezi"), sau „datorită bizuirii pe interpret". El consideră că nici una dintre cele două condiții nu mai sunt îndeplinite în epoca sa, cea de-a doua deoarece (sub semnul iluminismului) „elevii vor să vadă cu proprii lor ochi", iar cea dintâi fiindcă odată cu sporirea cunoștințelor despre lucruri – adică odată cu progesul științei – obscuritatea pasajelor ce trebuie înțelese devine din ce în ce mai mare (§668 sq.). Nevoia unei hermeneutici este dată prin urmare tocmai de dispariția înțelegerii-de-la-sine (*Vonselbst-Verstehen*).

Motivarea ocazională a exegezei ajunge în cele din urmă, pe această cale, la o semnificație sistematică. Chladenius ajunge la o concluzie extrem de interesantă. El constată că a înțelege pe deplin un autor nu este același lucru cu înțelegerea deplină a unui discurs sau a unei scrieri (§ 86). Norma pentru înțelegerea unei cărți nu este nicidecum opinia autorului acesteia. Căci, „deoarece oamenii nu pot cuprinde totul, cuvintele, discursurile și scrierile lor pot să însemne ceva ce aceștia nu au voit să spună sau să scrie"

---

[12] *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, 1742.

[13] Prin intermediul lui J. Wach, a cărui operă în trei volume, *Das Verstehen*, rămâne situată în întregime în orizontul gândirii lui Dilthey.

și, prin urmare, „încercând să le înțelegem scrierile, putem să ne gândim, și chiar cu temei, la lucruri ce nu le-au trecut prin minte autorilor acestora".

Chiar dacă există și cazul invers, în care „un autor a avut în vedere mai mult decât s-a putut înțelege", sarcina propriu-zisă a hermeneuticii nu este pentru el aceea de a face până la urmă înțeles acest „mai mult" (*Mehr*), ci cărțile însele în semnificația lor adevărată, adică obiectivă. Deoarece „toate cărțile oamenilor și discursurile acestora au ceva incomprehensibil" – și anume zone obscure datorate unui deficit de înțelegere concretă –, este nevoie de o interpretare corectă. „Pasajele sterpe pot deveni rodnice pentru noi", adică „pot sugera mai multe idei".

Să nu uităm că în tot acest timp Chladenius nu are în vedere exegeza biblică edificatoare, ci lasă la o parte în mod explicit „textele sacre" pentru care „arta filozofică a interpretării" ar constitui doar o anticameră. De asemenea, el nu vrea să legitimeze prin expunerea sa ideea că tot ce poate fi imaginat (toate „aplicațiile") aparține de înțelegerea unei cărți, ci doar ceea ce corespunde intențiilor autorului. Însă acest lucru nu semnifică, în mod evident, în ochii săi o limitare istorico-psihologică, ci se referă la o adecvare concretă, despre care ne asigură în mod explicit că este luată în considerare exegetic de către teologia mai nouă[14]

β) *Proiectul lui Schleiermacher al unei hermeneutici universale*

După cum se vede, preistoria hermeneuticii secolului al XIX-lea se înfățișează într-adevăr cu totul diferit dacă nu mai este privită din perspectiva premiselor lui Dilthey. Ce cotitură imensă se petrece între Spinoza și Chladenius pe de o parte și Schleiermacher pe de alta! Incomprehensibilitatea care motivează pentru Spinoza devierea către elementul istoric și aduce în scenă la Chladenius o artă a interpretării orientată într-un sens concret are la Schleiermacher o semnificație cu totul diferită, universală.

O primă deosebire interesantă este, dacă nu mă înșel, aceea că Schleiermacher nu vorbește despre lipsa unei înțelegeri (*Unverständnis*), ci despre neînțelegere (*Mißverständnis*). El nu mai are în vedere situația pedagogică a exegezei, care vine în ajutorul înțelegerii celuilalt, a elevului; la el interpretarea și comprehensiunea se împletesc strâns, asemenea vorbei gândite și a celei rostite, și toate problemele interpretării constituie în realitate probleme ale comprehensiunii[15] Este vorba exclusiv despre *subtilitas intelligendi* și nu despre *subtilitas explicandi*[16] (ca să nu mai vorbim despre *applicatio*[17]). Însă Schleiermacher distinge înainte de toate în mod explicit practica mai laxă a hermeneuticii potrivit căreia comprehensiunea rezultă de la sine, de practica mai riguroasă ce pornește de la ideea că ceea ce rezultă de la sine este neînțelegerea[18]. Aceasta este distincția pe care își întemeiază propria realizare, aceea de a elabora o tehnologie autentică a comprehensiunii în locul unui „agregat de observații". Acest lucru însemna o inovație fundamentală. Căci de acum

---

14 Acest lucru ar putea fi valabil în cazul lui Semler, a cărui afirmație citată mai sus la pagina 139[7] arată care este sensul teologic al revendicării unei interpretări istorice.

15 [Ar fi fost necesar să probez această fuzionare a comprehensiunii cu interpretarea, care a fost contestată de către autori ca D. Hirsch, cu citate din Schleiermacher. *Sämtliche Werke* III, 3, p. 384 (= Suhrkamp-Band über „Philosophische Hermeneutik", p. 163): „Interpretarea se deosebește de înțelegere doar asemenea vorbirii cu voce tare de vorbirea lăuntrică." – Acest lucru nu afectează în nici un fel lingualitatea gândirii.]

16 Pe care o adaugă Ernesti, *Institutio interpretis* NT (1761), p. 7.

17 J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723), p. 2.

18 *Hermeneutik*, § 15 și 16, *Werke I*, p. 29 sq.

dificultăţile de înţelegere şi neînţelegerile vor fi considerate nu ca elemente accidentale ci ca unele integrante a căror eliminare preliminară devine necesară. Iată definiţia lui Schleiermacher: „Hermeneutica este arta evitării neînţelegerii". Ea se ridică deasupra ocazionalităţii pedagogice a practicii interpretării către autonomia unei metode, în măsura în care „neînţelegerea rezultă de la sine, iar înţelegerea trebuie să fie intenţionată şi căutată în orice punct"[19] Evitarea neînţelegerii – „toate sarcinile sunt cuprinse în această formulare negativă". Schleiermacher vede rezolvarea ei pozitivă într-un canon al regulilor de interpretare gramaticală şi psihologică, care se detaşează complet de orice constrângere dogmatică şi de conţinut chiar şi în conştiinţa interpretului.

Schleiermacher nu este cu siguranţă primul care limitează sarcina hermeneuticii la a face inteligibil ceea ce este vizat în rostirea şi textele altora. Arta hermeneuticii nu a fost niciodată organonul cercetării concrete. Acest lucru o deosebeşte dintotdeauna de ceea ce Schleiermacher numeşte dialectică. Însă peste tot unde se depune un travaliu comprehensiv – acolo unde se încearcă, bunăoară, înţelegerea Sfintei Scripturi sau a clasicilor – funcţionează în mod indirect o raportare la adevărul ce zace ascuns în text şi care trebuie scos la lumină. Ceea ce trebuie să fie înţeles nu este în realitate un gând văzut ca element de viaţă, ci ca un adevăr. Tocmai din această cauză hermeneutica îndeplineşte un rol adjuvant şi rămâne încadrată în cercetarea concretă. De acest lucru ţine cont şi Schleiermacher în măsura în care raportează, totuşi, principial hermeneutica – în cadrul sistemului ştiinţelor – la dialectică.

Cu toate acestea, sarcina pe care şi-o propune este tocmai cea a izolării travaliului comprehensiunii. Aceasta trebuie devină o metodică proprie independentă. Acest lucru implică după Schleiermacher şi o eliberare de tematica limitată care determină esenţa hermeneuticii în cazul precursorilor săi, cum ar fi Wolf şi Ast. El nu mai admite limitarea asupra limbilor străine, nici cea asupra scriitorilor în general, căci „acelaşi lucru ar putea să apară şi în conversaţie şi în vorbirea auzită nemijlocit"[20]

Acest lucru înseamnă mai mult decât o lărgire a problemei hermeneutice a comprehensiunii textelor fixate prin scris către comprehensiunea vorbirii în general. Se trădează aici o deplasare de natură fundamentală. Ceea ce trebuie să fie înţeles nu mai este acum doar litera textului şi sensul ei obiectiv, ci, de asemenea, individualitatea celui care vorbeşte, respectiv a autorului. Schleiermacher consideră că gândurile pot fi înţelese cu adevărat doar în regresul către geneza acestora. Ceea ce pentru Spinoza constituia un caz limită al inteligibilităţii şi solicita ocolul către elementul istoric, devine pentru el un lucru obişnuit şi constituie premisa de la care elaborează teoria comprehensiunii. Schleiermacher consideră că ceea ce este „lăsat cel mai adesea la urmă, ba chiar neglijat în cea mai mare parte" este „înţelegerea unui şir de gânduri drept un moment de viaţă ce irumpe, o faptă înlănţuită cu multe altele, chiar de un alt fel"[21]

El plasează astfel alături de interpretarea gramaticală interpretarea psihologică (tehnică) şi în aceasta rezidă originalitatea sa[22] Vom lăsa în continuare la o parte expunerea extrem de ingenioasă în sine a lui Schleiermacher legată de interpretarea gramaticală. Aceasta conţine lucruri admirabile despre rolul totalităţii date în prealabil a limbajului pentru scriitor – şi astfel pentru intrepretul său –, cât şi despre importanţa întregului unei

---

19 Idem, p. 30.

20 Schleiermacher, *Werke* III, 3, p. 390.

21 [Idem, p. 392 (= p. 177 sq., Suhrkamp)]

22 [Vezi critica lui M. Frank la adresa prezentării mele şi răspunsul formulat în „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik", în *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 13 sq.]

literaturi pentru opera individuală. Este posibil – potrivit unei cercetări recente plauzibile a textelor postume ale lui Schleiermacher[23] – faptul că interpretarea psihologică se instalează în prim planul ideilor lui Schleiermacher abia în mod progresiv în cursul evoluției concepției sale. În orice caz, această interpretare psihologică a devenit cea determinantă pentru construcțiile teoretice ale secolului al XIX-lea: pentru Savigny, Boeckh, Steinthal și înainte de toate pentru Dilthey.

Divorțul metodic dintre filologie și dogmatică este, cu toate acestea, esențial pentru Schleiermacher[24] chiar și în cazul Bibliei, unde interpretarea psihologic-individuală a fiecărui scriitor este lăsată cu mult în urmă de semnificația elementelor unitare și comune din punct de vedere dogmatic prezente în acestea[25]. Hermeneutica cuprinde tehnica interpretării gramatice și psihologice. Elementul caracteristic al lui Schleiermacher este însă interpretarea psihologică. Ea este, în fond, un comportament divinatoriu, o transpunere în ansamblul stării de spirit a autorului, o sesizare a „desfășurării lăuntrice" a redactării unei opere[26], o reproducere a actului creator. Comprehensiunea este deci un act reproductiv raportat la o producție originară, o cunoaștere a ceea ce a fost cunoscut (Boeckh)[27], o reconstrucție ce pornește de la momentul viu al concepției, de la „decizia embrionară" ca punct de organizare a compoziției[28].

---

23 Cunoștințele noastre despre hermeneutica lui Schleiermacher se sprijineau până acum pe prelegerile sale academice din 1829 și pe cursul de hermeneutică editat de Lücke. Acesta este structurat pornind de la un manuscris din 1819 și, mai ales, pe baza notelor făcute pe marginea cursurilor universitare din ultima decadă a vieții lui Schleiermacher. Această stare de lucruri arată că faza târzie a ideilor lui Schleiermacher – și nu rodnica sa perioadă de început marcată de contactul cu Friedrich Schlegel – este cea de care aparține teoria hermeneutică cunoscută nouă. Ea este cea care a devenit – în primul rând datorită lui Dilthey – influentă din punct de vedere istoric. Și discuția de mai sus pornește de la aceste texte și încearcă să decupeze tendințele esențiale prezente în ele. Cu toate acestea, prelucrarea materialului efectuată de Lücke nu este cu totul străină de motive ce trimit la o evoluție a ideilor hermeneutice ale lui Schleiermacher și care merită o abordare separată. Heinz Kimmerle a reorganizat la îndemnul meu materialul postum aflat la Deutsche Akademie în Berlin și a publicat un text revizuit critic, prevăzut cu o prefață în *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (Jg. 1959, 2. Abhandlung). Kimmerle formulează în disertația sa citată acolo tentativa interesantă de a determina direcția evoluției lui Schleiermacher. Vezi studiul său în *Kantstudien* 51, 4, p. 410 sq. [În ceea ce privește ediția nouă a lui Kimmerle, aceasta plătește prețul autenticității sale printr-o lectură mai dificilă decât cea a prelucrării lui Lücke, care a fost făcută din nou accesibilă prin efortul lui M. Frank. Vezi M. Frank (ed.), *F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt, 1977]

24 *Werke* I, 7, p. 83.

25 I, 7, 262: „Chiar dacă nu putem să ajungem niciodată la o înțelegere deplină a fiecărei particularități individuale a scriitorilor Noului Testament, performanța cea mai înaltă este posibilă, ...și anume înțelegerea tot mai deplină a vieții comune ce se exprimă în acestea. "

26 *Werke* III, 7, p. 355, 358, 364.

27 *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaft*, ed. Bratuschek, 2. Aufl. 1886, p. 10.

28 Dilthey a introdus pentru a desemna acest lucru în studiile sale referitoare la imaginația poetică termenul de „punct de impresie" (*Eindruckspunkt*) transferându-l în mod explicit dinspre artist asupra istoriografului (IV, p. 283). Semnificația acestui transfer din perspectiva istoriei ideilor va fi discutată mai târziu. La baza sa se află conceptul de *viață* (*Leben*) al lui Schleiermacher: „Acolo unde există viață funcțiile și părțile sunt ținute laolaltă". Expresia „decizie embrionară" se găsește în *Werke* I, 7, p. 168.

O asemenea descriere izolatoare a comprehensiunii sugerează că edificiul ideatic pe care vrem să-l înțelegem ca discurs sau ca text este înțeles nu în ceea ce privește conținutul său obiectiv, ci ca plăsmuire estetică, ca operă de artă sau „gândire artistică". Dacă vom reține acest lucru vom înțelege de ce aici accentul nu cade pe raportul față de lucru („existență", Schl.). Schleiermacher urmează principiile estetice fundamentale ale lui Kant atunci când afirmă că „gândirea artistică se distinge doar prin gradul mai mare sau mai mic al satisfacției" și „este, propriu-zis, doar actul momentan al subiectului"[29] Firește că premisa pornind de la care se formulează sarcina comprehensiunii este cea potrivit căreia această „gândire artistică" nu reprezintă doar un act de moment, ci se exprimă. Schleiermacher vede în „gândirea artistică" momente de viață excepționale care provoacă o satisfacție atât de mare, încât irump în exprimare, rămânând însă – oricât de mare ar fi satisfacția pe care o provoacă sub forma „prototipurilor operelor artistice" – o gândire individuală, combinații libere neconstrânse de existență. Tocmai acest lucru deosebește textele poetice de cele științifice[30] Schleiermacher se referă aici la faptul că discursul poetic nu se subordonează criteriului amintit mai sus al comunicării privitoare la lucru, căci ceea ce este spus în aceasta nu este detașabil de modul său de a fi comunicat. Războiul troian, bunăoară, *este* în creația homerică – cel care este interesat de realitatea istorică nu mai vede în textul homeric un discurs poetic. Nimeni nu va putea afirma că eposul lui Homer a dobândit o mai mare realitate artistică prin intermediul săpăturilor efectuate de arheologi. Ceea ce trebuie înțeles în cazul său nu este o gândire obiectivă comună, ci una individuală care este potrivit naturii ei combinație liberă, exprimare, manifestare liberă a unei ființe particulare.

Însă pentru Schleiermacher este caracteristic faptul că încearcă să caute peste tot acest element de producție liberă. El face o distincție similară și în interiorul dialogului – despre care am amintit ceva mai devreme – identificând pe lângă „dialogul propriu-zis", preocupat de voința comună de cunoaștere a unui sens și care constituie arhetipul dialecticii, „dialogul liber" pe care îl atribuie gândirii artistice. În cazul acesteia ideile „nu sunt luate aproape deloc în considerare" în ceea ce privește conținutul lor. Dialogul nu este altceva decât stimularea reciprocă a producției ideatice („și nu are nici o altă încheiere firească decât epuizarea treptată a procesului descris")[31], un fel de formare artistică în interacțiunea comunicării.

Dacă vorbirea nu constituie doar produsul interior al creației de idei, ci este și comunicare și dispune ca atare de o formă exterioară, atunci nu este pur și simplu o manifestare nemijlocită a gândului, ci presupune reflecția. Acest lucru este, firește, cu atât mai mult valabil în cazul consemnării scripturale, adică al tuturor textelor. Ele sunt întotdeauna deja reprezentări prin artă[32]. Acolo unde vorbirea este o artă, comprehensiunea este și ea una. Orice vorbire și orice text trimit, prin urmare, în principiu la o artă a comprehensiunii, către hermeneutică, și astfel se explică înlănțuirea strânsă dintre retorică (care constituie un subdomeniu al esteticii) și hermeneutică: orice act de comprehensiune este în concepția lui Schleiermacher o inversiune a unui act al vorbirii, reconstrucția unei construcții. Hermeneutica este în mod analog un fel de inversiune către retorică și poetică.

Faptul că astfel se realizează o împreunare a poeziei cu retorica (*Rede-Kunst*) are pentru noi ceva straniu[33] Căci trăsătura distinctă și rangul poeziei par să fie date tocmai de faptul

---

29 Schleiermacher, *Dialektik* (ed. Odebrecht), p. 569 sq.

30 *Dialektik*, p. 470.

31 *Dialektik*, p. 572.

32 *Ästhetik*, (ed. Odebrecht), p. 269.

33 *Ästhetik*, p. 384.

că în ea limbajul nu este vorbire, adică dispune de o unitate de sens și de formă independentă de orice înțelegere a vorbirii și a adresării sau persuadării. Conceptul de „gândire artistică" al lui Schleiermacher, sub care acesta reunește arta poetică și retorica, nu se referă, dimpotrivă, la produsul, ci la comportamentul subiectului. Astfel vorbirea este concepută la rândul ei în mod exclusiv ca artă, cu alte cuvinte ca expresie a unei productivități modelatoare, prin ignorarea oricărei raportări la o finalitate și la un lucru, iar granița dintre ceea ce este lipsit de artă și artistic devine fluidă – asemenea celei dintre comprehensiunea simplă (nemijlocită) și cea determinată de o operație ingenioasă. În măsura în care o astfel de producție are loc mecanic, conform unor reguli și legi și nu în mod inconștient-genial, compoziția va fi reconstituită mental de către interpret în mod conștient; dacă însă ea constituie o performanță creatoare în adevăratul sens al cuvântului, născută din geniu, atunci o asemenea reconstituire pe baza unor reguli devine imposibilă. Geniul este el însuși creator de modele și instituie reguli. El creează forme noi de exprimare lingvistică, de construcție literară, etc. Schleiermacher ține cont pe deplin de această diferențiere. Producției geniale îi corespunde de partea hermeneuticii necesitatea unei divinații, a intuirii nemijlocite, care presupune în fond un tip de congenialitate. Dacă însă granițele dintre producția simplă și cea subtilă, dintre cea mecanică și cea genială sunt fluide în măsura în care asistăm întotdeauna la exprimarea unei individualități, în care acționează mereu un element de genialitate neconstrânsă de reguli – ca în cazul copiilor care cresc pătrunzând într-o limbă –, atunci rezultă de aici că și fundamentul ultim al oricărei comprehensiuni trebuie să fie un act de congenialitate a cărui posibilitate se întemeiază pe o conexiune prealabilă a tuturor individualităților.

Acest lucru constituie într-adevăr premisa lui Schleiermacher, și anume că orice individualitate este o manifestare a vieții totale (*Alleben*) și de aceea „fiecare poartă în sine un minim din celălalt, iar divinația este stimulată, așadar, prin comparația cu sine însuși" El poate astfel să afirme că individualitatea autorului trebuie să fie percepută nemijlocit, „transformându-ne noi înșine în celălalt". Radicalizând astfel comprehensiunea în direcția problemei individualității, Schleiermacher concepe sarcina unei hermeneutici drept una universală. Căci ambele extreme, alteritatea și familiaritatea, sunt date împreună cu diferențierea relativă a fiecărei individualități. „Metoda" comprehensiunii va avea în vedere în egală măsură elementul comun – prin comparație – cât și particularul – prin intuire –, adică va fi atât comparativă cât și divinatorie. Ea rămâne însă în ambele privințe o „artă", deoarece nu poate fi transformată într-o operație mecanică de aplicare a unor reguli. Elementul divinatoriu rămâne indispensabil[34]

Pe baza acestei metafizici estetice a individualității, principiile hermeneutice utilizate de filologi și teologi suferă o schimbare radicală. Schleiermacher îl urmează pe Friedrich Ast și întreaga tradiție hermeneutic-retorică atunci când recunoaște drept trăsătură esențială a comprehensiunii faptul că sensul particularului rezultă întotdeauna doar din context, deci până la urmă din întreg. Acest principiu este valabil în mod firesc pentru înțelegerea gramaticală a oricărei propoziții până la înscrierea acesteia în înlănțuirea întregului unei opere literare, ba chiar până la nivelul totalității unei literaturi, respectiv a unui gen literar. *Însă Schleiermacher îl aplică asupra înțelegerii psihologice*, care trebuie să înțeleagă orice configurație de gânduri drept un moment de viață plasat în înlănțuirea totală a acestui om anume.

Cu toate acestea a fost dintotdeauna limpede că, din punct de vedere logic, avem de a face aici cu o circularitate în măsura în care întregul pornind de la care trebuie să fie înțeles

[34] Schleiermacher, *Werke* I, 7, p. 146 sq.

particularul nu este dat înaintea particularului – exceptând cazul în care întregul este dat sub forma unui canon dogmatic (asemenea celui prezent în exegeza biblică a catolicismului şi, aşa cum am văzut, într-o anumită măsură în cea reformatoare) sau sub forma unui concept preliminar analog acestuia referitor la spiritul unei epoci (aşa cum presupune Ast spiritul antichității sub forma unui presentiment).

Schleiermacher explică însă că asemenea directive dogmatice nu pot revendica o validitate preliminară şi constituie astfel doar limitări relative ale cercului. În principiu comprehensiunea este întotdeauna o mişcare într-un astfel de cerc, astfel încât revenirea repetată dinspre întreg asupra părților şi procesul invers sunt esențiale. La aceasta se adaugă faptul că acest cerc se extinde mereu, deoarece conceptul întregului este unul relativ, iar inserarea în contexte din ce în ce mai largi afectează întotdeauna şi înțelegerea particularului. Schleiermacher aplică asupra hermeneuticii metoda sa predilectă a unei descrieri dialectice polare şi ia astfel în considerare caracterul tranzitoriu şi infinitatea lăuntrică a comprehensiunii, dezvoltând-o din vechiul principiu al întregului şi al părților. Însă relativizarea speculativă, caracteristică pentru el, reprezintă mai curând o schemă ordonatoare descriptivă a procesului comprehensiv şi nu un scop urmărit sistematic. Acest lucru este indicat de faptul că el presupune existența unei înțelegeri totale în momentul în care se petrece transpunerea divinatorie: „până când în cele din urmă tot ce este particular îşi dobândeşte deplina lumină".

Am putea să ne întrebăm dacă astfel de formulări (pe care le întâlnim şi la Boeckh) pot fi luate în considerare în mod riguros, sau dacă nu sunt menite să descrie o totalitate relativă a comprehensiunii. Desigur că Schleiermacher considera individualitatea – asemenea lui Wilhelm von Humboldt, care era şi mai ferm în această privință – drept un mister ce nu poate fi dezlegat niciodată în întregime. Dar tocmai această teză trebuie înțeleasă doar relativ: bariera care mai blochează aici rațiunea şi înțelegerea nu este una în întregime de nedepăşit. Ea trebuie depăşită prin *simțire* (*Gefühl*), deci printr-o înțelegere nemijlocită simpatetică şi congenială. Căci hermeneutica este *artă* şi nu o operație mecanică. Ea aduce astfel la împlinire opera sa, comprehensiunea, asemenea unei opere de artă.

Limita acestei hermeneutici întemeiate pe conceptul individualității se vădeşte prin faptul că Schleiermacher nu consideră că sarcina filologiei şi a exegezei biblice, cea de a înțelege un text redactat într-o limbă străină şi care provine dintr-o epocă trecută, ar fi în principiu una mai problematică decât orice alt tip de comprehensiune. Desigur, Schleiermacher consideră la rândul său că o problemă specială apare odată cu necesitatea depăşirii unei distanțe temporale. El o numeşte „egalizare cu cititorul originar". Dar această „operație de a fi egal", realizarea lingvistică şi istorică a acestei egalități constituie pentru el doar o preparare ideală a actului propriu-zis al comprehensiunii, care pentru el nu înseamnă situarea pe aceeaşi treaptă cu cititorul originar, ci egalizarea cu autorul, prin care textul este descifrat ca o manifestare de viață specifică a autorului acestuia. Problema lui Schleiermacher este nu aceea a istoriei obscure, ci aceea a unui „tu" obscur.

Dar se impune întrebarea dacă o asemenea diferențiere între producerea egalității în raport cu lectorul originar şi comprehensiune poate fi făcută. În realitate, premisa ideală a egalizării cu cititorul nu poate fi realizată înaintea efortului comprehensiv propriu-zis, ci este înglobată în întregime în acesta. Chiar şi mesajul unui text contemporan, cu a cărui limbă nu suntem familiarizați îndeajuns sau al cărui conținut ni se pare străin, ni se dezvăluie abia în modul descris mai sus, cel al unei pendulări circulare între întreg şi particular. Acest lucru îl recunoaşte şi Schleiermacher. Această mişcare este mereu cea

prin care învățăm să înțelegem o altă opinie, o altă limbă sau un trecut necunoscut. Mişcarea circulară are loc „deoarece nici un lucru de interpretat nu poate fi înțeles dintr-o dată“[35] Căci chiar şi în interiorul propriei limbi cititorul este nevoit să-şi însuşească limbajul autorului, extrăgându-l din scrierile acestuia, şi cu atât mai mult specificul opiniei sale. Însă din aceste constatări care se regăsesc la Schleiermacher însuşi rezultă că egalizarea cu cititorul originar despre care vorbea acesta nu este o operație preliminară ce poate fi detaşată de efortul de comprehensiune propriu-zis, pe care Schleiermacher îl înțelege ca pe o egalizare cu autorul.

Dar să cercetăm mai îndeaproape ce înțelege Schleiermacher printr-o astfel de egalizare. Căci, fireşte, ea nu poate să însemne un proces de identificare pur şi simplu. Reproducerea rămâne în mod esențial diferită de producere. Schleiermacher ajunge astfel la fraza conform căreia trebuie *să înțelegem* un scriitor *mai bine decât s-a înțeles el însuşi pe sine* – o formulă mereu reluată de atunci, din a cărei suită de interpretări se conturează întreaga istorie a hermeneuticii moderne. Într-adevăr, această frază conține stipularea adevăratei probleme a hermeneuticii. Să examinăm, prin urmare, mai îndeaproape sensul acestei formule.

Este limpede ce semnifică ea la Schleiermacher. El vede actul înțelegerii ca o efectuare reproductivă a unei produceri. Aceasta este menită să conştientizeze ceea ce ar putea să rămână inconştient pentru autor. În mod evident, Schleiermacher transferă prin această formulă estetica geniului asupra hermeneuticii sale universale. Modalitatea de creație a artistului genial reprezintă cazul exemplar de la care se revendică teoria producției inconştiente şi a conştienței necesare în cadrul reproducerii[36]

Într-adevăr, înțeleasă astfel, formula poate funcționa ca un principiu general al filologiei, dacă aceasta este înțeleasă ca înțelegere a vorbirii subtile. Mai buna înțelegere care îl distinge pe interpret de autor nu se referă la înțelegerea lucrurilor despre care se vorbeşte în text, ci doar la comprehensiunea textului, adică a ceea ce autorul a vizat şi a exprimat în textul său. Această comprehensiune poate fi numită „mai bună“ în măsura în care înțelegerea explicită – şi astfel detaşatoare – a unei opinii include un plus de cunoaştere față de realizarea conținutului acesteia. Fraza amintită enunța astfel un lucru de la sine înțeles. Cel care învață să înțeleagă din punct de vedere lingvistic un text redactat într-o limbă străină va ridica în conştiința explicită regulile gramaticale şi forma de compoziție a acestui text pe care autorul le-a respectat, fără a-şi da seama de ele deoarece el trăia în această limbă şi instrumentarul ei. Acelaşi lucru este valabil în principiu pentru orice producție genială şi receptarea ei de către alții. Trebuie să ne reamintim acest lucru în special în ceea ce priveşte interpretarea poeziei. Şi aici trebuie în mod necesar să-l înțelegem mai bine pe poet decât o făcea el însuşi, căci el nici măcar nu „se înțelegea pe sine“ în momentul în care se închega în el configurația textului său.

De aici rezultă – iar hermeneutica n-ar trebui să uite niciodată acest lucru – că artistul care creează o operă nu este cel chemat să o interpreteze. În calitate de interpret el nu are nici un fel de autoritate în fața celui care îl receptează pur şi simplu. El este, în măsura în care reflectează el însuşi, propriul său cititor. Opinia pe care o are în calitate de subiect ce reflectează asupra textului nu este hotărâtoare. Criteriul interpretării este doar ceea ce

---

35 *Werke* I, 7, p. 33.

36 H. Patsch a lămurit între timp mai precis începuturile hermeneuticii romantice: *Friedrich Schlegels „Philosophie der Philologie“ und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik* (Ztschr. f. Theologie und Kirche 1966, pp. 434-472).

constituie conținutul de sens al creației lui, ceea ce ea „spune“[37]. Astfel teoria producției geniale realizează o performanță teoretică importantă, anulând diferența dintre interpret și creator. Ea legitimează egalizarea celor două mărimi, însă, deși ceea ce trebuie înțeles nu este interpretarea de sine reflexivă, ceea ce trebuie înțeles rămâne totuși opinia (*Meinung*) inconștientă a creatorului. Iată ce anume afirmă Schleiermacher prin formularea sa paradoxală.

Au fost mulți cei care, urmându-l pe Schleiermacher, au reluat în același sens formula acestuia – de exemplu August Boeckh, Steinthal și Dilthey: „Filologul înțelege oratorul sau poetul mai bine decât s-a înțeles acesta pe sine însuși și mai bine decât l-au înțeles contemporanii. Căci el ne face conștienți în mod limpede de ceea ce se afla în acesta doar inconștient și în mod real“[38] Prin „cunoașterea legităţii psihologice“, filologul este capabil, după Steinthal, să adâncească înțelegerea ce cunoaște într-una pătrunzătoare, ajungând la temeiul cauzalității, al genezei operei retorice, al mecanicii spiritului scriitoricesc.

Reluarea principiului lui Schleiermacher de către Steinthal demonstrează influența cercetării legilor psihologice pe care științele naturii o preiau drept model. Dilthey se mișcă mai liber conservând într-o măsură mai mare legătura cu estetica geniului. El aplică această formulă în special asupra interpretării poeților. Înțelegerea „ideii“ unei poezii pornind de la „forma ei interioară“ poate fi numită o „înțelegere mai bună“. Dilthey vede chiar aici „triumful suprem al hermeneuticii“[39] Conținutul filozofic al marii poezii este descifrat aici prin definirea acesteia drept creație liberă. Creația liberă este limitată de factori externi sau de natură materială și poate fi înțeleasă prin urmare doar ca „formă interioară“.

Se pune însă întrebarea dacă acest caz ideal al „creației libere“ poate deveni în mod legitim unul hotărâtor pentru problema hermeneuticii și dacă problema înțelegerii operelor de artă nu este singura care poate fi gândită satisfăcător din perspectiva acestui criteriu. O altă întrebare pe care trebuie să o punem este aceea dacă principiul potrivit căruia este nevoie să înțelegem un autor mai bine decât a făcut-o el însuși își mai păstrează sensul originar potrivit premisei unei estetici a geniului, sau dacă nu a fost cumva transformat în ceva cu totul nou.

Într-adevăr, formula lui Schleiermacher are antecedentele ei. Bollnow, care a cercetat acest subiect[40], indică două locuri în care aceasta poate fi regăsită: la Fichte[41] și la Kant[42] Nu s-a reușit identificarea unor izvoare și mai vechi[43]. Bollnow presupune din acest motiv că este vorba despre o tradiție orală, un fel de regulă de breaslă filologică transmisă mai departe și care a fost preluată de Schleiermacher.

---

[37] Moda modernă a canonizării propriei interpretări a unui scriitor este consecința unui psihologism eronat. Pe de altă parte însă, „teoria“, cum ar fi cea a muzicii, a poeticii sau retorica, pot forma un canon legitim al interpretării. [Vezi lucrarea mea, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik* în *Ges. Werke*, Bd. 2 , p. 3 sq.]

[38] Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Berlin, 1881.

[39] V, p. 335.

[40] O. F. Bollnow, *Das Verstehen.*

[41] *Werke*, VI, p. 337.

[42] *Kr. d. r. V.*, B 370.

[43] [M. Redecker anexează introducerii la noua ediție a cărții lui Dilthey, *Schleiermachers Leben* II 1, p. LIV, mărturia contemporană a lui Herder (*Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 5. Teil 1781) și atrage atenția asupra formulării lui Luther (*Clemen* V, p. 416) pe care am citat-o în nota 46: Vide quam apte serviat Aristoteles in Philosophia sua Theologiae, si non ut ipse voluit, sed melius intelligitur et applicatur.]

Acest lucru mi se pare extrem de improbabil din mai multe motive. Această formulă metodică rafinată, de care se abuzează şi azi adesea ca de un mandat ce dă mână liberă interpretărilor arbitrare şi care este în aceeaşi măsură aprig contestată, plasează comunitatea filologică într-o lumină defavorabilă. Aceştia îşi revendică statutul de „umanişti" mai curând de la recunoaşterea exemplarității absolute a textelor clasice. Umanistul adevărat nu-şi tratează astfel autorul, încercând să-i înțeleagă opera mai bine decât a făcut-o acesta. Să nu uităm că țelul suprem al unui umanist nu a fost „înțelegerea" modelelor sale, ci imitarea sau chiar depăşirea performanței acestora. Filologul este prin urmare legat de la început de modelele sale nu doar în calitate de comentator, ci şi ca imitator – dacă nu chiar rival. Asemenea relației dogmatice cu textul biblic, raportul umanist față de clasici a fost nevoit să cedeze locul unui raport distant pentru ca îndeletnicirea interpretului să ajungă la acea formă radicală a conştiinței de sine pe care o exprimă formula aflată în discuție.

Este de aceea plauzibil de la bun început faptul că o răsturnare care reclama atât de principial superioritatea interpretului față de obiectul său putea fi revendicată abia de către Schleiermacher, care a conferit hermeneuticii independența unei metode desprinse de orice conținut. Acestui fapt îi corespunde, la o privire mai atentă, apariția formulei la Fichte şi Kant. Căci contextul în care se regăseşte la ei această aşa-zisă regulă de breaslă indică faptul că Fichte şi Kant se refereau la un lucru cu totul diferit. Aici nu mai este vorba despre un principiu filologic, ci despre pretenția filozofiei de a depăşi contradicțiile ce se regăsesc într-o teză printr-o mai mare claritate conceptuală. Este vorba deci despre un principiu ce exprimă în spiritul raționalismului cerința de a accede la acele judecăți ce corespund adevăratei intenții a autorului, numai cu ajutorul gândirii, prin dezvoltarea consecințelor ce rezidă în conceptele unui autor. Este vorba despre judecăți pe care ar fi trebuit să le împărtăşească el însuşi dacă ar fi reflectat clar şi suficient de limpede. Chiar şi teza imposibilă din punct de vedere hermeneutic formulată precipitat de Fichte în polemica îndreptată împotriva exegezei kantiene dominante – „una este inventatorul acestui sistem, altceva comentatorii şi urmaşii săi"[44] –, precum şi pretenția sa de a-l „explica pe Kant în *spiritul* său"[45] sunt alimentate în întregime de pretenția unei critici obiective. Formula contestată nu formulează, prin urmare, nimic altceva decât pretenția unei critici filozofice obiective. Cel capabil să chibzuiască mai bine asupra problemei despre care vorbeşte un autor, acela va fi în stare să vadă ceea ce afirmă autorul în lumina unui adevăr rămas ascuns pentru acesta. În acest sens principiul conform căruia un autor ar trebui înțeles mai bine decât s-a înțeles acesta pe sine este străvechi – la fel de vechi ca şi critica ştiințifică în general[46]. El se consacră, totuşi, ca formulă a criticii filozofice obiective în spirit raționalist. Ca atare el are, evident, un sens cu totul diferit de cel al regulii filologice la Schleiermacher. Este foarte probabil ca tocmai Schleiermacher să fi fost cel care a reinterpretat acest principiu al criticii filozofice transformându-l într-un principiu al

---

[44] *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, p. 485.

[45] Idem, p. 479, notă.

[46] Îi datorez lui H. Bornkamm un exemplu referitor la modul în care această pretinsă formulă a meşteşugului filologic survine de la sine oriunde este formulată o critică polemică. Iată ce spune Luther după ce a aplicat conceptul aristotelic al mişcării asupra trinității (*Predigt vom 25. 12. 1514*, Weimarer Ausgabe I, p. 28): „Vide quam apte serviat Aristoteles in philosophia sua theologiae, si non ut ipse voluit, sed melius intelligitur et applicatur. Nam res vere est elocutus et credo quod aliunde furatus sit, quae tanta pompa profert et iactat." Îmi este greu să-mi imaginez că meşteşugul filologic este dispus să se recunoască în această întrebuințare a „regulii" sale.

tehnicii de interpretare filologice[47]. Cu aceasta poziția pe care se situează Schleiermacher şi romantismul se delimitează cu precizie. Creând o hermeneutică universală, aceştia exilează critica călăuzită de o competență din domeniul interpretării ştiinţifice.

Formula lui Schleiermacher, aşa cum o înțelege acesta, nu mai vizează lucrul despre care se vorbeşte, ci vede enunțul pe care îl reprezintă un text ca o producție liberă, ignorând conținutul cognitiv al acestuia. Acest lucru se acordă cu faptul că el orientează hermeneutica – care urmăreşte în opinia sa înțelegerea a tot ce ține de limbaj – în funcție de exemplul standard al limbajului însuşi. Vorbirea individuală constituie, într-adevăr, un travaliu modelator liber, deşi posibilitățile acestuia sunt limitate de structurarea stabilă a limbajului. Limba este un domeniu de exprimare, iar preeminența ei în cadrul hermeneuticii înseamnă pentru Schleiermacher faptul că, în calitate de interpretet, el observă textele în mod independent de pretenția de adevăr a acestora ca fenomene de exprimare pure.

Chiar şi istoria constituie pentru el doar un astfel de spectacol al creativității libere, al unei productivități divine, iar conduita istorică este înțeleasă ca o contemplare şi savurare a acestei reprezentații extraordinare. Această savurare reflexivă romantică a istoriei este

[47] Acest lucru este sprijinit şi de modul în care Schleiermacher introduce această formulă: „dacă formula conține vreun adevăr...: atunci ea se va referi de bună seamă doar la acesta". El evită paradoxul şi în conferințele academice (*Werke* III, 3, p. 362), scriind următoarele: „aşa cum acesta ar putea să dea socoteală despre sine însuşi". Dar iată ce cuprinde în acelaşi timp manuscrisul prelegerilor universitare (1828): „a înțelege vorbirea mai întâi la fel de bine, iar apoi mai bine decât autorul ei" (*Abh. D. Heidelberger Akademie*, 1959, 2. Abhandlung, p. 87). Aforismele recent publicate ale lui Friedrich Schlegel din „Philologische Lehrjahre" oferă o bine venită confirmare a ipotezei de mai sus. Schlegel îşi notează următoarele chiar în perioada primelor contacte cu Schleiermacher: „pentru a înțelege pe cineva e necesar în primul rând să fii mai inteligent decât acesta, apoi la fel de inteligent, iar la urmă la fel de prost. Nu este suficient să înțelegem mai bine decât a făcut-o autorul sensul propriu-zis al unei opere confuze. Confuzia trebuie să poată fi cunoscută, caracterizată şi construită până în principiile sale" (*Schriften und Fragmente*, ed. Behler, p. 158).

Acestă însemnare demonstrează pe de o parte faptul că mai buna înțelegere este concepută aici într-un sens orientat obiectiv: „mai bine" nu înseamnă „confuz". Însă deîndată ce caracterul confuz este ridicat el însuşi la rangul de obiect al înțelegerii şi „construcției", se produce acea cotitură ce duce la noul principiu hermeneutic al lui Schleiermacher. Avem aici în fața ochilor tocmai punctul de turnură dintre semnificația universală iluministă şi noua semnificație romantică a frazei. [Heinrich Nüsse (*Die Sprachtheorie F. Schlegels*, p. 92 sq.) argumentează credibil ideea că inițiativa lui Schlegel este cea a unui filolog fidel din punct de vedere istoric: el trebuie să-l „caracterizeze" („pe jumătate", Athäneumfragment, 401) pe autor potrivit sensului său. Abia Schleiermacher este cel care consideră că nu aceasta, ci „o înțelegere superioară" redefinită în sens romantic constituie adevărata performanță]. O poziție mediană asemănătoare este cea a lui Schelling în *System des transzendentale Idealismus* (Werke III, p. 623), unde se spune: „când cineva spune şi afirmă lucruri pe care, fie datorită epocii în care a trăit, fie potrivit altor afirmații pe care le-a făcut, i-a fost imposibil să le examineze în întregime, prin urmare acolo unde a enunțat, în mod aparent conştient, ceea ce putea afirma totuşi doar în mod inconştient..." Vezi şi p. 143 unde apare distincția efectuată de Chladenius între „a înțelege un autor" şi „a înțelege un text". O altă mărturie a sensului originar iluminist al formulei poate fi oferită de faptul că o abordare similară a acestei formule poate fi găsită, mai recent [dar şi la A. Schopenhauer II, p. 299 (Deussen)], la un gânditor deloc romantic care leagă cu siguranță formula de criteriul criticii obiective: *Husserliana*, Bd. 6, p. 74.

descrisă admirabil într-o notă de jurnal a lui Schleiermacher pe care o găsim la Dilthey[48]: „Sensul istoric autentic se ridică deasupra istoriei. Toate fenomenele există doar asemenea miracolelor sacre, pentru a călăuzi observaţia către spiritul care le-a dat naştere în jocul său.“

Citind o asemenea mărturie putem evalua cât de mare a trebuit să fie pasul care urma să ducă de la hermeneutica lui Schleiermacher la o înţelegere universală a ştiinţelor spiritului. Oricât ar fi fost de universală hermeneutica elaborată de Schleiermacher, acest caracter universal se lovea de o barieră resimţită acut. Hermeneutica sa viza în realitate texte a căror autoritate era neîndoielnică. Desigur, desprinderea comprehensiunii şi a interpretării – a Bibliei, dar şi a literaturii antichităţii clasice – de orice interes dogmatic reprezintă un pas important în dezvoltarea conştiinţei istorice. Nici adevărul sacru al Scripturii şi nici caracterul exemplar al clasicilor nu trebuiau să influenţeze un procedeu capabil să surprindă expresia de viaţă a fiecărui text, lăsând în afara discuţiei adevărul celor spuse.

Cu toate acestea, interesul ce motiva această abstracţiune metodică a lui Schleiermacher nu era cel al istoricului, ci cel al teologului. El dorea să ne înveţe cum trebuie să înţelegem vorbirea şi tradiţia scrisă, deoarece din perspectiva învăţăturii religioase rămâne esenţial un singur lucru, tradiţia biblică. De aceea, teoria sa hermeneutică era încă foarte îndepărtată de stadiul unei ştiinţe a istoriei care ar fi putut să servească ştiinţelor spiritului drept organon metodologic. Scopul ei era aprehendarea determinată a textelor şi acestuia trebuia să-i slujească şi universalitatea înlănţuirilor istorice. Aceasta este limita lui Schleiermacher, una cu care *Weltanschauung*-ul istoric nu putea să se mulţumească.

b) Aderarea şcolii istorice la hermeneutica romantică

α) *Impasul provocat de idealul istoriei universale*

Va trebui să ne întrebăm asupra modului în care istoricii au reuşit să clarifice propriul lor travaliu pornind de la teoria lor hermeneutică. Tema lor nu este textul individual, ci *istoria universală*. Istoricul se defineşte prin faptul că urmăreşte să înţeleagă totalitatea înlănţuirii istoriei umanităţii. Orice text luat în parte nu are pentru el o valoare proprie, ci îi serveşte doar ca izvor documentar, adică doar ca material mediator pentru cunoaşterea înlănţuirii istorice, asemenea tuturor relicvelor mute ale trecutului. Astfel şcoala istorică nu se mai putea sprijini în continuare pe hermeneutica lui Schleiermacher[49]

Însă concepţia istorică asupra lumii ce urmăreşte marele obiectiv al înţelegerii istoriei universale s-a sprijinit pe teoria romantică a individualităţii şi pe hermeneutica adecvată acesteia. Acest lucru poate fi formulat şi în termeni negativi: întâietatea raportului istoric cu viaţa pe care îl reprezintă tradiţia pentru prezent n-a fost încă asimilată nici de această dată de către reflecţia metodică. Sarcina principală o constituia medierea trecutului în favoarea prezentului prin explorarea tradiţiei transmise. Schema fundamentală potrivit căreia şcoala istorică gândeşte metodica istoriei universale nu este, de aceea, alta decât cea valabilă în cazul oricărui text. Este vorba despre schema întregului şi a părţii. Comprehensiunea unui text ca produs literar în funcţie de intenţia şi compoziţia acestuia nu este totuna cu valorificarea acestuia ca document în vederea cunoaşterii unei înlănţuiri istorice mai vaste despre care acesta oferă informaţii ce urmează să fie examinate critic. Cu toate acestea, interesul filologic şi cel istoric se subordonează reciproc. Interpretarea istorică

---

48 *Das Leben Schleiermachers*, 1. Aufl. Anhang, p. 117.

49 [Referitor la problema continuităţii istorice vezi lucrarea mea cu acelaşi titlu în *Kl. Schr.* I, pp. 149-160, acolo la p. 158 sq.; *Ges. Werke* Bd. 2, p. 133 sq. H].

este capabilă să slujească drept vehicul al înțelegerii unui anumit text, deşi ea vede în el, pornind de la un interes diferit, un simplu izvor ce se integrează întregului tradiției istorice.

Nu vom găsi formulat acest lucru în mod limpede ca reflecție metodică nici la *Ranke* şi nici la riguroșul metodolog *Droysen*, ci abia la *Dilthey*, care apelează în mod conştient la hermeneutica romantică pe care o extinde transformând-o într-o metodică, ba chiar într-o epistemologie a ştiinţelor spiritului. Analiza logică a conceptului de înlănţuire în istorie efectuată de Dilthey reprezintă aplicarea principiului hermeneutic potrivit căruia particularul poate fi înţeles doar pornind de la întregul textului, iar întregul doar din particular, asupra universului istoric. Nu doar izvoarele ne întâmpină în chip de texte, realitatea istorică însăşi e un text ce pretinde o înţelegere. Prin acest *transfer al hermeneuticii asupra istoriei* Dilthey rămâne însă doar interpretul şcolii istorice. El formulează ceea ce Ranke şi Droysen gândesc, în fond, la rândul lor.

Hermeneutica romantică şi fundalul ei, metafizica panteistă a individualităţii, devine astfel determinantă pentru reflecţia teoretică a cercetării istorice a secolului al XVIII-lea. Acest lucru s-a dovedit a fi fatal pentru destinul ştiinţelor spiritului şi concepţia asupra lumii a şcolii istorice. Vom mai vedea că filozofia lui Hegel a istoriei universale împotriva căreia se revoltase şcoala istorică dovedeşte o înţelegere mult mai profundă a importanţei istoriei pentru fiinţa spiritului şi pentru cunoaşterea adevărului decât marii istorici care refuzau să admită dependenţa ei faţă de aceasta. Conceptul de individualitate al lui Schleiermacher, care se armoniza atât de bine cu obiectivele teologiei, esteticii şi filologiei, constituia o instanţă critică în faţa construcţiei apriorice a filozofiei istoriei şi oferea în acelaşi timp ştiinţelor istorice un reper metodic care le dirija – asemenea ştiinţelor naturii – către cercetare, cu alte cuvinte către singurul temei al unei experienţe progresive. Împotrivirea faţă de filozofia istoriei universale le-a împins astfel în siajul filologiei. Acestea puneau mare preţ pe faptul că nu gândesc înlănţuirea istoriei universale din punct de vedere teleologic, nici în maniera iluminismului pre- sau postromantic din perspectiva unui stadiu final care ar constitui sfârşitul istoriei, o judecată de apoi a istoriei. Pentru ele nu există nici un sfârşit şi nici o exterioritate în raport cu istoria. Înţelegerea întregii desfăşurări a istoriei universale poate fi obţinută, prin urmare, doar din tradiţia istorică însăşi. Însă tocmai acest lucru constituie pretenţia hermeneuticii filologice care afirmă că sensul unui text poate fi înţeles chiar din acesta. *Fundamentul cercetării istorice este, aşadar, hermeneutica.*

Fără îndoială, idealul istoriei universale trebuie să dobândească un caracter problematic special pentru concepţia istorică asupra lumii, în măsura în care cartea istoriei reprezintă pentru orice prezent un fragment al cărui capăt se pierde în întuneric. Înlănţuirii universale a istoriei îi lipseşte încheierea de care dispune un text cu care au de a face filologii şi care pare să transforme în ochii istoricului o biografie, dar şi istoria unei naţiuni ieşite de pe scena istoriei, ba chiar şi istoria unei epoci încheiate pe care am lăsat-o în urmă, într-o totalitate de sens închisă, într-un text inteligibil în sine.

Vom vedea că Dilthey pornea tot de la astfel de unităţi relative, clădind prin urmare în continuare pe fundamentul unei hermeneutici romantice. Acel ceva ce trebuie înţeles în ambele cazuri este o totalitate de sens plasat atât într-un caz cât şi în altul în aceeaşi detaşare faţă de cel ce înţelege. Avem de a face întotdeauna cu o individualitate străină ce trebuie judecată potrivit propriilor ei categorii, criterii axiologice etc. şi care poate fi cu toate acestea înţeleasă, deoarece „eu" şi „tu" constituie „momente" ale aceleiaşi vieţi.

Fundamentul hermeneutic se dovedeşte rezistent până aici. Însă nici această detaşare a obiectului de interpretul său, nici caracterul închis al unei totalităţi de sens nu poate susţine sarcina *veritabilă* a istoricului: istoria universală. Căci istoria nu numai că nu se află

la sfârşit; noi înşine ne aflăm în ea, în calitate de subiecți ai comprehensiunii, asemenea unei verigi condiționate şi finite a unei înlănțuiri neîncheiate. Ar fi uşor să punem la îndoială pornind de la această situație îngrijorătoare a problemei istoriei universale faptul că hermeneutica ar putea constitui, în fond, fundamentul cercetării istorice. Istoria universală nu este, totuşi, o simplă problemă marginală, reziduală, a cunoaşterii istorice, ci punctul ei nodal propriu-zis. „Şcoala istorică" era la rândul ei conştientă de faptul că nu poate exista cu adevărat nici o altă istorie în afara celei universale, deoarece particularul se determină în semnificația sa individuală doar din perspectiva întregului. Ce-i rămâne atunci de făcut cercetătorului empiric, căruia întregul nu-i poate fi dat niciodată fără a-şi pierde legitimitatea în fața filozofului şi a arbitrariului aprioric al acestuia?

Să examinăm pentru început modul în care „şcoala istorică" încearcă să rezolve problema istoriei universale. Pentru aceasta va trebui să facem un pas înapoi pentru a obține o perspectivă mai amplă, urmărind însă doar problema istoriei universale în cadrul contextului teoretic reprezentat de şcoala istorică şi concentrându-ne, prin urmare, doar asupra lui Ranke şi Droysen.

Să ne amintim felul în care s-a delimitat şcoala istorică de Hegel. Refuzul construcției apriorice a istoriei universale reprezintă într-un anumit sens actul ei de naştere. Noua pretenție pe care aceasta o formulează este aceea că nu filozofia speculativă, ci doar cercetarea istorică poate să conducă la o perspectivă istorică universală.

Premisele decisive ale acestei cotituri au fost create de critica lui *Herder* îndreptată împotriva schemei iluministe a unei filozofii a istoriei. Arma principală a atacului său la adresa trufiei iluministe a rațiunii era caracterul exemplar al antichității clasice, proclamat mai ales de către Winckelmann. *Die Geschichte der Kunst des Altertums* (*Istoria artei antichității*) era neîndoielnic mai mult decât o prezentare istorică; aceasta formulează o critică a prezentului şi un program. Însă datorită ambiguității proprii oricărei critici a prezentului, proclamarea exemplarității artei greceşti ce trebuia să edifice un nou ideal pentru propriul prezent înseamnă, cu toate acestea, un pas autentic în direcția cunoaşterii istorice. Trecutul înfățişat drept model prezentului se dovedeşte a fi unul irepetabil şi unic prin faptul că sunt investigate şi descoperite cauzele faptului de a fi astfel (*So-sein*) al acestui trecut.

Herder nu a fost nevoit să treacă decât cu puțin dincolo de fundamentul aşezat de Winckelmann şi să descopere dialectica exemplarității şi caracterului irepetabil al oricărui trecut, pentru a opune perspectivei istorice teleologice a iluminismului o viziune istorică universală asupra lumii. A gândi istoric înseamnă acum a conceda fiecărei epoci un drept de existență propriu, ba chiar recunoaşterea perfecțiunii acesteia. Acest pas a fost făcut de către Herder. Concepția istorică asupra lumii era fireşte incapabilă să acceadă la o dezvoltare deplină atâta timp cât prejudecățile clasiciste acordau antichității clasice un statut excepțional cu valoare exemplară. O teleologie în stilul credinței iluministe în rațiune nu este numai singura care admite un criteriu trans-istoric, ci şi una răsturnată ce rezervă atributul perfecțiunii unui trecut sau unui moment inaugural al istoriei.

Există multe forme de a gândi istoria dinspre un criteriu situat dincolo de aceasta. Clasicismul lui Wilhelm von Humboldt priveşte istoria ca pe o pierdere şi o degradare a perfecțiunii vieții greceşti. Teologia istorică gnostică a epocii goetheene, a cărei influență asupra tânărului Ranke a fost discutată recent[50], concepe viitorul drept restaurarea unei perfecțiuni pierdute a vremurilor străvechi. Hegel a conciliat exemplaritatea estetică a antichității clasice cu conştiința de sine a prezentului caracterizând religia greacă a artei

---

[50] C. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit* (1954). Vezi recenzia mea în *Philos. Rundschau* 4, p. 123 sq.

drept o ipostază depăşită a spiritului, proclamând desăvârşirea istoriei în prezent în conştiinţa de sine universală a libertăţii. Toate acestea reprezintă forme de gândire a istoriei ce presupun un criteriu situat în afara acesteia.

Pe de altă parte, tăgăduirea unui astfel de criteriu aprioric, anistoric ce stă la începuturile cercetării istorice a secolului al XIX-lea nu este într-atât de ferită de presupoziţii metafizice pe cât se consideră şi afirmă aceasta atunci când se defineşte drept cercetare ştiinţifică. Acest lucru poate fi demonstrat cu ajutorul unei analize a conceptelor directoare ale perspective istorice universale. Aceste concepte urmăresc în mod declarat să corecteze caracterul anticipativ al unei construcţii apriorice a istoriei. Cu toate acestea, intrând în polemică cu conceptul idealist de spirit, ele rămân raportate la acesta. Acest lucru devine cel mai limpede prin radiografierea reflexivă a acestei perspective universale pe care o efectuează Dilthey.

Punctul de plecare al acesteia este determinat fără îndoială de opoziţia faţă de „filozofia istoriei". Ipoteza comună tuturor reprezentanţilor acestei perspective istorice asupra lumii, atât a lui Ranke, cât şi a lui Droysen şi Dilthey, constă în faptul că ideea, esenţa, libertatea nu-şi găsesc o expresie deplină şi adecvată în realitatea istorică. Acest lucru nu trebuie înţeles doar în sensul unui simplu deficit sau al unui decalaj. Ei descoperă aici mai curând un principiu constitutiv al istoriei înseşi potrivit căruia ideea cunoaşte în istorie întotdeauna doar o reprezentaţie (*Repräsentation*) imperfectă. Doar fiindcă lucrurile stau astfel este nevoie – în locul filozofiei – de cercetarea istorică pentru a-l educa pe om în legătură cu sine însuşi şi amplasamentul său în lume. Ideea unei istorii care ar fi o reprezentaţie pură a ideii înseamnă renunţarea la ea ca fiind cale proprie către adevăr.

Realitatea istorică este însă, de cealaltă parte, nu doar un mediu tulbure, material antispiritual, necesitate rigidă de care se frânge spiritul sufocat de lanţurile acesteia. O astfel de evaluare gnostic-neoplatonică a survenirii ca izvorâre în lumea exterioară a fenomenelor nu apreciază în mod just valoarea metafizică de fiinţă (*Seinswert*) a istoriei şi odată cu aceasta nici rangul de cunoaştere (*Erkenntnisrang*) al ştiinţei istorice. Tocmai desfăşurarea plenară a fiinţei umane în timp este cea care dispune de o productivitate proprie. Varietatea şi diversitatea omenescului este ceea ce se aduce pe sine către o realitate din ce în ce mai mare în mijlocul succesiunii infinite a destinelor omeneşti. Astfel ar putea fi formulată ipoteza fondatoare a şcolii istorice. Conexiunea acesteia cu clasicismul epocii goetheene nu poate fi trecută cu vederea.

Elementul central este aici, în fond, un ideal umanist. Wilhelm von Humboldt vedea împlinirea specifică a grecităţii în bogăţia unor mari forme individuale pe care aceasta le prezintă. Ei bine, marii istorici nu puteau accepta, cu siguranţă, o astfel de îngustare asupra unui astfel de ideal clasicist. Aceştia au preferat mai curând să-l urmeze pe Herder. Dar ce altceva face viziunea istorică asupra lumii ce apelează la Herder, cea care nu mai recunoaşte privilegiul unei epoci clasice, decât să privească întregul istoriei lumii din perspectiva aceluiaşi criteriu pe care Wilhelm von Humboldt îl utilizase pentru a fundamenta întâietatea antichităţii clasice? Bogăţia de manifestări individuale nu este trăsătura distinctă a vieţii greceşti, ea este marca distinctă a existenţei istorice în general şi acesta este lucrul care constituie valoarea şi sensul istoriei. Întrebarea neliniştită privind sensul acestui spectacol al victoriilor glorioase şi al dezastrelor îngrozitoare ce cutremură sufletul omului este cea la care se caută astfel un răspuns.

Superioritatea acestui răspuns este dată de faptul că idealul său umanist nu este însoţit de un conţinut determinat, căci la temelia acestuia se află ideea formală a unei diversităţi maxime. Un asemenea ideal este cu adevărat universal pentru că nu mai poate fi zguduit

de nici o experiență a istoriei, de fragilitatea, oricât ar fi ea de mare, a lucrurilor omenești. Istoria are un sens în sine însăși. Ceea ce pare să contrazică acest sens – natura trecătoare a pământescului – constituie în realitate temeiul său. Căci secretul productivității inepuizabile a vieții istorice rezidă în chiar trecerea însăși.

Întrebarea care se pune acum este: cum poate fi gândită unitatea istoriei universale și cum poate fi justificată cunoașterea acesteia potrivit acestui criteriu și acestui ideal formal al istoriei. Să-l urmărim pentru început pe Ranke: „Orice acțiune istorică cu o însemnătate într-adevăr universală ce nu constă niciodată în mod unilateral într-o simplă distrugere, capabilă mai curând să dezvolte în clipa trecătoare a prezentului ceva viitor, cuprinde un sentiment deplin și nemijlocit al valorii ei indestructibile“[51]

Nici poziția privilegiată a antichității clasice, nici cea a prezentului sau a unui viitor către care se îndreaptă, nici declinul și nici progresul – aceste scheme fundamentale tradiționale ale istoriei universale – nu pot fi asociate unei gândiri istorice veritabile. Invers, faimoasa nemijlocire a tuturor epocilor față de Dumnezeu se adecvează foarte bine ideii înlănțuirii istorice universale. Căci înlănțuirea – Herder o numea „ordine a consecințelor“ (*Folgeordnung*) – este manifestarea realității istorice înseși. Ceea ce este real istoric iese la lumină „potrivit unor principii consecutive riguroase: ceea ce a urmat așază efectul și caracterul a ceea ce tocmai s-a petrecut într-o lumină puternică, generală“[52] Faptul că ceea ce supraviețuiește succesiunii destinelor omenești constituie o înlănțuire neîntreruptă a vieții este, prin urmare, prima afirmație legată de structura formală a istoriei, cea de a fi o devenire în trecere (*Werden im Vergehen*).

Cu toate acestea, abia pornind de aici vom înțelege ce reprezintă pentru Ranke o „acțiune istorică cu o însemnătate într-adevăr universală“ și, odată cu aceasta, care este lucrul pe care se sprijină propriu-zis înlănțuirea istoriei universale. Ea nu are un telos stabil și identificabil în afara acesteia. În istorie nu domnește o necesitate recognoscibilă aprioric. Însă structura înlănțuirii istorice este cu toate acestea una teleologică. Unitatea de măsură este aici succesul. Căci am văzut că ceea ce urmează decide asupra semnificației a ceea ce s-a petrecut. Ranke a conceput acest lucru ca o simplă condiție a cunoașterii istorice. În realitate însă, pe acest punct apasă greutatea propriu-zisă care îi revine însuși sensului istoriei. Faptul că ceva este încununat de succes sau nu determină nu doar sensul acestei activități particulare, permițându-i să aibă un efect durabil, sau făcând-o să se consume fără a lăsa vreo urmă, ci acest succes sau eșec face ca o întreagă înlănțuire de fapte și evenimente să devină semnificative sau lipsite de sens. Structura ontologică a istoriei este, prin urmare, teleologică, chiar și lipsită de un telos[53] Conceptul acțiunii cu o însemnătate istorică într-adevăr reală pe care îl utilizează Ranke se definește tocmai prin acest lucru. Ea este una de acest fel dacă face istorie, cu alte cuvinte, dacă are un efect ce îi conferă o semnificație istorică durabilă. Așadar, elementele înlănțuirii istorice se definesc într-adevăr în sensul unei teleologii inconștiente care le reunește și exclude din această înlănțuire tot ce este irelevant.

β) *Concepția istorică asupra lumii a lui Ranke*

O astfel de teleologie nu este demonstrabilă pornind de la accepțiunea filozofică a conceptului. Ea nu transformă istoria universală într-un sistem aprioric în care protagoniștii sunt plasați într-un mecanism care îi controlează în mod inconștient. Ea este mai curând

---

[51] Ranke, *Weltgeschichte* IX, 270.

[52] Ranke, *Lutherfragm.* 1.

[53] Vezi Gerhard Masur, *Rankes Begriff der Weltgeschichte*, 1926.

perfect compatibilă cu libertatea de acţiune. Ranke poate afirma chiar că componentele constitutive ale înlănţuirii istorice reprezintă „scene ale libertăţii"[54] Sintagma exprimă faptul că în urzeala nesfârşită a evenimentelor istorice există anumite apariţii eminente în care se concentrează oarecum deciziile istorice. Decizii se iau peste tot unde se acţionează în virtutea libertăţii, însă faptul că printr-o astfel de decizie se hotărăşte *ceva* înseamnă că o decizie face istorie şi îşi dezvăluie semnificaţia ei deplină şi durabilă abia prin efectele ei. Iată marca distinctivă a momentelor cu adevărat istorice. Ele conferă înlănţuirii istorice articulaţia sa. Numim astfel de momente în care acţiunea liberă devin decisivă istoric, momente sau epocale sau crize, iar pe indivizii a căror acţiune devine atât de hotărâtoare îi numim, împreună cu Hegel, „indivizi ai istoriei universale" (*weltgeschichtliche Individuen*). Ranke vorbeşte aici despre „spirite originale care intervin în mod autonom în lupta ideilor şi în cea dintre puterile mondiale rezumându-le pe cele mai puternice dintre ele pe care se sprijină viitorul" . Acesta este un spirit plămădit din spiritul lui Hegel.

Avem la dispoziţie o reflecţie extrem de succintă a lui Ranke referitoare la modul în care înlănţuirea istorică rezultă din asemenea decizii ale libertăţii: „Să mărturisim că istoria nu poate avea niciodată omogenitatea unui sistem filozofic; însă ea nu este lipsită de o coerenţă interioară. Vedem în faţa noastră un şir de evenimente ce se succed şi se condiţionează unul pe celălalt. Atunci când spun că „se condiţionează" nu mă refer, desigur, la o necesitate absolută. Important este mai curând faptul că este solicitată peste tot libertatea umană: istoria urmăreşte scenele libertăţii; iată ce constituie farmecul ei cel mai puternic. Libertăţii i se alătură însă forţa, şi anume cea originară. Fără de aceasta prima dispare atât din evenimentele mondiale, cât şi din domeniul ideilor. În orice clipă se poate naşte ceva nou care poate fi derivat doar din sursa primă şi comună a oricărei activităţi omeneşti; nimic nu există în exclusivitate doar graţie unui alt lucru; nimic nu se integrează în întregime în realitatea celuilalt. Domneşte însă şi o legătură mai profundă, mai strânsă, de care nu rămâne nimeni neatins, ce pătrunde peste tot. Libertăţii i se alătură necesitatea. Ea rezidă în ceea ce s-a constituit deja, în ceea ce nu mai poate fi răsturnat, care reprezintă fundamentul oricărei activităţi ce survine. Devenitul constituie conexiunea cu ceea ce devine. Însă nici această conexiune nu este ceva ce poate fi presupus în mod arbitrar, ci există într-un mod anume, într-un fel şi nu în altul. Ea este în acelaşi timp un obiect al cunoaşterii. Un lung şir de evenimente – succesive sau alăturate – legate astfel între ele formează un veac, o epocă..."[55]

Semnificativ în această expunere este modul în care conceptul de forţă se alătură celui de libertate. Forţa constituie, după cum se vede, categoria centrală a concepţiei istorice asupra lumii. Ea a fost deja utilizată în acest sens de către Herder atunci când miza era eliberarea de schema de sorginte iluministă a progresului şi, mai ales, depăşirea conceptului de raţiune care o întemeia[56] Conceptul de forţă are o poziţie atât de centrală în interiorul concepţiei istorice asupra lumii deoarece cuprinde interioritatea şi exterioritatea într-o unitate particulară încărcată de tensiune. Orice forţă există doar în exprimarea ei. Exprimarea nu este doar manifestarea forţei, ci realitatea ei. Hegel avea întru totul dreptate atunci când a elaborat dialectic apartenenţa interioară dintre forţă şi exprimare. Acesteia îi aparţine în mod categoric potenţialitatea unei eficienţe, ceea ce înseamnă că ea

---

[54] Ranke, *Weltgeschichte* IX, p. XIV.

[55] Ranke, *Weltgeschichte* IX, XIII sq.

[56] Am arătat în „Volk und Geschichte im Denken Herders" (1942) [*Kl. Schr.* III, pp. 101, 117; acum în *Ges. Werke* Bd. 4] că Herder a efectuat transferul conceptului leibnizian al forţei asupra lumii istorice.

nu este doar cauza unui anumit efect, ci capacitatea de a provoca un asemenea efect oriunde este eliberată. Modalitatea ei de a fi este aşadar diferită tocmai de cea a efectului. Modul ei este „iminența“ – un cuvânt potrivit deoarece tocmai ființa-pentru-sine a forței este cea care se exprimă în opoziție cu indeterminarea lucrului în care se poate manifesta. Rezultă de aici că forța nu poate fi recunoscută sau evaluată pornind de la exteriorizări, ci poate fi experimentată doar sub forma conştientizării. Observarea unui efect face accesibilă doar cauza şi nu forța, deşi, pe de altă parte, forța este un exces interior ce depăşeşte cauza ce ține de efect. Desigur, acest exces de care suntem conştienți prin elementul cauzator poate fi cunoscut şi pornind de la efectul resimțit prin rezistență, în măsura în care opunerea unei rezistențe este ea însăşi exteriorizarea unei forțe. Dar chiar şi atunci conştientizarea este modul prin care este resimțită forța. Conştientizarea este modul de experimentare/resimțire al forței deoarece forța se raportează potrivit naturii sale la sine însăşi. Hegel a demonstrat convingător în *Phänommenologie des Geistes* (*Fenommenologia spiritului*) sinteza dialectică a ideii de forță în infinitatea vieții care se raportează la ea însăşi şi este conştientă de sine[57]

Formularea lui Ranke dobândeşte astfel ea însăşi un profil istoric universal, unul în cadrul istoriei universale a gândului şi filozofiei. Platon observa deja structura reflexivă a lui *dynamis*, făcând astfel posibil transferul acesteia asupra esenței sufletului efectuat de către Aristotel prin teoria despre *dynameis*, puterile sufletului[58]. Forța este potrivit esenței ei ontologice „interioritate“. În această măsură Ranke este întru totul exact atunci când scrie: „libertății i se alătură forța“. Căci forța ce este mai mult decât exteriorizarea ei este deja întotdeauna libertate. Acest lucru are o importanță hotărâtoare pentru istoric. Acesta ştie că totul s-ar fi putut petrece altfel. Orice individ ar fi putut să acționeze în mod diferit. Forța ce scrie istoria nu este un element mecanic. Pentru a elimina această posibilitate, Ranke vorbeşte în mod explicit despre o „forță originară“ şi despre o sursă primă şi comună a oricărei activități omeneşti“, iar aceasta este, potrivit lui Ranke, libertatea.

Nu contravine libertății faptul că ea este limitată şi mărginită. Tocmai acest lucru devine vizibil prin esența forței ce ştie să se impună. De aceea Ranke poate să afirme că „libertății îi stă alături necesitatea“. Căci prin necesitate nu se înțelege aici o cauzare ce exclude libertatea, ci rezistența pe care o întâmpină forța liberă. Aici se arată cât de adevărată este dialectica forței descoperită de Hegel[59]. Împotrivirea pe care o întâlneşte forța liberă se trage ea însăşi din libertate. Necesitatea despre care se vorbeşte aici este cea a celui înfrânt şi a potrivnicilor care este dată în prealabil în cazul oricărei exercitări a unei activități libere. Excluzând multe lucruri ca fiind imposibile, ea limitează activitatea asupra posibilului care este deschis. Necesitatea este alcătuită ea însăşi din libertate şi este condiționată de libertatea care o ia în calcul. Este vorba din punctul de vedere logic despre o necesitate ipotetică (*ex hypotheseōs anagkaion*), iar din punct de vedere al conținutului despre modalitatea de a fi nu a naturii, ci a ființei istorice. Ceea ce a devenit nu poate fi răsturnat pur şi simplu. În acest sens ea constituie „temeiul oricărei activități ce survine“, cum spune Ranke, şi este cu toate acestea la rândul său ceva devenit prin activitate. Persistând în chip de fundament, devenitul integrează noua activitate în unitatea unei înlănțuiri. Ranke formulează astfel: „Devenitul constituie înlănțuirea cu ceea ce devine“. Această propoziție foarte neclară încearcă probabil să exprime elementul definitoriu al

---

57 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 120 sq. (Hoffmeister).

58 Platon, *Charm* 169a (Vezi şi *Vorgestalten der Reflexion*, Kl. Schr. III, S. 1-13; Bd. 6 der Ges. Werke, S. 16-128.)

59 Hegel, *Enzyklopädie* §136 sq., idem *Phänomenologie* (Hoffmeister) p. 105 sq. ; *Logik* (Lasson), p. 144 sq.

realităţii istorice: faptul că ceea ce devine este liber, însă libertatea din care devine este mereu limitată de ceea ce şi-a încheiat devenirea, adică de circumstanţele în care pătrunde ca devenire. Conceptele utilizate de istorici, bunăoară forţă, putere, tendinţă determinantă etc., încearcă toate să înfăţişeze esenţa fiinţei istorice, implicând faptul că ideea află întotdeauna o reprezentaţie incompletă în istorie. Nu planurile şi concepţiile actanţilor reprezintă sensul evenimentelor, ci efectele istorice ce dezvăluie forţele istorice. Forţele istorice, care constituie purtătoarele propriu-zise ale dezvoltării istorice, nu sunt similare subiectivităţii monadice a individului. Orice individuaţie este mai curând deja co-determinată de realitatea opozitivă şi tocmai de aceea individualitatea nu este identică cu subiectivitatea, ci este o forţă vie. Pentru Ranke chiar şi statele sunt astfel de forţe vii. El afirmase răspicat despre acestea că nu constituie „secţiuni ale universalului", ci individualităţi, „fiinţe spirituale reale"[60] Ranke le numeşte „gânduri ale lui Dumnezeu", pentru a indica astfel că forţa vitală a acestor alcături este cea care le face să existe într-adevăr şi nu o instituire, o voinţă omenească sau un plan inteligibil.

Utilizarea categoriei forţei face posibilă în acest punct conceperea înlănţuirii istorice ca un dat primar. Forţa este reală întotdeauna doar ca un joc de forţe, iar istoria este un asemenea joc de forţe ce produce o continuitate. Atât Ranke cât şi Droysen vorbesc în acest sens despre faptul că istoria este o „sumă în devenire", pentru a respinge astfel orice pretenţie a unei construcţii apriorice a istoriei universale şi sunt încredinţaţi că se situează astfel pe un fundament empiric[61] Se pune însă întrebarea dacă astfel nu se presupune cumva mai mult decât ştiu ei înşişi. Faptul că istoria universală este o sumă în devenire înseamnă că este un întreg, fie şi unul neîncheiat. Acest lucru nu este însă câtuşi de puţin de la sine înţeles. Termenii inegali calitativ nu se însumează. Însumarea presupune faptul că unitatea căreia i se subsumează dirijează în prealabil înmănuncherea lor. Însă această premisă este o afirmaţie. Ideea unităţii istoriei este în realitate mai puţin formală şi independentă de o interpretare de conţinut „a" istoriei decât pare[62]

Universul istoriei nu a fost gândit nicidecum întotdeauna din perspectiva unităţii istoriei universale. El poate fi considerat bunăoară – ca în cazul lui Herodot – şi ca un fenomen moral. Ca atare el oferă o multitudine de exemple, dar nu o unitate. Ce anume legitimează discursul despre o unitate a istoriei universale? Răspunsul la această întrebare era formulat uşor odinioară, când se presupunea existenţa unui scop şi a unui plan în istorie. Însă care este numitorul comun ce permite o adunare atunci când presupoziţia existenţei în istorie a unui astfel de ţel şi a unui asemenea plan lipseşte?

Dacă realitatea istorică este gândită ca un joc de forţe, atunci această idee este în mod evident insuficientă pentru ca unitatea ei să devină una necesară. Nici chiar ceea ce îi călăuzeşte pe Herder şi Humboldt, idealul bogăţiei manifestărilor omenescului, nu întemeiază ca atare o unitate reală. Trebuie să existe *ceva* care să se dovedească a fi un ţel călăuzitor în continuitatea survenirii. Într-adevăr, locul ocupat în escatologiile de sorginte religioasă ale filozofiei istoriei şi în variantele secularizate ale acestora rămâne aici deocamdată liber[63] Căci trebuia ca nici o prejudecată referitoare la sensul istoriei să nu

[60] Ranke, *Das politische Gespräch*, (ed. Rothacker), p. 19, 22, 25.

[61] Ranke, idem, p. 163; Droysen, *Historik* (ed. Rothacker), p. 72.

[62] Faptul că Ranke gândeşte şi formulează subsumarea ca însumare (de exemplu în op. cit. p. 63) – şi aici nu este singur – este cât se poate de caracteristic pentru mentalitatea secretă a şcolii istorice.

[63] Vezi K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart 1953), precum şi articolul meu: „Geschichtsphilosophie", în *RGG*³.

prejudicieze cercetarea acesteia. În același timp, presupoziția firească a investigării acesteia este aceea că ea formează o unitate. Droysen poate astfel să admită în mod explicit ideea istoriei universale – chiar dacă nu și o reprezentare de conținut referitoare la un plan providențial – drept una regulativă.

Cu toate acestea, postulatul acesta implică și o altă presupoziție care îl determină ca și conținut. Ideea unității istoriei lumii include ideea continuității neîntrerupte a evoluției istorice universale. Și această idee a continuității este inițial de natură formală și nu implică un conținut concret. Și ea constituie o componentă apriorică a cercetării ce incită la o pătrundere din ce în ce mai adâncă în urzeala înlănțuirii istoriei universale. De aceea, afirmațiile lui Ranke privitoare la „constanța admirabilă" a dezvoltării istorice pot fi judecate drept o naivitate metodologică[64]. El nu se referă de fapt câtuși de puțin la această structură a continuității înseși, ci la elementele de conținut ce se formează de-a lungul acestei evoluții constante. Faptul că în cele din urmă din totalitatea de necuprins în diversitatea ei a dezvoltării istoriei universale se naște ceva anume, unitatea universului cultural occidental ce se extinde asupra întregii lumi prin intermediul popoarelor germanic-romanice, acesta este un lucru care îi trezește admirația.

Desigur că naivitatea lui Ranke rămâne evidentă chiar dacă admitem acest sens de conținut al admirației sale față de „constanță". Faptul că istoria a condus printr-o evoluție continuă la nașterea acestui univers cultural occidental nu este, din nou, un simplu fapt empiric constatat de conștiința istorică, ci o condiție a conștiinței istorice înseși, prin urmare, nimic ce ar fi putut să nu se înfăptuiască sau să fie contrazis de o experiență nouă. Întrebarea privitoare la sensul istoriei poate fi formulată de o conștiință a istoriei universale referitor la unitatea continuității acesteia, doar fiindcă istoria universală a urmat tocmai acest curs.

Putem recurge aici la Ranke însuși. Acesta consideră drept cea mai nobilă deosebire dintre sistemul oriental și cel occidental faptul că în Occident continuitatea istorică constituie forma de existență a culturii[65] Prin urmare, nu este indiferent că unitatea istoriei universale se sprijină pe unitatea universului cultural occidental de care ține totalitatea științei occidentale și în special istoria științei. Nu este de asemenea întâmplător că această cultură apuseană este marcată de creștinism, care își are momentul absolut (*absoluter Zeitpunkt*) în unicitatea evenimentului salvării. Ranke a înțeles câte ceva din aceste lucruri atunci când vedea în religia creștină reinstaurarea omului în „nemijlocirea față de Dumnezeu", pe care o situa pe filieră romantică la începutul originar al întregii istorii[66] Vom vedea, însă, că semnificația principială a acestei stări de fapt în cadrul reflecției filozofice asupra concepției istorice asupra lumii nu a fost valorificată în întregime.

Prin urmare, nici gândirea empirică a școlii istorice nu este lipsită de presupoziții filozofice. Meritul riguros ului metodolog Droysen este acela că a desprins-o pe aceasta din travestiul ei empiric și că a recunoscut semnificația ei principială. Punctul său de vedere fundamental este următorul: continuitatea ține de esența istoriei, căci istoria include, spre deosebire de natură, factorul temporalității. Droysen citează frecvent afirmația lui Aristotel despre suflet, care ar fi o sporire în sine însuși (*epidois eis hauto*). În opoziție cu simpla formă repetitivă a naturii, istoria este caracterizată de o asemenea intensificare în sine însăși. Dar acest lucru înseamnă: o prezervare și o depășire a lucrului conservat. Ambele implică însă o știință despre sine (*Sichwissen*). Istoria însăși nu este, în

[64] Ranke, *Weltgeschichte* IX, 2 XIII.

[65] Ranke, *Weltgeschichte* IX, 1, p. 270 sq.

[66] Vezi Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, p. 239 sq.

consecință, un simplu obiect de cunoaștere, ci este determinată în ființa ei de știința de sine (*Sich-wissen*). „Știința despre ea este ea însăși" (*Historik* § 48). Constanța admirabilă a evoluției istoriei universale, despre care vorbea Ranke, se întemeiază în conștiința continuității, o conștiință ce face abia ea ca istoria să devină istorie (*Historik* § 48).

Ar fi întru totul greșit să vedem aici doar o tendențiozitate idealistă. Acest apriori al gândirii istorice este mai curând el însuși o realitate istorică. Jakob Burckhardt are perfectă dreptate atunci când surprinde în continuitatea tradiției culturale apusene condiția de existență a culturii occidentale înseși[67] Prăbușirea acestei tradiții, asaltul noii barbarii despre care tocmai Burckhardt a fost cel care a formulat câteva profeții sumbre, n-ar reprezenta pentru concepția istorică asupra lumii o catastrofă în interiorul istoriei universale, ci chiar sfârșitul acesteia, cel puțin în măsura în care aceasta încearcă să se definească în chip de unitate istorică. Este important să clarificăm această premisă de conținut a interogației universal-istorice a școlii istorice tocmai pentru că ea însăși tăgăduiește principial una de acest gen.

Percepția de sine hermeneutică a școlii istorice, așa cum am reușit să o identificăm la Ranke și Droysen, își află fundamentul ultim în ideea istoriei universale. Dimpotrivă, școala istorică n-a fost capabilă să admită întemeierea hegeliană a unității istoriei universale prin conceptul spiritului. Faptul că traseul spiritului, care constituie sensul istoriei, se împlinește pe sine în conștiința de sine deplină a prezentului istoric este o autointerpretare escatologică ce ridică în fond istoria într-un concept speculativ. Școala istorică se vedea în schimb împinsă către o autodefinire teologică. Aceasta se vedea obligată să raporteze propria cunoaștere finită și mărginită la un spirit divin căruia lucrurile îi sunt cunoscute în desăvârșirea lor, dacă nu dorea să anuleze propria ei natură de a se defini drept cercetare progresivă. Este vorba despre vechiul ideal al comprehensiunii nelimitate, aplicat încă aici asupra cunoașterii istoriei. Iată ce scrie Ranke: „Divinitatea – dacă pot să îndrăznesc o asemenea observație – mi-o imaginez cuprinzând întreaga umanitate istorică în totalitatea ei, căci ea nu cunoaște timpul, și judecând-o peste tot în mod egal."[68]

Aici ideea intelectului infinit (*intellectus infinitus*) pentru care totul există în același timp (*omnia simul*) este remodelată către un prototip al dreptății istorice. De acesta se apropie istoricul care știe că toate marile epoci și toate fenomenele istorice sunt egale în fața lui Dumnezeu. Astfel conștiința istoricului reprezintă desăvârșirea conștiinței de sine a omului. Cu cât reușește să cunoască mai bine valoarea proprie indestructibilă a oricărui fenomen, cu alte cuvinte: să gândească istoric, cu atât va gândi mai asemenea lui Dumnezeu[69]. Ranke compară tocmai din acest motiv funcția istoricului cu cea a preotului. „Nemijlocirea față de Dumnezeu" este pentru luteranul Ranke conținutul propriu al vestirii creștine. Restaurarea acestei nemijlociri ce precede păcatul originar se petrece doar prin mijloacele de grație ale bisericii. Din aceasta se împărtășește și istoricul în măsura în care transformă umanitatea căzută în istorie în obiectul cercetării sale, descoperind-o în nemijlocirea ei niciodată pierdută în întregime față de Dumnezeu.

Istoria universală, istoria lumii – nu constituie în realitate metafore formale în care este vizată totalitatea survenirii. În gândirea istorică se produce ridicarea universului în calitate de creație divină la conștiința sa proprie. Desigur că nu este vorba despre o conștiință

---

67 Vezi bunăoară Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cap. I.

68 Ranke, Weltgeschichte IX, 2, p. 5, p. 7.

69 „Căci aceasta este într-un fel o parte a științei dumnezeiești" (Ranke, ed. Rothacker, p. 43 și în mod similar p. 52.)

înțelegândă. Rezultatul final al științei istorice este „compasiunea, complicitatea cu cosmosul“[70]. Pornind de la acest fundal panteist poate fi înțeleasă faimoasa sintagmă a lui Ranke, potrivit căreia acesta ar dori să se suprime pe sine. Firește că o astfel de autosuprimare reprezintă, de fapt, după cum obiecta Dilthey[71], o expansiune a sinelui către un univers interior. Dar cu toate acestea nu este întâmplător că Ranke nu efectuează o astfel de reflecție care îl conduce pe Dilthey către fundamentul psihologic al științelor spiritului. Autosuprimarea mai înseamnă încă pentru Ranke o formă a participării autentice. Conceptul participării nu trebuie înțeles aici psihologic-subiectiv, ci pornind de la cel al vieții pe care se întemeiază. Deoarece toate fenomenele istorice sunt manifestări ale vieții-cosmice (*All-Leben*), participarea la acestea înseamnă participare la viață.

De aici încolo, termenul de înțelegere (*Verstehen*) dobândește o rezonanță aproape religioasă. Înțelegerea este participare directă la viață fără o mediere mentală din partea conceptului. Tocmai acest lucru îl interesează pe istoric: să nu raporteze realitatea la concepte, ci să ajungă peste tot în punctul în care „viața gândește, iar gândul trăiește“ Fenomenele vieții istorice sunt percepute în înțelegere ca manifestări ale vieții cosmice, ale divinității. O asemenea pătrundere înțelegândă a acesteia înseamnă într-adevăr mai mult decât performanța de cunoaștere omenească a unui univers interior, după cum a reformulat Dilthey, împotriva lui Ranke, idealul istoricului. Ranke formulează o afirmație metafizică ce îl plasează în vecinătatea lui Fichte și Hegel atunci când scrie: „Cunoașterea limpede, deplină, trăită, aceasta este măduva ființei devenită transparentă și scrutându-se/recunoscându-se pe sine“[72] Devine aici vizibil fără putință de tăgadă cât de apropiat rămâne, în fond, Ranke idealismului german. Transparența de sine deplină a ființei pe care Hegel o concepea în știința absolută a filozofiei legitimează încă conștiința de sine a istoricului Ranke; chiar dacă acesta respinge pretenția filozofiei speculative. Tocmai din această cauză se simte atât de atras de modelul poetului și nu simte nevoia să se delimeteze de acesta în calitate de istoric. Căci ceea ce împărtășesc istoricul și poetul este tocmai faptul că acesta reprezintă, asemenea poetului, elementul în care trăiesc toți „drept ceva ce se situează în afara lui“[73] Abandonarea pură în voia contemplării lucrurilor, atitudinea epică a celui ce caută basmul istoriei lumii[74] poate fi numită într-adevăr poetică atâta timp cât pentru istoric Dumnezeu este prezent în toate nu sub forma conceptului, ci sub cea a „reprezentării exterioare“. Concepția lui Ranke se definește într-adevăr cel mai bine prin intermediul acestor concepte hegeliene. Istoricul, așa cum îl înțelege Ranke, aparține de acea formă a spiritului absolut pe care Hegel a descris-o ca religie a artei.

γ) Raportul dintre istorie și hermeneutică la J. G. Droysen

Natura problematică a unei astfel de autodefiniri trebuia să devină vizibilă pentru un istoric cu o gândire mai riguroasă. Semnificația filozofică a *Istoriei lui Droysen* rezidă tocmai în faptul că el încearcă să desprindă conceptul de înțelegere de indeterminarea unei comuniuni estetic-panteiste, așa cum apare el la Ranke, și formulează premisele sale conceptuale. Prima dintre aceste premise este conceptul de expresie (*Ausdruck*)[75] Înțelegerea este înțelegere a expresiei. În expresie se manifestă nemijlocit un interior. Însă

---

70 Ranke (ed. Rothacker), p. 52.

Ges. Schriften V, 281.

72 *Lutherfragment* 13

73 *Lutherfragment* 1.

Lui Heinrich Ranke, noiembrie, 1828 (*Zur eigenen Lebensgeschichte* 162).

75 [Vezi și infra, p. 255 sq, 348 sq. și *Ges. Werke*, Bd. 2, Exkurs VI, p. 384 sq.]

interiorul, „esența lăuntrică", este realitatea primă și propriu-zisă. Droysen se situează aici în întregime pe un teren cartezian și în tradiția lui Kant și a lui Wilhelm von Humboldt. Eul individual este asemenea unui punct solitar în universul fenomenelor. Însă el nu mai este un punct solitar în exprimările sale, mai ales în limbă, în principiu în toate formele în care devine capabil să se exprime. El aparține universului inteligibilului. Comprehensiunea istorică nu este, prin urmare, esențialmente diferită de înțelegerea verbală. Asemenea limbii, lumea istoriei nu are caracterul unei existențe spirituale pure. „A vrea să înțelegi universul etic, istoric înseamnă înainte de toate a ști că el nu este nici doar docetic, nici doar metabolism"[76] Afirmația este îndreptată împotriva empirismului plat al lui Buckle, însă este valabilă și în sens invers, împotriva spiritualismului lui Hegel, bunăoară.

Droysen vede natura dublă a istoriei întemeiată pe „carisma specifică a naturii omenești atât de fericit imperfectă, încât este obligată să adopte un comportament etic atât din punct de vedere spiritual, cât și trupesc"[77]. Droysen încearcă, desigur, cu ajutorul acestor concepte împrumutate de la Wilhelm von Humboldt, să afirme ceea ce Ranke avusese în vedere atunci accentua rolul forței. Nici el nu vede în realitatea istoriei un spirit pur. A te comprta etic implică mai curând faptul că universul istoric nu cunoaște o reliefare pură a voinței într-o materie inertă și maleabilă. Realitatea acestuia constă într-o aprehendare și modelare mereu reînnoită efectuată de spirit a „finitudinilor neostoit schimbătoare" cărora le aparține orice actant. Droysen reușește astfel într-o măsură cu totul diferită să extragă din această natură dublă a istoriei concluzii privitoare la conduita istorică.

Recursul la comportamentul poetului, care îl satisface pe Ranke, devine în cazul său insuficient. Abandonarea de sine în contemplare sau narațiune nu conduce către realitatea istorică. Căci poeții „plăsmuiesc alături de evenimente și o interpretare psihologică a acestora. Însă în realitate acționează și alte elemente decât personalitățile" (*Historik* § 41). Poeții tratează realitatea istorică ca și cum aceasta ar fi voită și plănuită astfel de indivizii activi. Însă „intenționarea" ei în acest mod nu constituie nicidecum realitatea istoriei. De aceea, voința și planificarea reală a indivizilor activi nu constituie obiectul propriu-zis al înțelegerii istorice. Interpretarea psihologică a indivizilor nu poate accede la tălmăcirea sensului evenimentelor istorice în sine. „Nici cel care vrea nu se identifică în întregime cu această stare de lucruri și nici ceea ce a rezultat nu a devenit doar datorită puterii de voință și inteligenței acestuia; acest lucru nu este nici expresia pură și nici cea deplină a acestei personalități" (§ 41). Interpretarea psihologică este de aceea doar o componentă secundară în înțelegerea istorică și nu doar fiindcă ea nu își atinge cu adevărat scopul. Nu avem de a face aici cu experiența unei limite. Interioritatea persoanei, templul conștiinței, nu este doar inaccesibilă istoricului. Locul în care pot pătrunde doar simpatia și iubirea nu este țelul și obiectul cercetării sale. El nu este chemat să pătrundă în tainele persoanelor individuale. El nu explorează indivizii luați ca atare, ci semnificația lor în calitate de factori ai dinamicii puterilor morale (*sittliche Mächte*).

Conceptul puterilor morale ocupă un loc central în cazul lui Droysen (§ 55 sq.). Acesta întemeiază atât modalitatea de a fi a istoriei, cât și posibilitatea cunoașterii ei istorice. Reflecțiile neprecizate ale lui Ranke despre libertate, forță și necesitate dobândesc acum o legitimare obiectivă. Droysen efectuează de asemenea o corectare a noțiunii de fapt istoric, așa cum este ea utilizată de Ranke. Individul izolat situat în aleatoriul pornirilor și scopurilor sale nu constituie o componentă istorică decât în măsura în care se ridică la nivelul elementelor morale comune și participă la acestea. Mersul lucrurilor constă în

[76] Droysen (ed. Rothacker), p. 65.

[77] Idem, p. 65.

dinamica acestor puteri morale determinată de travaliul comun al oamenilor. Este cât se poate de adevărat că ceea ce este posibil este astfel îngrădit. Însă a vorbi din această cauză despre un antagonism între libertate şi necesitate ar însemna o plasare reflexivă în afara propriei finitudini istorice. Individul activ se subordonează mereu postulatului libertății. Mersul lucrurilor nu este o limită impusă din exterior libertății sale, căci el nu se sprijină pe o necesitate rigidă, ci pe dinamica puterilor morale la care ne raportăm întotdeauna. El formulează sarcina în raport cu care se confirmă energia morală a celor ce acționează[78] Droysen defineşte, prin urmare, relația dintre necesitate şi libertate ce acționează în istorie într-un mod mult mai adecvat, determinând-o în întregime pornind de la individul ce acționează istoric. El asociază necesității obligativitatea necondiționată. Iar libertății voința necondiționată, ambele fiind manifestări ale forței morale prin care individul aparține sferei morale (§ 76).

Conceptul forței este, după cum se vede, şi pentru Droysen elementul ce dezvăluie limita oricărei metafizici speculative a istoriei. El critică în acest sens conceptul hegelian al dezvoltării (*Entwicklung*) – asemenea lui Ranke – în măsura în care nu ar fi vorba doar de desfăşurarea unei tendințe embrionare în cadrul mersului istoric. Însă el precizează mai exact ce se înțelege aici prin forță: „Odată cu munca sporesc puterile". Forța morală a individului devine forță istorică dat fiind că ea este activă în munca dedicată marelui scop comun. Ea devine putere istorică în măsura în care sfera morală este elementul durabil şi puternic în cadrul mersului lucrurilor. Forța nu mai este, aşadar, ca la Ranke, o manifestare originară şi nemijlocită a vieții cosmice, ci există şi devine realitate istorică doar printr-o astfel de mediere.

Universul moral mediator are o dinamică la care participă toți însă în moduri diferite. Unii propagând condițiile existente prin perpetuarea habitualului, alții intuind şi formulând idei noi. Continuitatea procesului istoric constă în această depăşire perpetuă a ceea ce este printr-o critică formulată pornind de la cum ar trebui să stea lucrurile (§ 77 sq.). Droysen nu ar vorbi, aşadar, despre simple „scene ale libertății". Libertatea este pulsul fundamental al vieții istorice şi nu este reală doar în caz excepțional. Marile personalități ale istoriei sunt doar o componentă a mişcării evolutive a universului moral care este un univers al libertății în întregul său şi în fiecare.

El este de acord cu Ranke în privința apriorismului istoric, afirmând că suntem capabili să recunoaştem doar direcția dinamicii, nu şi țelul acesteia. Scopul scopurilor (*der Zweck der Zwecke*) la care se raportează munca neobosită a umanității istorice nu poate fi identificat prin cunoaştere istorică. El constituie doar obiectul intuirii şi credinței noastre (§ 88-86).

Acestui tablou al istoriei îi corespunde plasarea cunoaşterii istorice. Nici aceasta nu poate fi înțeleasă aşa cum o făcea Ranke, ca o uitare de sine, o autosuprimare estetică de genul celei a marii poezii epice. Trăsătura panteistă a gândirii lui Ranke permitea aici formularea pretenției unei participări universale şi totodată directe, a unei complicități cu cosmosul (*All*). Droysen reflectează, dimpotrivă, asupra medierilor în care se mişcă înțelegerea. Puterile morale nu sunt doar realitatea propriu-zisă a istoriei la care se ridică individul prin actele sale. Ele constituie în acelaşi timp lucrul la care se ridică şi cel care se întreabă şi cercetează istoric dincolo de propriile particularități. Istoricul este condiționat de apartenența sa la anumite sfere morale, patria sa, convingerile sale politice şi religioase. Dar participarea sa se sprijină tocmai pe această unilateralitate ce nu poate fi abolită. Dreptatea apare drept sarcină a sa în condițiile concrete ale propriei sale existențe istorice şi nu plutind deasupra lucrurilor. „Dreptatea sa este aceea că încearcă să înțeleagă" (§ 91).

---

[78] Vezi critica lui Droysen adresată lui Buckle (în ediția reeditată a lui Rothacker, p. 61).

Formula lui Droysen referitoare la cunoaşterea istorică sună de aceea în felul următor: „a înțelege cercetând" (§ 8). Aceasta conține atât o mediere infinită, cât şi o nemijlocire ultimă. Conceptul cercetării (*Forschung*) pe care Droysen îl leagă aici, într-o sintagmă atât de semnificativă, de comprehensiune este chemat să sublinieze caracterul infinit al sarcinii prin care istoricul se desparte în mod fundamental atât de desăvârşirile creației artistice, cât şi de armonia desăvârşită pe care o determină simpatia şi iubirea între un „eu" şi un „tu" Cercetarea se apropie pas cu pas de „idee" abia prin examinarea „neobosită" a tradiției transmise, prin exploatarea unor noi şi noi izvoare şi prin interpretarea mereu reînnoită a acestora. Acest lucru sună ca un recurs la metodele ştiințelor naturii şi ca o anticipare a interpretării neokantiene a „lucrului în sine" drept „sarcină infinită" La o privire mai atentă însă se dovedeşte că aici mai există ceva. Formula lui Droysen nu delimitează doar travaliul istoricului de idealitatea desăvârşită a artei şi de comuniunea intimă a sufletelor, ci şi, după cum se pare, de metoda ştiințelor naturii.

La capătul prelegerii din 1882[79] găsim următoarea propoziție: „nu dispunem asemenea ştiințelor naturii de instrumentul expeexperimentului; putem doar să cercetăm şi nimic altceva decât să cercetăm". Conceptul cercetării trebuie să conțină şi o altă componentă importantă petru Droysen şi nu doar infinitatea sarcinii pe care cercetarea istorică ar împărtăşi-o în chip de caracteristică a unui progres infinit şi care a contribuit la ascensiunea conceptului de „cercetare" în secolul al XIX-lea în opoziție cu „ştiința" secolului al XVIII-lea şi „doctrina" (*doctrina*) secolelor anterioare. Acest concept al „cercetării" (*Forschung*) implică, pornind probabil de la cel al exploratorului (*Forschungsreisende*) care pătrunde în teritorii necunoscute, în aceeaşi măsură cunoaşterea universului naturii cât şi pe cel al istoriei. Cu cât păleşte mai puternic fundalul teologic şi filozofic al cunoaşterii lumii (*Welterkenntnis*), cu atât ştiința este gândită din ce în ce mai intens ca înaintare în necunoscut şi este denumită de aceea cercetare.

Aceste reflecții sunt însă insuficiente pentru a explica modul în care Droysen reuşeşte, potrivit afirmațiilor sale citate mai sus, să detaşeze metoda istorică de metoda experimentală din cadrul ştiințelor naturii, spunând despre istorie că ar fi „cercetare şi nimic altceva decât cercetare" Trebuie să existe o altă infinitate decât cea a universului necunoscut care defineşte în ochii lui Droysen cunoaşterea istorică drept cercetare. Ideea sa pare să fie următoarea: cercetării îi este proprie o nelimitare diferită şi în acelaşi timp marcată calitativ, dacă ceea ce este cercetat nu poate fi niciodată zărit. Acest lucru este într-adevăr valabil în cazul trecutului istoric – spre deosebire de datul care se dă pe sine (*Selbstgegebenheit*) pe care îl reprezintă experimentul în cercetarea naturii. Cercetarea istorică interoghează pentru a cunoaşte mereu altele, tradiția transmisă, mereu alta, iar şi iar. Răspunsul acesteia nu are niciodată, asemenea experimentului, univocitatea lucrului observat cu proprii ochi.

Dacă ne vom întreba acum care este originea acestei componente semantice a conceptului de cercetare pe care Droysen o urmează în surprinzătoarea afirmare a opoziției dintre experiment şi cercetare, vom fi conduşi, după cum mi se pare, către conceptul de examinare a conştiinței (*Gewissensforschung*). Universul istoriei se sprijină pe libertate, iar aceasta rămâne, până la urmă, un secret inexplorabil al persoanei[80] Doar propria examinare a conştiinței se poate apropia de aceasta şi doar Dumnezeu are cunoştință în privința ei. Din acest motiv cercetarea istorică nu-şi va propune cunoaşterea unor legi şi, în orice caz, nu poate apela la verdictul experimentului. Căci istoricul este despărțit de obiectul său prin medierea infinită a tradiției transmise.

---

79 Johann Gustav Droysen, *Historik*, edit. R. Hübner (1935), p. 316, după o transcriere a lui Friedrich Meinecke.

Însă această depărtare înseamnă pe de altă parte chiar o proximitate. Istoricul este legat de „obiectul" său, deşi fără să-l zărească, prin intermediul constatărilor univoce oferite de experiment, însă el este în schimb, în felul său specific, cuplat în mod cu totul diferit decât cercetătorul naturii cu obiectul său prin intermediul inteligibilităţii şi familiarităţii universului moral. Aflarea „din auzite" nu constituie aici o atestare improprie, ci singura posibilă.

„Fiecare eu închis în sine, fiecare deschizându-şi-l pe celălalt în enunţurile sale" (§ 91). Ceea ce este cunoscut este în mod corespunzător în ambele cazuri un lucru fundamental diferit: puterile morale sunt pentru istoric ceea ce legile reprezintă în cazul cunoaşterii naturii (16). În ele îşi găseşte acesta adevărul său.

Comprehensiunea rezultă mereu până la urmă din explorarea neobosită a tradiţiei. Conceptul de înţelegere păstrează la Droysen, în ciuda oricărei medieri, caracteristica unei nemijlociri ultime. „Posibilitatea înţelegerii constă în caracterul congenial nouă al enunţurilor ce există sub forma materialului istoric". „Ne aflăm faţă de oameni, faţă de exprimările şi plăsmuirile omeneşti simţindu-ne într-un raport de omogenitate şi reciprocitate esenţială" (§ 9). Aşa cum comprehensiunea leagă eul individual de elementele morale comune cărora le aparţine, aceste elemente comune – familia, poporul, statul, religia – pot fi la rândul lor înţelese ca expresii.

Realitatea istorică se ridică astfel – prin conceptul de expresie (*Ausdruck*) – în sfera semnificativului şi *prin aceasta hermeneutica se înstăpâneşte asupra istoriei şi în reflecţia metodologică a lui Droysen*: „Particularul este înţeles în întreg, iar întregul din particular" (§ 10). Aceasta este vechea regulă de bază retoric-hermeneutică îndreptată de acum către interior: „Cel care înţelege deoarece formează un eu, o totalitate în sine, asemenea celui pe care trebuie să îl înţeleagă, îşi întregeşte totalitatea acestuia din expresiile sale particulare, iar expresia particulară din totalitatea acestuia." Aceasta este formula lui Schleiermacher. Aplicarea ei implică faptul că Droysen împărtăşeşte premisele ei, cu alte cuvinte, istoria pe care el o vede ca fapte ale libertăţii îi apare cu toate acestea drept profund inteligibilă şi semnificativă asemenea unui text. Desăvârşirea comprehensiunii istoriei este, asemenea înţelegerii unui text, „prezenţă spirituală". Îl vedem astfel pe Droysen definind cu mai mare precizie decât Ranke medierile pe care le include cercetarea şi comprehensiunea, dar nici el nu reuşeşte în cele din urmă să gândească sarcina istoriei decât în categorii estetico-hermeneutice. Năzuinţa istoriei este şi în opinia lui Droysen reconstrucţia din fragmentele tradiţiei marelui text al istoriei.

---

[80] [Ecoul teologic este prezent în conceptul de cercetare nu doar în raport cu *persoana* inexplorabilă şi libertatea acesteia, ci şi în „sensul" tainic al istoriei, în „ceea ce comunică" providenţa lui Dumnezeu pe care n-o putem descifra niciodată în întregime. Astfel, istoria nu este aici, totuşi, pe deplin contaminată de hermeneutică, pe cât s-ar cuveni descoperitorului „elenismului". Vezi *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 123 sq. şi „Heideggers Wege", *Die Marburger Theologie*, p. 35 sq.; *Ges. Werke*, Bd. 3.]

2. Eșuarea lui Dilthey în aporiile istorismului[81]

a) De la problema epistemologică a istoriei către fundamentul hermeneutic al științelor spiritului[82]

Tensiunea dintre motivul estetico-hermeneutic şi cel ce ţine de o filozofie a istoriei din cadrul şcolii istorice culminează în opera lui *Wilhelm Dilthey*. Importanţa lui Dilthey se datorează faptului că el este cel care recunoaşte cu adevărat problema epistemologică pe care o implică concepţia istorică asupra lumii în opoziţie faţă de idealism. În calitate de biograf al lui Schleiermacher, de istoric ce confruntă teoria romantică a comprehensiunii cu interogaţia istorică privitoare la geneza şi esenţa hermeneuticii şi care scrie istoria metafizicii occidentale, Dil they se mişcă în orizontul problematic al idealismului german. Însă în calitate de discipol al lui Ranke şi de adept al noii filozofii empirice a secolului el se situează pe un teren atât de diferit, încât îi era imposibil să mai recunoască valabilitatea filozofiei identitare estetico-panteiste a lui Schleiermacher şi metafizica integrată într-o filozofie a istoriei a lui Hegel. Am descoperit, fireşte, o dualitate similară şi în atitudinea lui Ranke şi Droysen, plasată între gândirea empirică şi cea idealistă. Însă acest dezacord se radicalizează în mod deosebit în cazul lui Dilthey. Căci la el nu mai este vorba de o simplă perpetuare a spiritualităţii clasic-romantice în cadrul unei concepţii empirice asupra cercetării. Acestei tradiţii eficiente în continuare i se suprapune reluarea conştientă a unor idei ale lui Schleiermacher, iar apoi ale lui Hegel.

Chiar dacă vom exclude de la bun început drept o deformare a adevăratelor sale intenţii influenţa iniţial extrem de puternică a empirismului englez şi a epistemologiei ştiinţelor naturii, o înţelegere unitară a acestor intenţii se va dovedi dificilă. Îi datorăm lui Georg Misch un pas esenţial în această direcţie[83] Însă deoarece intenţia lui Misch era aceea de a confrunta poziţia lui Dilthey cu tendinţa filozofică a fenomenologiei lui Husserl şi cu ontologia fundamentală a lui Heidegger, sciziunea interioară a tendinţei lui Dilthey către o „filozofie a vieţii" a fost descrisă din perspectiva acestor poziţii adverse contemporane. Acelaşi lucru este valabil şi pentru prezentarea meritorie a gândirii lui Dilthey al cărei autor este O. F. Bollnow[84]

Dualitatea pe care o vom demonstra în cazul lui Dilthey se înrădăcinează în situarea deja amintită a şcolii istorice între filozofie şi empirie. Aceasta nu este rezolvată de tentativa de întemeiere epistemologică a lui Dilthey, ci, dimpotrivă, se va radicaliza datorită acesteia. Efortul lui Dilthey de a realiza o fundare filozofică a ştiinţelor spiritului urmăreşte să extragă consecinţele epistemologice rezultate din ceea ce Ranke şi Droysen au încercat să contrapună idealismului german. Dilthey era el însuşi cât se poate de conştient de acest lucru. El vedea slăbiciunea şcolii istorice în deficitul de consecvenţă al

---

[81] [Vezi în legătură cu aceasta studiul meu „Das Problem der Geistesgeschichte in der neueren deutschen Philosophie" (1943), *Kl. Schr.* I, pp. 1-10: *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 27 sq.]

[82] [Vezi în legătură cu aceasta „Das Problem des historischen Bewußtseins" (*Kl. Schr.* IV, pp. 142-147) şi contribuţiile mai recente prilejuite de jubileul Dilthey din 1983 (*Ges. Werke*, Bd. 4). Exegeza diltheyriană s-a relansat înainte de toate prin editarea lucrărilor preliminare la continuarea pentru „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (Bd. XVIII şi XIX).]

[83] Atât prin introducerea sa cuprinzătoare la vol. 5 al *Gesammelte Schriften* ale lui Dilthey, cât şi prin expunerea sa dedicată gândirii lui Dilthey în volumul *Lebensphilosophie und Phänomenologie* ([1]1930).

[84] O. F. Bollnow, *Dilthey*, 1936.

reflecțiilor acesteia: „În locul unei reîntoarceri la premisele epistemologice ale școlii istorice și ale idealismului de la Kant și până la Hegel pentru a descoperi caracterul ireconciliabil al acestor premise, aceștia au corelat aceste poziții în mod necritic."[85] Astfel el a putut să-și propună construirea unui nou fundament epistemologic solid între experiența istorică și moștenirea idealistă a școlii istorice. Aceasta este rațiunea intenției sale de a întregi critica rațiunii pure a lui Kant printr-o critică a rațiunii istorice.

Acest mod de formulare a problemei indică deja despărțirea de idealismul speculativ. Se construiește astfel o analogie ce trebuie înțeleasă literal. Dilthey vrea să spună că rațiunea istorică necesită o legitimare similară cu cea a rațiunii pure. Rezultatul epocal al criticii rațiunii pure nu a fost doar distrugerea metafizicii ca știință pură a rațiunii despre lume, suflet și Dumnezeu, ci, în același timp, identificarea unui domeniu în interiorul căruia utilizarea conceptelor apriorice este justificată și face posibilă cunoașterea. Această critică a rațiunii pure a distrus nu doar fantasmele unui vizionar, ea a produs în același timp răspunsul la întrebarea privitoare la posibilitatea de a exista a unei științe pure a naturii. Între timp însă, idealismul speculativ a încorporat universul istoriei în autoexplicitarea (*Selbstexplication*) rațiunii și a produs, dincolo de aceasta, performanțe geniale, în special prin Hegel, tocmai în domeniul istoriei. Cu aceasta pretenția unei științe pure a rațiunii a fost extinsă în principiu asupra cunoașterii istorice. Era o parte din enciclopedia spiritului.

Însă în ochii școlii istorice filozofia speculativă a istoriei era un dogmatism la fel de cras precum fusese metafizica rațională (*rational*). Astfel ea trebuia să pretindă din partea unei fundări filozofice a cunoașterii istorice o performanță identică cu cea a lui Kant în cazul cunoașterii naturii.

Această exigență nu putea fi satisfăcută printr-o simplă întoarcere la Kant, așa cum această cale era dată împotriva exceselor filozofiei naturii. Kant a încheiat eforturile legate de problema cunoașterii determinată de apariția noii științe a secolului al XVII-lea. Edificiul matematico-naturalist de care se slujea noua știință a primit din partea sa legitimarea valorii de cunoaștere de care avea nevoie deoarece conceptele nu aduceau cu sine o altă pretenție de a fi decât cea a unor *entia rationis*. Vechea teorie a reflectării (*Abbildtheorie*) era evident insuficientă pentru legitimarea acesteia[86] Astfel incomensurabilitatea gândirii și a ființei a dus la o formulare nouă a problemei cunoașterii. Dilthey a observat în mod limpede acest lucru, iar în corespondența sa cu baronul Yorck* se vorbește deja despre fundalul nominalist al interogației epistemologice în secolul al XVII-lea, demonstrat în mod strălucit de cercetările recente începând cu Duhem[87]

Problema teoriei cunoașterii redevine actuală de această dată prin intervenția științelor istorice. Acest lucru îl arată deja și aspectul etimologic, dacă ne gândim la faptul că termenul de teorie a cunoașterii apare abia în perioada ce i-a urmat lui Hegel. Se consacră

---

85 *Ges. Schriften* VII, 281.

86 Forma preliminară antică a problemei cunoașterii, pe care o găsim, bunăoară, la Democrit și care a fost identificată de istoriografia neokantiană și la Platon, se situa pe un teren fundamental diferit. Dezbaterea legată de problema cunoașterii care ar fi putut fi lansată pornind de la Democrit a sfârșit în realitate în scepticismul antic (vezi Paul Natorp, *Studien zum Erkenntnisproblem im Altertum* [1892] și studiul meu din *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, 1968, pp. 512-513 [acum în *Ges. Werke*, Bd. 5, pp. 263-282].

* Paul Graf Yorck von Wartenburg (01. 03. 1835, † 12. 09. 1897) filozof german; schimbul epistolar cu Dilthey a fost deosebit de important pentru fundamentarea conștiinței istorice (n. t.).

87 P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, 3 Bde, Paris, 1955; *Le système du monde*, Bd. X, Paris, 1959. [Vezi p. 17, nota 4].

în momentul în care cercetarea empirică discreditează sistemul hegelian. Secolul al XIX-lea devine secolul epistemologiei deoarece disoluția filozofiei lui Hegel a însemnat distrugerea definitivă a corespondenței firești dintre logos și ființă[88] Propovăduind existența rațiunii în toate, chiar și în istorie, Hegel a fost ultimul reprezentant și cel mai universal (*der universalste Vertreter*) al filozofiei antice a logosului. Apărea acum din nou în fața criticii filozofiei apriorice a istoriei fascinația criticii kantiene, a cărei problemă se impunea acum și în cazul universului istoric după ce pretenția unui edificiu pur rațional al istoriei universale fusese respinsă, iar cunoașterea istorică limitată de asemenea asupra experienței. Dacă istoria este gândită tot atât de puțin ca și natura drept o modalitate de manifestare a spiritului, atunci modalitatea în care spiritul omenesc trebuie să cunoască istoria constituie o problemă, tot astfel cum cunoașterea naturii prin construcțiile metodei matematice constituise la rândul ei o problemă pentru el. De aceea, Dilthey se vedea obligat să caute – pe lângă răspunsul lui Kant la întrebarea: cum ar putea fi posibilă o știință pură a naturii – un răspuns la întrebarea privitoare la modul în care experiența istorică ar deveni o știință. În analogie limpede cu interogația kantiană, el s-a întrebat în legătură cu categoriile lumii istorice capabile să susțină științele spiritului.

Există un lucru care îi conferă rangul pe care îl ocupă și care îl distinge de neokantianism, care încerca la rândul său o implicare a științelor spiritului în procesul de reînnoire a filozofiei critice. El nu uită că experiență înseamnă aici un lucru principial diferit față de domeniul cunoașterii naturii. În domeniul cunoașterii naturii importante sunt doar constatările verificabile rezultate din experiența individuală, cu alte cuvinte însă, ceea ce se desprinde de experiența individuală și formează un inventar durabil și credibil de cunoștințe empirice. Analiza categorială a acestui „obiect al cunoașterii" era în ochii neokantienilor performanța pozitivă a filozofiei transcendentale[89]

Simpla modulare a acestei construcții și transferarea ei asupra domeniului cunoașterii istorice, așa cum fusese ea efectuată de neokantianism sub forma filozofiei valorilor bunăoară, era nesatisfăcătoare pentru Dilthey. Acesta considera criticismul neokantian însuși ca fiind dogmatic și avea dreptate, ca și atunci când numea dogmatic empirismul englez. Căci ceea ce susține edificiul universului istoric nu sunt faptele extrase din experiență care păşesc apoi sub un raport valoric. Baza acestora este mai curând istoricitatea interioară proprie experienței înseși. Aceasta constituie un proces biografic (*lebensgeschichtlicher Vorgang*) și își are cazul exemplar nu în constatarea faptelor, ci în acea fuzionare particulară a amintirii și așteptării într-un tot pe care îl numim experiență și care se dobândește acumulând experiențe. Astfel, suferința și învățămintele de care are parte cel ce se maturizează întru înțelegere datorită experimentării dureroase a realității sunt cele ce preformează modalitatea de a cunoaște a științelor istorice. Ele gândesc doar mai departe ceea ce este gândit deja în experiența de viață[90]

În această privință interogația epistemologică constituie un demers diferit. Sarcina ei este într-un anumit sens mai ușoară. Ea nu trebuie să se întrebe în legătură cu temeiul posibilității adecvării conceptelor noastre cu „lumea exterioară". Căci universul istoric, despre a cărui cunoaștere este vorba aici, este deja întotdeauna unul constituit și modelat

---

88 Vezi studiul lui E. Zeller, „Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie" (1862) în *Vorträge und Abhandlungen*, Bd. 2, Leipzig 1875-84, pp. 446-478 și lucrarea mea, „E. Zeller, Der Weg eines Liberalen von der Theologie zur Philosophie", în: W. Doerr (ed.), *Semper Apertus – 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg* 1386 – 1986, FS in 6 Bden., Heidelberg, 1985, Bd. 2]

89 Vezi cartea cu același titlu a lui H. Rickerts: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Freiburg, 1892.

90 Vezi infra analiza istoricității experienței, p. 262 sq.

de spiritul uman. Din acest motiv Dilthey este de părere că judecățile sintetice cu valoare universală nu constituie aici nici un fel de dificultate[91] și apelează pentru aceasta la Vico. Să ne reamintim că Vico a afirmat în replică la îndoiala carteziană și certitudinea cunoașterii matematice fundamentată prin aceasta primatul epistemologic al lumii istoriei făcute de om. Dilthey reia același argument. Iată ce scrie el: „Prima condiție a posibilității științelor spiritului rezidă în faptul că eu însumi sunt o ființă istorică și că cel care cercetează istoria este același cu cel care face istoria“[92] Omogenitatea dintre subiect și obiect este cea care face posibilă cunoașterea istorică.

Totuși, această interogație nu reprezintă încă în nici un caz o rezolvare a problemei epistemologice așa cum și-o formulase Dilthey. Problema epistemologică propriu-zisă a istoriei mai rămâne încă învăluită în această condiție a omogenității. Căci întrebarea care se pune aici este: cum se ridică experiența individuală și cunoașterea acesteia la stadiul de experiență istorică. În istorie nu mai este vorba despre înlănțuiri care sunt trăite ca atare de individ, sau retrăite ca atare de alții. Argumentația lui Dilthey se referă deocamdată doar la trăirea și retrăirea individului. El este cel de la care pornește reflecția epistemologică. Dilthey dezvoltă modul în care individul dobândește o înlănțuire existențială și caută pornind de aici să obțină conceptele constitutive capabile să susțină înlănțuirea istorică și cunoașterea acesteia.

Aceste concepte sunt, spre deosebire de categoriile cunoașterii naturii, concepte ale vieții (*Lebensbegriffe*). Căci premisa ultimă a cunoașterii universului istoric în care identitatea dintre conștiință și obiect – acest postulat speculativ al idealismului – mai este încă o realitate identificabilă este după Dilthey trăirea (*das Erlebnis*). Aici există certitudine nemijlocită. Căci ceea ce este trăire nu mai este diferențiat într-un act, cum ar fi cel al conștientizării, și un conținut, lucrul de care devenim conștienți[93]. Este vorba, mai curând, de o conștiență indivizibilă în continuare. Însăși expresia potrivit căreia trăirea presupune posesia a ceva este excesiv diferențiatoare. Dilthey urmărește acum modul în care din acest element al lumii spirituale, care este certîn mod nemijlocit, se formează o conexiune și modul în care devine posibilă cunoașterea unei astfel de înlănțuiri.

Dilthey deosebise deja în ideile sale „asupra psihologiei descriptive și analitice“ sarcina derivării „înlănțuirii dobândite a vieții psihice“ de formele explicative ale cunoașterii naturii[94] El folosise conceptul de structură pentru a detașa astfel caracterul trăit al conexiunilor sufletești de înlănțuirile cauzale proprii evenimentului natural. Marca logică diferențiatoare a „structurii“ rezida în faptul că aici era vizat un întreg relațional ce nu se întemeiază pe derularea temporală a faptului de a fi obținut (*das Erwirktsein*), ci pe relații interne.

Dilthey considera că a obținut pe această bază un demers solid și că a depășit astfel dezechilibrele care au perturbat reflecțiile metodologice ale lui Ranke și Droysen. Însă el dădea dreptate școlii istorice în privința faptului că nu există un subiect generic, ci doar indivizi istorici. Idealitatea semnificației nu trebuie atribuită unui subiect transcendental, ci ea crește din realitatea istorică a vieții. Viața însăși este cea care se desfășoară și se configurează către unități inteligibile și individul izolat este cel de către care acestea sunt înțelese ca atare. Acesta este punctul de plecare de la sine înțeles al analizei lui Dilthey. Înlănțuirea vieții, așa cum este ea pricepută de individ (și retrăită și înțeleasă de alții în

---

91 *Ges. Schriften* VII, 278.

92 op. cit. [Însă cine *face* de fapt istoria?]

93 *Ges. Schriften* VII, 27 sq.; 230.

94 VII, 13a.

cunoaşterea biografică) este instituită de caracterul semnificativ al anumitor trăiri. Pornind de la acestea ca dintr-un centru organizator se formează unitatea desfăşurării unei vieți, exact aşa cum configurația de sens a unei melodii rezultă nu din simpla înşiruire a sunetelor, ci din motivele muzicale ce determină unitatea configurației acesteia.

Este limpede că şi aici, ca la Droysen, se imaginează un mod de a proceda similar celui al hermeneuticii romantice, iar acesta cunoaşte acum o expansiune universală. Asemenea înlănțuirii ale unui text, conexiunea structurală a vieții este determinată de un raport între părți şi întreg. Fiecare parte a acesteia exprimă ceva din totalitatea vieții, are deci o semnificație pentru întreg, aşa cum propria sa semnificație se determină din perspectiva acestui întreg. Este vorba despre vechiul principiu hermeneutic al interpretării textuale care este valabil şi pentru înlănțuirea vieții deoarece în cazul acesteia se presupune în mod similar unitatea unei semnificații care se exprimă în toate părțile acesteia.

Pasul decisiv pe care fundarea epistemologică a lui Dilthey îl are de făcut este acum cel a găsi pornind de la construirea înlănțuirii în experiența de viață a individului trecerea de la *înlănțuirea istorică* ce *nu mai este trăită şi experimentată de nici un individ*. Aici devine necesară – în ciuda oricărei critici împotriva speculației – o plasare a „subiecților logici“ în locul subiecților reali. Dilthey este conştient de natura delicată a situației. Însă el îşi spune că acest lucru nu poate fi inadmisibil în sine, atâta timp cât coapartenența indivizilor – în unitatea unei generații sau a unei națiuni, de exemplu – reprezintă o realitate sufletească ce trebuie recunoscută ca atare, tocmai fiindcă nu putem pătrunde explicativ în spatele acesteia. Desigur, aici nu este vorba despre subiecți reali. Acest lucru, spune el, ne învață şi caracterul fluid al granițelor acestora; iar indivizii particulari ar participa la acestea doar cu o parte a ființei lor. Cu toate acestea, Dilthey consideră că se pot formula fără doar şi poate afirmații şi despre astfel de subiecți. Istoricul face neîncetat acest lucru atunci când vorbeşte despre faptele şi destinele popoarelor[95] Întrebarea este acum cum pot fi justificate astfel de afirmații din punct de vedere epistemologic.

Nu se poate afirma că reflecțiile lui Dilthey asupra acestui punct în care vede el însuşi problema decisivă ar fi ajuns la o claritate deplină. Problema care constituie aici punctul esențial este cea a trecerii de la fundarea *psihologică* la cea *hermeneutică* a ştiințelor spiritului. Aici Dilthey n-a depăşit niciodată faza schițelor. Astfel, autobiografia şi biografia – două cazuri particulare ale experienței şi cunoaşterii istorice – păstrează în secțiunea elaborată a „Construcției“[96] o suprapondere nu pe deplin justificată. Căci aşa cum am văzut deja: problema istoriei nu este modul în care înlănțuirea devine experimentabilă şi cognoscibilă, ci modul în care ar trebui să devină cognoscibile şi acele conexiuni pe care nimeni nu le-a trăit ca atare. Cu toate acestea, nu există nici o îndoială în legătură cu modul în care Dilthey gândea elucidarea acestei probleme pornind de la fenomenul înțelegerii. Înțelegerea este înțelegere a expresiei. Lucrul exprimat este prezent în expresie într-un mod diferit de prezența cauzei în efect. El este prezent în expresia însăşi şi este înțeles dacă este înțeleasă expresia.

Dilthey urmărise de la bun început o detaşare a raporturilor din lumea spirituală față de raporturile cauzale din cadrul înlănțuirii naturii. Iată motivul pentru care conceptul de expresie şi cel de înțelegere a expresiei ocupă pentru el încă de la început un loc central. Este caracteristic pentru noua claritate metodică pe care a obținut-o din recursul la

---

95 Dilthey, *Ges. Schriften* VII, 282 sq. Georg Simmel încearcă să rezolve aceeaşi problemă prin dialectica dintre subiectivitatea trăirii şi înlănțuirea faptică, aşadar, în cele din urmă psihologic. Vezi *Brücke und Tür*, p. 82 sq.

96 *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Ges. Schr. VII.

Husserl faptul că Dilthey integrează în cele din urmă conceptul semnificației ce se ridică din înlănțuirea efectelor împreună cu *Cercetările logice* ale lui Husserl. Conceptul diltheyan al caracterului structurat al vieții psihice corespundea teoriei intenționalității conștiinței în măsura în care aceasta descrie fenomenologic nu doar o stare de fapt psihologică, ci o determinare esențială a conștiinței. Orice conștiință este conștiință a ceva, orice comportament este un comportament față de ceva. Acest „față de..." al acestei intenționalități, obiectul intențional, nu este, potrivit lui Husserl, o componentă psihică reală, ci o unitate ideală, ceva vizat ca atare. Prima cercetare logică a lui Husserl apăra astfel conceptul semnificației ideal-unice în fața prejudecăților psihologismului logic. Această demonstrație a dobândit o importanță decisivă pentru Dilthey. Căci el a ajuns abia prin analiza lui Husserl să spună cu adevărat ce anume deosebește „structura" de înlănțuirea cauzală.

Un exemplu va lămuri acest lucru. O structură psihică, un individ bunăoară, își formează personalitatea dezvoltându-și predispozițiile și resimte în același timp acțiunea condiționantă a circumstanțelor. Ceea ce rezultă de aici, „individualitatea" propriu-zisă, cu alte cuvinte caracterul individului, nu este doar o simplă consecință a factorilor cauzatori și nu trebuie înțeles doar pornind de la această cauzare, ci reprezintă o unitate inteligibilă în sine, o unitate de viață ce se exprimă în fiecare din exteriorizările ei și poate fi, prin urmare, înțeleasă pornind de la fiecare dintre acestea. Independent de ordinea obținerii aici se îmbină ceva ce formează o figură proprie. La acest lucru se referea Dilthey atunci când vorbea despre înlănțuirea structurală și despre ceea ce numește acum împreună cu Husserl „semnificație"

Dilthey poate să spună acum în ce măsură înlănțuirea structurală este *dată* – punctul polemic principal față de Ebbinghaus. Aceasta, deși nu este dată în nemijlocirea unei trăiri, nu este însă construită pur și simplu ca rezultantă a unor factori activi, pe baza „mecanismului" vieții psihice. Teoria intenționalității conștiinței face posibilă, mai curând, o nouă fundamentare a conceptului de dat. Din acest moment sarcina principală nu mai poate fi cea a derivării înlănțuirilor din atomi de trăire (*Erlebnisatome*) și a explicării acestora în acest mod. Conștiința se află mai curând deja întotdeauna în astfel de înlănțuiri și are o ființă proprie în vizarea acestora. Iată de ce Dilthey considera cercetările logice ale lui Husserl ca fiind epocale[97], deoarece ele legitimau concepte cum ar fi „structură" sau „semnificație", deși acestea nu erau derivabile din elemente. Acestea au fost demonstrate ca fiind mai originare (*ursprünglicher*) decât aceste așa-zise elemente din care și pe care s-ar construi.

Demonstrația husserliană a idealității semnificației a fost, într-adevăr, rezultatul unor cercetări pur *logice*. Ceea ce Dilthey face din ea este ceva cu totul diferit. Pentru el semnificația nu este o noțiune logică, ci este înțeleasă ca expresie a *vieții*. Viața însăși, această temporalitate curgătoare, țintește către modelarea unor unități de semnificație durabile. Viața își face propria exegeză. Are ea însăși o structură hermeneutică. Viața constituie astfel adevăratul fundament al științelor spiritului. Hermeneutica nu este o simplă moștenire romantică în gândirea lui Dilthey, ci rezultă în mod consecvent din fundarea filozofiei în „viață". Dilthey se consideră principial superior „intelectualismului" hegelian tocmai prin acest lucru. La fel de puțin satisfăcător putea să fie și conceptul romantic-panteist al individualității, de sorginte leibniziană. Fundarea filozofiei în viață respinge de asemenea și o metafizică a individualității și se consideră foarte departe de aspectul leibnizian al monadelor oarbe care își desfășoară propria lege. Aceasta nu consideră individualitatea drept o idee originară ce se înrădăcinează în fenomen. Dilthey

---

97 VII, 13a.

insistă, dimpotrivă, asupra faptului că „vitalitatea psihică" este determinată circumstanțial[98] Nu există nici o forță originară a individualității. Ea este ceea ce este abia impunându-se. Limitarea din partea derulării eficiente (*Wirkungsverlauf*) ține de esența individualității – ca de toate conceptele istorice. Chiar și concepte cum ar fi cel de scop sau de semnificație nu se referă, potrivit lui Dilthey, la idei în sensul platonismului sau al scolasticii. Și acestea sunt concepte istorice în măsura în care se raportează la acea limitare prin derularea eficientă. Ele trebuie să fie concepte energetice (*Energiebegriffe*). Dilthey apelează aici la Fichte[99], care a avut o influență determinantă și asupra lui Ranke. De aceea, hermeneutica sa a vieții încearcă să rămână pe terenul concepției istorice asupra lumii[100] Filozofia îi oferă doar posibilitățile conceptuale de a afirma adevărul acesteia.

Rămâne cu toate acestea neclarificat, în ciuda acestor delimitări declarate, dacă fundarea diltheyană a hermeneuticii în „viață" a fost capabilă într-adevăr să se sustragă și consecințelor *implicite* ale metafizicii idealiste[101] Întrebarea se pune în felul următor: cum se combină forța individului cu ceea ce se situează dincolo de el și îl precede, cu spiritul obiectiv? Cum trebuie gândit raportul dintre forță și semnificație, dintre puteri și idei, dintre facticitatea și idealitatea vieții? Această întrebare trebuie să fie în cele din urmă cea decisivă și pentru modul în care este posibilă cunoașterea istoriei. Căci omul în istorie este determinat fundamental de asemenea și de raportul dintre individualitate și spiritul obiectiv.

Ei bine, acest raport nu este în mod evident unul univoc. Există, pe de o parte, experiența limitei, presiunea, rezistența prin care individul devine conștient de propria sa forță. Dar el nu experimentează doar zidurile solide ale facticității. În calitate de ființă istorică el intră în contact cu realități istorice, iar acestea sunt în același timp ceva ce poartă individul, ceva în care acesta află posibilitatea exprimării și în care se regăsește. Ele nu mai sunt ca atare „ziduri tari", ci obiectivări ale vieții (Droysen vorbise aici despre „puteri morale").

Acest lucru are o importanță metodică deosebită pentru specificul științelor spiritului. Conceptul datului are aici o structură principial diferită. El distinge datele cu care lucrează științele spiritului față de cele ale științelor naturii, „astfel încât tot ce este ferm, tot ce este străin, așa cum sunt imaginile lumii fizice, trebuie să fie eliminat din conceptul datului valabil în acest domeniu"[102] Tot ce este dat este aici produs. Vechea preeminetă a obiectelor istorice pe care le-o acorda deja Vico întemeiază potrivit lui Dilthey universalitatea prin care comprehensiunea se înstăpânește asupra universului istoric.

Întrebarea este, cu toate acestea, dacă trecerea de la punctul de vedere psihologic la cel hermeneutic reușește într-adevăr pe această bază, sau dacă nu cumva Dilthey se încâlcește astfel în contexte problematice care îl aduc într-o proximitate involuntară și nemărturisită față de idealismul speculativ.

Pasajul citat amintește nu doar de Fichte; îl auzim aici literalmente pe Hegel. Critica sa a „pozitivității"[103], conceptul înstrăinării de sine, definirea spiritului ca fiind cunoaștere de

---

98 *Ges. Schriften* V, 266.

99 VII, 1577; 20; 333.

100 VII, 280.

101 O. F. Bollnow, *Dilthey*, p. 168 sq., a observat în mod just că acest concept de forță ocupă un loc mult prea secundar la Dilthey. Se proclamă aici victoria hermeneuticii romantice asupra gândirii lui Dilthey.

102 VII, 148.

103 *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, p. 139 sq.

sine în faptul de a fi diferit (*Anderssein*), toate acestea pot fi derivate cu ușurință din această frază a lui Dilthey și ne întrebăm unde rămâne diferența pe care concepția istorică asupra lumii o accentua în opoziție cu idealismul și pe care Dilthey a încercat să o legitimeze epistemologic.

Întrebarea devine și mai acută dacă vom lua în considerare sintagma centrală prin care Dilthey caracterizează viața, acest fapt fundamental al istoriei. El vorbește, după cum se știe, despre „travaliul ce formează idei al vieții"[104] Nu este ușor de zis ce anume distinge această sintagmă de Hegel. Chiar dacă viața înfățișează un „chip insondabil"[105] și oricât ar batjocori Dilthey perspectiva excesiv de benevolentă asupra vieții ce vede în ea doar un progres al culturii, în măsura în care este ea interpretată din perspectiva ideilor pe care le formează, ea este subordonată unei scheme interpretative teleologice și este gândită ca *spirit*. Acestui fapt îi corespunde un recurs din ce în ce mai accentuat al lui Dilthey, în perioada sa târzie, la Hegel, astfel încât ajunge să vorbească despre *spirit* acolo unde vorbise înainte despre „viață". Dilthey reia astfel doar o evoluție conceptuală pe care Hegel însuși o străbătuse în același fel. În lumina acestui fapt este remarcabil că îi datorăm lui Dilthey publicarea așa-numitelor scrieri „teologice" din tinerețe ale lui Hegel. Aceste materiale referitoare la istoria evoluției gândirii hegeliene dezvăluie în mod deosebit de pregnant faptul că la baza conceptului hegelian al spiritului se află un concept pneumatic de viață[106]

Dilthey însuși a încercat să dea socoteală față de sine însuși de ce anume îl leagă și ce anume îl desparte de Hegel[107] Dar cât de credibilă este critica sa la adresa credinței în rațiune a lui Hegel, a construcției sale speculative a istoriei universale, a derivării apriorice a tututor conceptelor din desfășurarea de sine dialectică a absolutului, dacă el însuși conferă, cu toate acestea, o poziție atât de centrală conceptului de „spirit obiectiv" Desigur, Dilthey se întoarce împotriva construcției ideale a acestui concept hegelian. „Trebuie să pornim azi de la realitatea vieții." Iată ce scrie el: „Încercăm să o înțelegem pe aceasta și să o prezentăm prin concepte adecvate. Desprinzând astfel spiritul obiectiv de fundarea sa unilaterală în rațiunea universală, cea care exprimă esența spiritului universal, devine posibilă o nouă accepțiune a acestui concept: în el sunt cuprinse la fel de bine atât limba, morala, orice formă de viață, de stil de viață, cât și familia, societatea burgheză, statul și dreptul. Astfel cade acum sub acest concept și ceea ce Hegel deosebea drept spirit absolut de cel obiectiv: arta și religia și filozofia..." (*Ges. Schr.* VII, 150).

Avem de a face aici, fără îndoială, cu o reconfigurare a conceptului hegelian. Dar ce înseamnă ea? În ce măsură dă ea socoteală de „realitatea vieții"? Cea mai semnificativă este, de bună seamă, extinderea conceptului de spirit obiectiv asupra artei, religiei și

---

104 *Ges. Schriften* VII, 136.

105 *Ges. Schriften* VIII, 224.

106 Studiul fundamental al lui Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, publicat pentru prima oară în 1906 și îmbogățit cu manuscriuse postume în vol. 4 al *Gesammelte Schriften*, a inaugurat o epocă nouă în exegeza hegeliană, mai puțin datorită rezultatelor, cât tematicii pe care o formula. Acestuia i s-a adăugat curând (în 1911) editarea „Scrierilor teologice din tinerețe" (*Theologische Jugendschriften*) prin intermediul lui Hermann Nohl, explicate în comentariile insistente ale lui Theodor Haering (*Hegel* I [1928]). Vezi lucrarea autorului: „Hegel und der geschichtliche Geist" și „Hegels Dialektik" [*Ges. Werke* Bd. 3], precum și Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkait*, 1923, care a demonstrat funcția creatoare de modele a conceptului de viață în *Phänomenologie des Geistes*.

107 Vezi o expunere mai detaliată în notele postume la *Jugendgeschichte Hegels* (IV, 217-258) și una mai profundă în capitolul 3 al *Construcției* (146 sq.)

filozofiei. Căci acest lucru indică faptul că Dilthey nu vede nici în acestea un adevăr nemijlocit, ci forme de expresie ale vieții. Punând un semn de egalitate între artă şi religie, pe de o parte, şi filozofie, pe de altă parte, el respinge concomitent pretenția unui concept speculativ. Dilthey nu neagă, totuşi, că aceste întruchipări dispun de o anumită întâietate față de alte întruchipări ale spiritului obiectiv, întrucât spiritul se obiectivează şi este cunoscut „tocmai în formele puternice ale acestora“ Ei bine, această întâietate a unei cunoaşteri de sine depline a spiritului a fost cea care i-a permis lui Hegel să conceapă aceste ipostaze drept unele ale spiritului absolut. În ele nimic nu mai era străin, iar spiritul era în întregime la el acasă. Obiectivările artei reprezentau, după cum am văzut, şi pentru Dilthey triumful propriu-zis al hermeneuticii. Opoziția față de Hegel se reduce astfel la acest lucru anume, la faptul că pentru Hegel în conceptul filozofic se consumă repatrierea spiritului, în timp ce pentru Dilthey conceptul filozofic nu are o semnificație epistemologică, ci una de expresie.

Va trebui, de aceea, să ne întrebăm dacă nu există oare şi pentru Dilthey o întruchipare a spiritului care să semnifice „spirit“ cu adevărat „absolut“, adică autotransparență deplină, suprimare totală a oricărei alterități. Dilthey nu se îndoieşte nici o clipă că există aşa ceva şi este convins că ceea ce corespunde acestui ideal este conştiința istorică şi nu filozofia speculativă. Aceasta consideră toate fenomenele universului uman-istoric doar ca obiecte pe baza cărora spiritul se cunoaşte mai profund pe sine. În măsura în care le înțelege drept obiectivări ale spiritului, ea le retraduce în „vitalitatea spirituală din care s-au născut“[108]. Aşadar, modelările spiritului obiectiv sunt pentru conştiința istorică obiecte ale cunoaşterii de sine a acestui spirit. Conştiința istorică se extinde către universal, în măsura în care înțelege toate datele istoriei ca exteriorizare (*Äußerung*) a vieții din care provin: „viața înțelege aici viața“[109] De aceea, întreaga tradiție devine pentru conştiința istorică o întâlnire a spiritului omenesc cu sine însuşi. Ea atrage astfel către sine ceea ce părea să fie rezervat creațiilor excepționale ale artei, religiei şi filozofiei. *Ştiința spiritului despre sine însuşi se desăvârşeşte nu în cunoaşterea speculativă a conceptului, ci în conştiința istorică.* Ea surprinde în toate spiritul istoric. Chiar şi filozofia este considerată doar expresie a vieții. În măsura în care este conştientă de acest lucru, ea renunță odată cu aceasta la vechea ei pretenție de a fi cunoaştere prin concepte. Devine filozofie a filozofiei, o întemeiere filozofică a faptului că în viață există – pe lângă ştiință – filozofie. Dilthey a schițat în ultimele sale lucrări o asemenea filozofie a filozofiei în care deriva tipurile de *Weltanschauung* din caracterul multilateral al vieții care se explicitează (*auslegt*) în acestea[110]

Acestor depăşiri istorice ale metafizicii li se alătură interpretarea dată de ştiințele spiritului marii poezii, în care Dilthey vede triumful hermeneuticii. Filozofia şi arta mai dispun, astfel, o preeminență relativă pentru conştiința ce înțelege istoric. Ele sunt capabile să păstreze un privilegiu deoarece spiritul nu trebuie descifrat din acestea, pentru că ele sunt „expresie pură“ şi nu vor să fie nimic altceva decât acest lucru. Dar ele nu sunt nici astfel un adevăr nemijlocit, ci servesc doar ca organ al raportului de viață. Aşa cum anumite perioade de înflorire ale unei culturi sunt privilegiate pentru cunoaşterea „spiritului“ ei, sau aşa cum marile personalități se disting prin faptul că în planurile şi faptele lor se reprezintă adevăratele decizii istorice, tot astfel filozofia şi arta sunt accesibile în mod deosebit comprehensiunii tălmăcitoare. Istoria ideilor urmează aici întâietatea *configurației* (*Gestalt*), a configurațiilor pure ale unor totalități de semnificație ce s-au desprins de devenire. Iată ce scrie Dilthey în introducerea sa la biografia lui

---

108 *Ges. Schriften* V, 265.

109 *Ges. Schriften* VII, 136.

110 *Ges. Schriften* V, 339 sq. şi VIII.

Schleiermacher: „Istoria mişcărilor spirituale dispune de avantajul monumentelor, ce sunt durabile. Ne putem înşela asupra intenţiilor, dar nu şi în ceea ce priveşte conţinutul propriei interiorităţi care este exprimat în opere“[111] Nu este întâmplător că Dilthey ne face accesibilă următoarea notă a lui Schleiermacher: „Înflorirea este adevărata maturitate. Fructul este doar învelişul haotic (*chaotisch*) a ceea ce nu mai aparţine plantei organice“[112] Dilthey împărtăşeşte în mod evident această teză a unei metafizici estetice. Ea stă la baza raportului său faţă de istorie.

Acestuia îi corespunde remodelarea conceptului de spirit obiectiv ce plasează conştiinţa istorică în locul metafizicii. Se ridică însă întrebarea dacă această conştiinţă istorică este într-adevăr capabilă să umple acest spaţiu liber pe care îl ocupase la Hegel cunoaşterea absolută a spiritului care se înţelege pe sine în conceptul speculativ. Dilthey însuşi face trimitere la faptul că noi cunoaştem doar istoric, deoarece suntem noi înşine fiinţe istorice. Acest lucru ar trebui să fie o degrevare epistemologică. Dar este oare posibil acest lucru? Este formula adesea amintită a lui Vico într-adevăr justă? Nu transferă ea o experienţă a spiritului uman artistic asupra universului istoric în care, având în vedere mersul lucrurilor, nu se poate vorbi despre o „facere“ (*Machen*), adică despre o planificare şi o executare? De unde rezultă aici degrevarea epistemologică? Nu este vorba în realitate despre o îngreunare? Nu reprezintă condiţionarea istorică a conştiinţei o barieră de netrecut pentru desăvârşirea acesteia în cunoaşterea istorică? Hegel putea să creadă pe bună dreptate că a reuşit să treacă de această barieră prin depăşirea (*Aufhebung*) istoriei în cunoaşterea absolută. Însă dacă viaţa este realitatea inepuizabil-creatoare, aşa cum o gândeşte Dilthey, atunci nu exclude, oare, transformarea constantă a înlănţuirii de semnificaţie a istoriei o cunoaştere ce atinge obiectivitatea? Este, deci, conştiinţa istorică în cele din urmă un ideal utopic şi conţine o contradicţie în sine?

b) Conflictul latent dintre știință și filozofia vieții în analiza lui Dilthey a conștiinței istorice

Dilthey a reflectat fără încetare asupra acestei probleme. Reflecţia sa a avut mereu drept obiectiv legitimarea cunoaşterii a ceea ce este condiţionat istoric, în ciuda propriei sale condiţionări, drept o performanţă a ştiinţei obiective. Acestuia urma să-i servească teoria structurii care îşi construieşte unitatea din propriul ei centru. Faptul că o conexiune structurală poate fi înţeleasă pornind din propriul ei centru corespundea vechiului principiu al hermeneuticii şi revendicării gândirii istorice, privitoare la necesitatea înţelegerii unei epoci din ea însăşi şi nu apelând la criteriile unui prezent străin acesteia. Conform acestei scheme devenea posibilă – după cum credea Dilthey[113] – cunoaşterea unor înlănţuiri istorice din ce în ce mai ample şi extinderea acesteia până la cunoaşterea istoriei universale, exact aşa cum un cuvânt poate fi înţeles pe deplin doar din perspectiva unei proproziţii întregi, iar propoziţia din înlănţuirea întregului text, ba chiar a întregii literaturi transmise.

Aplicarea acestei scheme presupune, desigur, posibilitatea depăşirii constrângerii locale a observatorului istoric. Însă tocmai aceasta este pretenţia conştiinţei istorice, şi anume de a dispune de un punct de vedere cu adevărat istoric în legătură cu toate. În

[111] *Leben Schleiermachers*, ed. Mulert, 1922, p. XXXI.

[112] *Leben Schleiermachers*, 1. Aufl. 1870; *Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers*, p. 118. Vezi *Monologen*, p. 417.

[113] *Ges. Schriften* VII, 291 „Asemenea literelor unui cuvânt, viaţa şi istoria au un sens.“

aceasta își vede desăvârșirea. Ea este de aceea preocupată să formeze „sensul istoric" pentru a învăța astfel să se ridice dincolo de prejudecățile propriului prezent. Dilthey se considera astfel adevăratul înfăptuitor al concepției istorice asupra lumii, pentru că urmărea să legitimeze ridicarea conștiinței la rangul de conștiință istorică. Ceea ce reflecția sa epistemologică încerca să legitimeze nu era, în fond, nimic altceva decât extraordinara uitare de sine epică (*epische Selbstvergessenheit*) a lui Ranke. Atâta doar că în locul uitării de sine estetice pășea acum suveranitatea unei comprehensiuni atotcuprinzătoare și infinite. Întemeierea științei istoriei pe o psihologie a comprehensiunii, așa cum și-o imagina Dilthey, îl plasează pe istoric în acea simultaneitate ideală cu obiectul său pe care am numit-o estetică și pe care am admirat-o la Ranke.

Fără îndoială, întrebarea decisivă rămâne cum este capabilă natura umană limitată de o asemenea comprehensiune infinită. E posibil ca aceasta să fi fost într-adevăr opinia lui Dilthey? Nu a insistat Dilthey însuși în opoziție față de Hegel asupra necesității de a reține conștiința propriei *finitudini*?

Va trebui să aruncăm aici o privire mai atentă. Critica sa a idealismului hegelian al rațiunii viza doar apriorismul speculațiilor sale conceptuale; infinitatea lăuntrică a spiritului nu constituia pentru el un aspect îngrijorător în principiu, ci se împlinea în mod pozitiv în idealul unei rațiuni iluminate istoric, care s-ar fi maturizat atingând geniul comprehensiunii totale. Conștiința finitudinii nu însemna pentru Dilthey o finire (*Verendlichung*) a conștiinței și o mărginire. Ea demonstrează mai curând capacitatea vieții de a se ridica dincolo de orice barieră prin energie și acțiune. De aceea, în ea se reprezintă tocmai infinitatea potențială a spiritului. Desigur că nu speculația, ci rațiunea istorică este modul în care se actualizează această infinitate. Comprehensiunea istorică se extinde acoperind toate datele istorice și este cu adevărat universală pentru că își are temeiul solid în totalitatea și infinitatea spiritului. Pentru aceasta, Dilthey se alătură vechii teorii ce derivă posibilitatea comprehensiunii din omogenitatea naturii umane. El consideră propriul univers de trăiri drept un simplu punct de pornire al unei expansiuni ce întregește printr-o transpunere vie îngustimea și caracterul aleatoriu al propriei trăiri prin infinitatea a ceea ce este accesibil în retrăirea universului istoric.

Barierele impuse universalității comprehensiunii de către finitudinea istorică a naturii noastre sunt pentru el, așadar, doar de natură subiectivă. Desigur, el poate totuși să identifice în acestea un element pozitiv care ar putea deveni productiv pentru cunoaștere. El ne asigură astfel că abia simpatia ar face posibilă înțelegerea veritabilă[114] Nu este însă limpede dacă acestui fapt îi revine o semnificație principială. Să observăm deocamdată următorul lucru: Dilthey vede simpatia doar ca o condiție a cunoașterii. Ne putem întreba, împreună cu Droysen, dacă simpatia (care este o formă de iubire) nu reprezintă cu totul altceva decât o condiție afectivă a cunoașterii. Căci ea aparține, totuși, formelor de relație între „eu" și „tu". Cu siguranță că într-o asemenea relație morală reală acționează și cunoașterea, demonstrându-se astfel într-adevăr că iubirea ne face văzători[115] Dar simpatia este mult mai mult decât o simplă condiție a cunoașterii. Prin ea, acel „tu" este metamorfozat. Găsim astfel la Droysen următoarea observație profundă: „Astfel trebuie să fii, căci astfel te iubesc: secretul oricărei educații."[116]

Atunci când Dilthey vorbește despre o simpatie universală, gândindu-se la seninătatea bătrâneții, el nu se referă cu siguranță la acest fenomen moral al simpatiei, ci la idealul

[114] *Ges. Schriften* V, 277.

[115] Vezi înainte de toate expunerile respective la Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, 1913.

[116] *Historik* § 41.

conştiinţei istorice depline, cea care trece dincolo de graniţele impuse comprehensiunii de hazardul subiectiv al predilecţiei şi afinităţii în raport cu un obiect. Dilthey îl urmează aici pe Ranke, care vedea în relaţia de simpatie cosmică demnitatea istoricului[117] El pare să îl limiteze atunci când distinge drept condiţii privilegiate ale comprehensiunii istorice pe acelea care prezintă o „condiţionare permanentă a propriei vitalităţi prin intermediul marelui obiect“ şi atunci când vede în acestea posibilitatea supremă a înţelegerii[118] Ar fi însă greşit să înţelegem această condiţionare a propriei vitalităţi drept altceva decât o condiţie subiectivă a cunoaşterii.

Exemplele indică deja acest lucru. Atunci când Dilthey aminteşte raportul dintre Tucidide şi Pericle, sau dintre Ranke şi Luther, el se referă la legătura congenială intuitivă ce îi permite istoricului în mod spontan o înţelegere altfel doar cu greu accesibilă. El consideră însă o astfel de comprehensiune ce reuşeşte în mod genial în cazuri excepţionale drept întotdeauna accesibilă prin metodica ştiinţei. El argumentează în mod explicit faptul că ştiinţele spiritului se servesc de metodele comparative în sarcina ce le revine de a depăşi limitele accidentale pe care le reprezintă cercul experienţei proprii şi „de a se ridica la adevăruri de o universalitate mai mare“[119]

Aici se află unul din punctele cele mai discutabile ale teoriei sale. Esenţa comparaţiei presupune deja autonomia subiectivităţii cunoscătoare care dispune atât de una, cât şi de cealaltă. Ea sincronizează în mod declarat. Va trebui din acest motiv să punem la îndoială capacitatea reală a metodei comparative de a satisface ideea cunoaşterii istorice. Nu este oare avansat aici un procedeu consacrat şi care face o carieră glorioasă în anumite domenii ale ştiinţelor naturii – bunăoară în lingvistică, drept, teoria artei etc.[120] – de la statutul de instrument auxiliar, ajungând la unul de o importanţă centrală pentru esenţa cunoaşterii istorice, ce oferă adesea doar o legitimare falsă unor reflecţii superficiale şi irelevante? Nu putem decât să-i dăm dreptate aici baronului Yorck atunci când scrie: „Comparaţia este întotdeauna estetică, rămâne lipită întotdeauna de formă“[121] şi ne amintim bine de modul genial în care Hegel criticase înaintea acestuia metoda comparaţiei[122]

Este în orice caz limpede că Dilthey nu vede în faptul de a fi legat de un loc al omului finit-istoric o prejudiciere de principiu a posibilităţii cunoaşterii proprii ştiinţelor spiritului. Conştiinţa istorică urma să înfăptuiască în sine o asemenea ridicare dincolo de propria relativitate, prin care să devină posibilă obiectivitatea cunoaşterii proprii ştiinţelor spiritului. Ne întrebăm cum se poate justifica această pretenţie fără a implica un concept al cunoaşterii absolute, filozofice situat deasupra oricărei conştiinţe istorice. Prin ce se distinge conştiinţa istorică – faţă de toate celelalte configuraţii de conştiinţă ale istoriei –

---

117 Dar şi Schleiermacher care admite doar sub anumite condiţii senectutea ca model. Vezi următoarea notă a lui Schleiermacher (în: Dilthey, *Leben Schleiermachers*[1] în p. 417): „Mâhnirea bătrâneţii privitoare în special la lumea reală este o percepţie eronată a tinereţii şi bucuriei acesteia care nu ţinteşte nici ea lumea reală. Aversiunea bătrâneţii faţă de epocile noi ţine de elegie.

Sensul istoric este de aceea extrem de necesar pentru a atinge tinereţea veşnică ce nu mai este un dar al naturii, ci o achiziţie a libertăţii.“

118 *Ges. Schriften* V, 278.

119 VII, 99.

120 Un avocat elocvent al acestei „metode“ este E. Rothacker, ale cărui contribuţii la această problemă demonstrează cu prisosinţă contrariul: caracterul ametodic al ideilor ingenioase şi al sintezelor îndrăzneţe.

121 *Briefwechsel*, 1923, p. 193.

122 *Wissenschaft der Logik* II, ed. Lasson, 1934, p. 36 sq.

astfel încât propria sa condiționare să nu abolească pretenția principială a unei cunoașteri obiective?

Această trăsătură distinctivă nu poate consta în faptul că ar fi într-adevăr „cunoaștere absolută" în sensul lui Hegel, cu alte cuvinte că ar unifica totalitatea devenirii spiritului într-o conștiință de sine prezentă. Pretenția conștiinței filozofice de a cuprinde în sine întregul adevăr al istoriei spiritului este de-a dreptul contestată de concepția istorică asupra lumii. Acesta este mai curând motivul pentru care experiența istorică este necesară; conștiința umană nu este un intelect pentru care totul este sin-cron (*gleich-zeitig*) și prezent în mod egal (*gleich gegenwärtig*). Identitatea absolută între conștiință și obiect este inaccesibilă în principiu conștiinței finit-istorice. Aceasta rămâne întotdeauna prinsă în înlănțuirea istorică eficientă. Pe ce se sprijină, așadar, particularitatea ei de a se ridica totuși dincolo de sine și de a deveni astfel capabilă de o cunoaștere istorică obiectivă?

Nu vom găsi la Dilthey un răspuns răspicat la această întrebare. Dar o întreagă operă științifică reprezintă în mod indirect un astfel de răspuns. Acesta s-ar putea formula în felul următor: conștiința istorică nu este atât o autosuprimare, cât o posesie intensificată de sine ce o distinge de toate celelalte întruchipări ale spiritului. Oricât ar fi de insolubil fundamentul vieții istorice din care se ridică, ea este capabilă să înțeleagă istoric propria ei posibilitate de a se comporta istoric. În consecință, ea nu este expresia nemijlocită a unei realități de viață, asemenea conștiinței înaintea dezvoltării ei victorioase către o conștiință istorică. Nu mai schițează dimensiunile propriei sale înțelegeri a vieții în funcție de tradiția în care se plasează, dezvoltând în continuare tradiția printr-o apropriere (*Aneignung*) naivă a moștenirii. Ea știe, mai curând, că se află într-un raport reflectat față de sine însăși și față de tradiția în care se plasează. Se înțelege pe sine însăși din istoria ei. *Conștiința istorică este un mod al autocunoașterii.*

Un astfel de răspuns ar fi deschizător de perspective pentru necesitatea de a preciza mai profund esența autocunoașterii. Într-adevăr, eforturile eșuate în cele din urmă, după cum se va vedea, ale lui Dilthey ținteau să explice „pornind de la viață" modul în care conștiința științifică se ridică din autocunoaștere.

Dilthey pornește de la viață. Viața însăși urmărește reflecția. Îi datorăm lui Georg Misch accentuarea energică a unei tendințe în gândirea lui Dilthey ce trimite către filozofia vieții. Aceasta se sprijină tocmai pe faptul că în viața însăși rezidă cunoaștere (*Wissen*). Chiar și conștiența ce caracterizează trăirea conține deja un fel de întoarcere a vieții asupra ei înseși. „Cunoașterea (*Wissen*) e prezentă, este legată de trăire fără reflecție" (VII, 18). Aceeași reflexivitate imanentă a vieții determină însă și modul în care vede Dilthey disoluția semnificației în înlănțuirea vieții. Căci semnificația este aflată abia dacă părăsim „goana după scopuri". Îndepărtarea, distanța față de înlănțuirea propriilor noastre acțiuni, este cea care permite o astfel de reflecție. Dilthey subliniază – și are aici fără îndoială dreptate – că există o perspectivă naturală a vieții despre sine ce precede orice obiectivare științifică și care se formează astfel. Aceasta se obiectivează în înțelepciunea proverbului și a legendei, dar mai ales în marile opere ale artei în care „un element spiritual se desprinde de creatorul său"[123] Arta este de aceea un organ special al comprehensiunii vieții, căci în „confiniile ei între știință și faptă" viața se deschide dezvăluind profunzimi inaccesibile observației, reflecției și teoriei.

Dacă viața însăși urmărește reflecția, atunci expresia pură a trăirii marii arte va avea cu siguranță un rang deosebit. Acest lucru nu exclude, însă, faptul că în orice expresie a vieții acționează deja dintotdeauna o cunoaștere, iar adevărul devine astfel cognoscibil. Căci

[123] VII, 207.

formele de expresie ce domină viața omului sunt toate întruchipări ale spiritului obiectiv. Individul s-a ridicat dintotdeauna dincolo de particularitatea sa prin limbă, moravuri sau formele juridice. Marile elemente morale comune în care trăieşte reprezintă ceva ferm, pornind de la care acesta se înțelege pe sine în opoziție cu hazardul curgător al impulsurilor sale subiective. Tocmai dăruirea în slujba unor țeluri comune, integrarea în activitățile comunitare „eliberează omul de particularitate şi trecător"

Astfel de afirmații ar putea să figureze şi la Droysen, însă ele au o tonalitate specială în cazul lui Dilthey. În opinia sa în ambele direcții, atât cea contemplativă, cât şi cea a reflecției practice, se manifestă aceeaşi tendință a vieții, o „aspirație către statornicie."[124] Pornind de aici vom înțelege modul în care el a putut să privească obiectivitatea cunoaşterii ştiințifice şi a autoreflecției filozofice drept împlinirea tendinței naturale a vieții. Nu este vorba nicidecum despre o ajustare exterioară a metodicii ştiințelor spiritului la metoda ştiințelor naturii, care ar călăuzi reflecția lui Dilthey. El zăreşte în ambele o comunitate autentică. Ridicarea deasupra hazardului subiectiv al observației constituie esența metodei experimentale, iar cu ajutorul acesteia reuşeşte cunoaşterea legității naturii. Ştiințele spiritului aspiră în mod similar la o depăşire metodică a hazardului subiectiv al propriului amplasament prin tradiția transmisă care îi este accesibilă şi ating prin aceasta obiectivitatea cunoaşterii istorice. Reflecția de sine filozofică se îndreaptă la rândul ei în aceeaşi direcție în măsura în care se „reifică pentru sine însăşi ca fapt uman-istoric" şi renunță la pretenția unei cunoaşteri pure din concepte.

Conexiunea dintre viață şi cunoaştere este aşadar, potrivit lui Dilthey, un dat originar. Iată ce anume face ca poziția lui Dilthey să fie inatacabilă pentru orice obiecții venite din partea filozofiei şi, în special, pentru cele formulate cu argumentele filozofiei reflexive idealiste îndreptate împotriva „relativismului istoric" Întemeierea filozofiei pe faptul originar al vieții nu caută o înlănțuire noncontradictorie de principii care vrea să ocupe locul sistemelor de idei ale filozofiei de până atunci. Pentru autoreflecția filozofică e valabil mai curând ceea ce Dilthey a demonstrat deja în cazul rolului reflecției în viață. Ea gândeşte până la capăt viața însăşi înțelegând chiar şi filozofia ca pe o obiectivare a vieții. Devine filozofie a filozofiei, dar nu în sensul idealismului şi fără să formuleze pretențiile acestuia. Ea nu urmăreşte fundamentarea singurei filozofii posibile pornind de la unitatea unui principiu speculativ, ci parcurge în continuare calea autoreflecției istorice. De aceea, ea nu este atinsă deloc de obiecția potrivit căreia s-ar fi făcut vinovată de relativism.

Dilthey însuşi a luat mereu în considerare această obiecție şi a încercat să ofere o rezolvare problemei referitoare la posibilitatea obiectivării în ciuda oricărei relativități şi la modul în care poate fi gândită relația dintre finit şi absolut. „Sarcina este aceea de a înfățişa modul în care aceste concepte axiologice relative ale epocilor istorice s-au extins devenind mărimi absolute."[125] Însă vom căuta în zadar la Dilthey răspunsul real la această problemă a relativismului, şi nu fiindcă acesta n-a găsit niciodată răspunsul corect, ci deoarece nu a constituit niciodată propria sa interogație reală. El se considera, mai curând, dintotdeauna pe calea către absolut prin desfăşurarea autoreflecției filozofice care îl conducea de la o relativitate la alta. Iată de ce rezumarea lui Ernst Troeltsch privitoare la evoluția gândirii lui Dilthey este cât se poate de justă: „De la relativitate la totalitate" Definiția lui Dilthey însuşi suna astfel: „cu conştiința de a fi ceva condiționat"[126] – o formulă îndreptată în mod deschis împotriva pretenției filozofiei reflexive privitoare la

124 *Ges. Schriften* VII, 347.
125 *Ges. Schriften* VII, 290.
126 *Ges. Schriften* V, 364.

depăşirea oricăror bariere ale finitudinii prin ridicarea la absolutul şi infinitatea spiritului în deplinătatea şi adevărul conştiinţei de sine. Cu toate acestea, reflecţia sa neobosită asupra obiecţiei de „relativism" indică faptul că nu a fost capabil să reţină cu adevărat consecinţele demersului său ce ţine de o filozofie a vieţii în faţa filozofiei reflexive a idealismului. În caz contrar ar fi trebuit să recunoască în obiecţia de relativism „intelectualismul" pe care propriul său punct de pornire de la imanenţa cunoaşterii în viaţă încerca să-l submineze.

Această ambivalenţă îşi află motivaţia ultimă într-o eterogenitate lăuntrică a gândirii sale în cartezianismul rezidual de la care porneşte. Meditaţiile sale epistemologice privind întemeierea ştiinţelor spiritului nu se reunesc în cele din urmă cu punctul său de pornire legat de filozofia vieţii. Ultimele sale schiţe conţin o dovadă grăitoare în acest sens. Dilthey solicită aici din partea unei fundări filozofice capacitatea de a se extinde asupra oricărui domeniu în care „conştiinţa s-a eliberat de autoritativ şi aspiră la o cunoaştere validă prin intermediul punctului de vedere al reflecţiei şi al îndoielii"[127] O astfel de frază pare a fi o afirmaţie inofensivă privitoare la esenţa ştiinţei şi filozofiei moderne. Ecourile carteziene nu pot fi ignorate. În realitate însă, această frază este întrebuinţată într-un sens cu totul diferit, căci Dilthey continuă în felul următor: „Viaţa conduce peste tot către reflecţii asupra a ceea ce este aşezat în ea, reflecţia la îndoială, iar gândirea se poate încheia într-o cunoaştere validă abia dacă viaţa se menţine în faţa acesteia"[128] Nu mai avem de a face aici cu prejudecăţi filozofice ce trebuie depăşite printr-o fundare epistemologică în manieră carteziană; realităţile vieţii, tradiţia moravurilor, a religiei şi a dreptului pozitiv sunt cele descompuse de reflecţie şi necesită o ordine nouă. Atunci când Dilthey vorbeşte despre cunoaştere (*Wissen*) şi reflecţie, el nu se referă la imanenţa universală a cunoaşterii în viaţă, ci la *o mişcare îndreptată asupra vieţii.* Tradiţia morală, religioasă şi juridică se sprijină, dimpotrivă, în ceea ce o priveşte pe o cunoaştere a vieţii despre sine însăşi. Căci am văzut că abandonarea în voia tradiţiei, care este cu siguranţă una conştientă, înfăptuieşte ridicarea individualului la spiritul obiectiv. Vom putea admite împreună cu Dilthey că influenţa gândirii asupra vieţii „rezultă din necesitatea internă de a stabiliza un element solid în schimbarea nestatornică a percepţiilor senzoriale, dorinţelor şi emoţiilor, care să permită un mod de viaţă constant şi unitar"[129] Însă această performanţă a gândirii este imanentă vieţii înseşi şi se înfăptuieşte în obiectivările spiritului ce poartă individul sub forma moralei, dreptului şi religiei, întrucât acesta se dăruieşte obiectivităţii societăţii. Faptul că pentru aceasta este necesară adoptarea unui „punct de vedere al reflecţiei şi al îndoielii" şi că acest travaliul este executat „în toate formele meditaţiei ştiinţifice" (şi în rest nu) este pur şi simplu ireconciliabil cu ideile derivate dintr-o filozofie a vieţii ale lui Dilthey[130] Aici este descris mai curând idealul particular al iluminismului ştiinţific, incompatibil cu reflecţia imanentă vieţii, deoarece întemeierea lui Dilthey în filozofia vieţii era îndreptată tocmai împotriva „intelectualismului" iluminist.

---

127 *Ges. Schriften* VII, 6.

128 VII, 6.

129 *Ges. Schriften* VII, 3.

130 Misch subliniază şi acest lucru în *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, p. 295 şi în special p. 312 sq. Acesta distinge între a deveni conştient (*Bewußtwerden*) şi a face conştient (*Bewußtmachen*). Reflecţia filozofică ar fi ambele în acelaşi timp. Însă Dilthey ar căuta în mod eronat o tranziţie continuă de la una către cealaltă. „Orientarea esenţialmente *teoretică* asupra obiectivităţii nu poate fi extrasă doar din conceptul de obiectivare a vieţii." (p. 298). Lucrarea de faţă conferă un profil diferit criticii lui Misch în măsura în care dezvăluie încă în hermeneutica romantică acel cartezianism ce determină ambivalenţa raţionamentului lui Dilthey.

În realitate, există certitudine în moduri extrem de diferite. Acel gen de certitudine pe care o poate oferi o asigurare ce a traversat îndoiala este diferit de certitudinea nemijlocită de viață cu care se prezintă toate scopurile și valorile în conștiința umană atunci când emit pretenția necondiționării. Cu atât mai diferită de această certitudine dobândită în viața însăși este certitudinea științei. Certitudinea științei are întotdeauna o trăsătură carteziană. Este rezultatul unei metodici critice care caută să admită doar indubitabilul. Această certitudine nu crește, prin urmare, din îndoială și depășirea ei, ci anticipează mereu posibilitatea de a fi cuprinși de îndoială. Așa cum la Descartes, în faimoasa sa meditație asupra îndoielii se propune – drept un fel de experiment – o îndoială artificială și hiperbolică, ce duce la *fundamentum inconcussum* al conștiinței de sine, știința metodică se îndoiește principial de tot ce poate fi pus la îndoială pentru a obține astfel siguranța propriilor rezultate.

Este caracteristic pentru problematica fundării științelor spiritului a lui Dilthey faptul că el nu distinge între această îndoiala metodică și îndoielile care ne cuprind „de la sine" Certitudinea științelor înseamnă pentru el împlinirea certitudinii de viață. Acest lucru nu înseamnă că nu resimțea incertitudinea vieții în toată forța concretizării istorice. Dimpotrivă, cu cât pătrundea mai adânc în știința modernă, cu atât resimțea mai puternic tensiunea dintre tradiția creștină din care provenea și forțele istorice puse în libertate de existența modernă. Nevoia unui element solid are la Dilthey caracterul unei nevoi explicite de protecție în fața realităților teribile ale vieții. Însă el nu așteaptă depășirea incertitudinii și nesiguranței vieții din partea consolidării conferite de integrarea în societate și experiența de viață, ci din partea științei.

Forma carteziană de a ajunge la certitudine prin îndoială este pentru Dilthey evidentă în mod nemijlocit, întrucât el este un copil al iluminismului. Debarasarea de autoritativ despre care vorbește corespunde nu doar nevoii epistemologice de fundamentare a științelor naturii, ci privește în mod identic cunoașterea despre valori și scopuri. Nici acestea nu formează în ochii săi o totalitate nepusă la îndoială formată din tradiție, moravuri, religie, drept, ci „spiritul trebuie să producă și aici o cunoaștere valabilă din sine însuși"[131]

Procesul privat de secularizare care îl conduce pe studentul de teologie Dilthey către filozofie se suprapune astfel procesului istoric universal al nașterii științelor moderne. Dacă cercetarea modernă în domeniul științelor naturii nu consideră natura ca pe o totalitate inteligibilă, ci ca pe o survenire străină eului, a cărei derulare o poate elucida în mod limitat dar credibil, făcând astfel posibilă stăpânirea acesteia, atunci spiritului uman preocupat de protecția și siguranța sa îi revine misiunea de a opune „incomensurabilității vieții" – acestui „chip înfiorător" – capacitatea formată științific a comprehensiunii. Rolul acestuia ar fi cel de a explica viața în realitatea ei social-istorică până în punctul în care cunoașterea este capabilă să asigure protecție și siguranță în ciuda incomensurabilității vieții. *Iluminismul se împlinește ca iluminism istoric.*

Putem înțelege pe această bază ce anume îl determină pe Dilthey să pornească de la hermeneutica romantică[132]. El reușește să camufleze cu ajutorul acesteia diferența dintre natura istorică a experienței și modul de cunoaștere al științei sau, mai bine zis: să armonizeze modul de cunoaștere al științelor spiritului cu criteriile metodice ale științelor

---

131 VII, 6.

132 În materialul din opera postumă inclus în *Aufbau* (Band VII) s-a putut strecura neobservat un fragment de text ce-i aparține lui Schleiermacher (p. 225 *Hermeneutik*), pe care Dilthey îl publicase deja în anexa la biografia lui Schleiermacher – o dovadă indirectă a faptului că Dilthey nu a depășit cu adevărat demersul romantic. Excerptul și propriul discurs sunt adesea greu de deosebit.

naturii. Am văzut mai sus[133] că ceea ce l-a îndemnat să facă acest lucru nu a fost o adecvare exterioară. Ne dăm seama acum că acest lucru i-a reuşit doar cu preţul neglijării istoricităţii proprii esenţiale a ştiinţelor spiritului. Acest lucru se manifestă limpede în ceea ce priveşte conceptul de obiectivitate rezervat acestora. Ca ştiinţă, ea trebuie să ţină pasul cu obiectivitatea valabilă în ştiinţele naturii. Dilthey preferă, prin urmare, termenul „rezultate"[134] şi apelează frecvent la descrierea metodicii ştiinţelor spiritului pentru a demonstra că condiţia ei este egală cu ştiinţele naturii. Hermeneutica romantică era potrivită pentru acest scop, întrucât, aşa cum am văzut, ea nu lua în considerare deloc natura istorică a experienţei. Aceasta presupunea că obiectul comprehensiunii este textul ce trebuia descifrat şi surprins în sensul său. Astfel orice întâlnire cu un text era o întâlnire a spiritului cu sine însuşi. Fiecare text este îndeajuns de străin pentru a formula o problemă şi cu toate acestea îndeajuns de familiar, astfel încât posibilitatea principială a rezolvării acesteia să fie dată, chiar dacă nu se ştie nimic altceva despre el decât că este text, scriitură, spirit.

Aşa cum am văzut la Schleiermacher, modelul hermeneuticii sale este comprehensiunea congenială ce poate fi atinsă în raportul dintre „eu" şi „tu". Înţelegerea textelor dispune de aceeaşi posibilitate a adecvării totale asemenea comprehensiunii celuilalt. Opinia autorului poate fi identificată în mod nemijlocit din textul său. Interpretul este contemporan în mod absolut cu autorul său. Acesta este triumful metodei filologice: capacitatea de a percepe (*erfassen*) un spirit trecut drept unul prezent, iar unul străin drept unul familiar. Dilthey este pătruns cu totul de acest triumf şi întemeiază pe acesta condiţia egală a ştiinţelor spiritului. Ştiinţele spiritului chestionează textele în acelaşi mod în care cunoaşterea ştiinţelor naturii chestionează mereu un lucru prezent căutând o explicaţie ce rezidă în acesta.

Cu aceasta, Dilthey credea că reuşise să îndeplinească sarcina pe care şi-o asumase – aceea de a legitima epistemologic ştiinţele spiritului – gândind universul istoric asemenea unui text ce trebuie să fie descifrat. El formula astfel într-adevăr o consecinţă pe care, după cum am văzut, şcoala istorică nu fusese dispusă să şi-o asume niciodată în întregime. Desigur, Ranke afirmase că descifrarea hieroglifelor istoriei constituie misiunea sacră a istoricului. Însă faptul că realitatea istorică este o urmă atât de pură de sens încât ea trebuie doar interpretată asemenea unui text nu corespundea cu adevărat tendinţei mai profunde a şcolii istorice. Dilthey, interpretul acestei concepţii istorice asupra lumii, se vedea în schimb obligat să ajungă la această consecinţă (cum se întâmplase uneori şi cu Ranke şi Droysen), întrucât hermeneutica îi servea drept model. Urmarea a fost aceea că finalmente istoria era redusă la istoria ideilor – o reducţie pe care Dilthey şi-o asumă într-adevăr în seminegarea şi semiafirmarea filozofiei spiritului a lui Hegel. În timp ce hermeneutica lui Schleiermacher se întemeia pe o abstracţiune metodică artificială ce urmărea fabricarea unei unelte universale a spiritului, dar încerca să afirme cu ajutorul acestui instrument forţa mântuitoare a credinţei creştine, Dilthey folosea hermeneutica mai mult ca pe un mijloc în încercarea sa de fundare a ştiinţelor spiritului. Ea este mediul universal al conştiinţei istorice pentru care nu mai există o altă cunoaştere a adevărului decât cea a comprehensiunii expresiei şi a comprehensiunii vieţii în expresie. Totul în istorie este inteligibil. Căci totul este text. „Asemenea literelor unui cuvânt, viaţa şi istoria au un sens."[135] Astfel, explorarea trecutului istoric este concepută în cele din urmă de către Dilthey *ca descifrare şi nu ca experienţă istorică.*

---

133 Vezi p. 182 sq.

134 Vezi mai sus greşeala de tipar, p. 59, n. 121.

135 VII, 291.

Este neîndoielnic că odată cu aceasta nu se mai respecta obiectivul şcolii istorice. Hermeneutica romantică şi metoda filologică pe care aceasta se clădeşte este insuficientă ca fundament al cercetării istorice. La fel de insuficient este conceptul metodei inductive împrumutat de Dilthey din ştiinţele naturii. Experienţa istorică, aşa cum o defineşte el în fond, nu este o metodă şi nu are anonimitatea unei metode. Desigur că este posibilă derivarea din aceasta a unor reguli empirice generale, însă valoarea lor metodică nu este cea a cunoaşterii unor legităţi cărora le-ar putea fi subsumate univoc toate cazurile particulare. Regulile empirice solicită mai curând o utilizare experimentată personal şi sunt ca atare doar într-o astfel de utilizare. Având în vedere această stare de lucruri va trebui să recunoaştem că cunoaşterea specifică ştiinţelor spiritului nu este cea a ştiinţelor inductive, ci are o „obiectivitate" cu totul diferită şi este dobândită într-un mod cu totul diferit. Fundarea diltheyană a ştiinţelor spiritului pe o filozofie a vieţii şi critica sa îndreptată împotriva oricărui dogmatism, chiar şi a empirismului, urmărea să scoată în relief tocmai acest lucru. Însă cartezianismul epistemologic care îl fascina s-a dovedit mai puternic, astfel încât istoricitatea experienţei istorice n-a devenit cu adevărat determinantă la Dilthey. Deşi acesta nu a neglijat importanţa experienţei de viaţă individuală şi generală pentru cunoaşterea proprie ştiinţelor spiritului, el le defineşte pe ambele doar privativ. Este vorba despre o inducţie nemetodică şi neverificabilă ce trimite deja la inducţia metodică a ştiinţei. Dacă ne vom aduce acum aminte de stadiul reflecţiei de sine a ştiinţelor spiritului de la care am pornit, vom descoperi că contribuţia lui Dilthey este deosebit de caracteristică. Conflictul care îl istoveşte scoate în evidenţă pentru noi imensa presiune exercitată de gândirea metodică a ştiinţei moderne şi necesitatea de a descrie mai adecvat experienţa perfectată în ştiinţele spiritului şi obiectivitatea accesibilă în acestea.

3. Depășirea interogației epistemologice prin cercetarea fenomenologică

a) Conceptul de viață la Husserl și baronul Yorck

Idealismul speculativ oferă, în mod firesc, o posibilitate mai bună în ceea ce priveşte o sarcină ca aceea cu care ne confruntăm, decât cea sesizată de Schleiermacher şi hermeneutica ce porneşte de la acesta. Conceptul datului, al pozitivităţii, a fost supus unei critici sistematice în cadrul idealismului speculativ. Dilthey încercase să apeleze în cele din urmă la acest fapt pentru a-şi consolida tendinţa ce ţinea de o filozofie a vieţii. Iată ce scrie el[136]: „Cum caracterizează Fichte începutul a ceva nou? Deoarece acesta porneşte de la contemplarea intelectuală a eului, dar nu-l percepe ca pe o substanţă, o fiinţă, un dat, ci tocmai prin această contemplare, adică prin această adâncire concentrată a eului în sine, ca viaţă, acţiune, energie şi identifică în el în mod corespunzător concepte energetice cum ar fi opoziţia ş. a. m. d." Dilthey a descoperit în cele din urmă, în mod similar, în conceptul de spirit al lui Hegel vitalitatea unui concept istoric veritabil[137] După cum am subliniat acest lucru în cadrul analizei conceptului de trăire, au existat contemporani ai săi care au acţionat în aceeaşi direcţie: Nietzsche, Bergson – acest urmaş târziu al criticii romantice a tiparului de gândire al mecanicii – şi Georg Simmel. Însă radicalitatea exigenţei reflexive ce rezidă în inadecvarea conceptului de substanţă pentru fiinţa istorică şi cunoaşterea istorică a fost impusă în conştiinţa generală abia de către *Heidegger*[138] Intenţia filozofică a

[136] VII, 333.

[137] *Ges. Schriften* VII, 148.

lui Dilthey a fost scoasă la lumină abia prin intermediul său. Munca sa pornea de la explorarea intenționalității realizată de *fenomenologia husserliană* care a însemnat breşa decisivă, în măsura în care nu se definea prin platonismul extrem pe care îl vedea Dilthey în aceasta[139]

Devine din ce în ce mai evident, pe măsură ce descoperim de-a lungul constituirii marii ediții Husserl creşterea lentă a gândirii lui Husserl, că odată cu tema intenționalității debutează o critică ce se va radicaliza din ce în ce mai mult a „obiectivismului" filozofiei de până atunci – şi a lui Dilthey[140] – ce urma să culmineze în pretenția potrivit căreia „fenomenologia intențională a transformat pentru întâia oară spiritul ca spirit într-un câmp al experienței şi ştiinței sistematice şi a provocat astfel reaşezarea totală a sarcinii cunoaşterii. Universalitatea spiritului absolut cuprinde tot ce ființează într-o istoricitate absolută în care se înscrie natura ca formațiune a spiritului[141] " Nu este întâmplător că spiritul este contrapus aici drept singurul absolut, adică irelativ, relativității a tot ce i se înfățişează. Husserl recunoaşte el însuşi continuitatea fenomenologiei sale cu interogația transcendentală a lui Kant şi Fichte: „Va trebui să adăugăm însă, pentru a fi echitabili, că idealismul german ce porneşte de la Kant încerca deja din răsputeri să depăşească naivitatea devenită deja supărătoare (scilicet a obiectivismului)."[142]

Aceste afirmații târzii ale lui Husserl ar putea fi motivate deja de contactul cu *Sein und Zeit*, dar ele sunt precedate de nenumărate alte încercări care dovedesc că Husserl avusese mereu în vedere aplicarea ideii sale asupra problemelor ştiințelor istorice ale spiritului. Prin urmare, aici nu este vorba despre o reluare superficială a muncii lui Dilthey (sau – mai târziu – a lui Heidegger), ci despre consecința propriei sale critici a psihologiei obiectiviste şi a pseudoplatonismului filozofiei conştiinței (*Bewußtseins-Philosophie*). Acest lucru este cât se poate de limpede după publicarea *Ideen II*[143]

Având în vedere această stare de lucruri suntem obligați să-i oferim fenomenologiei locul care i se cuvine în discuția noastră[144]

---

138 Heidegger mi-a vorbit încă din 1923 cu admirație despre scrierile târzii ale lui Georg Simmel. Faptul că acest lucru nu reprezintă doar expresia recunoaşterii generale a staturii filozofice a lui Simmel, ci indică existența unor sugestii de conținut receptate de către Heidegger, va deveni limpede oricui va citi azi primul din cele patru „Metaphysische Kapitel" ce reuneau sub titlul *Lebensanschauung* sarcina filozofică de care Simmel era preocupat pe când era deja sortit morții. Iată, bunăoară, ce vom găsi acolo: „Viața este într-adevăr trecut şi viitor"; el numeşte acolo „transcendența vieții drept adevăratul absolut", iar studiul se încheie astfel: „Cunosc foarte bine dificultățile logice care se opun exprimării conceptuale a acestui mod de a privi viața. Am încercat să le formulez fiind perfect conştient de riscul logic, căci cu toate acestea aici este atins *probabil* stratul în care dificultățile logice nu ne mai osândesc la tăcere în mod categoric, deoarece el este acel strat din care îşi trage seva însăşi rădăcina metafizică a logicii înseşi."

139 Vezi critica lui Natorp a *Ideilor* lui Husserl (1914), cât şi poziția lui Husserl însuşi într-o scrisoare, datată 29. 06. 1918, adresată lui Natorp: „aş dori totuşi să remarc faptul că am depăşit de peste un deceniu etapa platonismului static, formulând drept temă fundamentală a fenomenologiei ideea genezei transcendentale".

140 *Husserliana* VI, 344.

141 *Husserliana* VI, 346.

142 *Husserliana* VI, 339 şi VI, 271.

143 *Husserliana* Bd. IV, 1952

144 [Vezi în continuare lucrările mele „Die phänomenologische Bewegung" (*Kl. Schr.* III, pp. 150-189; în *Ges. Werke* Bd. 3) şi „Die Wissenschaft von der Lebenswelt" (*Kl. Schr.* III, pp. 190-201; în *Ges. Werke*, Bd. 3).]

Recursul lui Dilthey la *Logische Untersuchungen* ale lui Husserl a surprins cu acuitate problema esențială. Husserl însuși afirmase o dată[145] că aprioriul corelativ al obiectului experienței și al modurilor de a fi dat (*Gegebenheitsweisen*) a dominat întreaga sa operă începând cu *Logische Untersuchungen.* El elaborase deja în cea de-a cincea cercetare logică particularitatea trăirilor intenționale și diferențiase conștiința, așa cum a formulat-o ca temă de cercetare, „în calitate de trăire intențională" (după cum sună titlul celui de-al doilea capitol) de unitatea reală de conștiință a trăirilor și de percepția lor interioară. De aceea conștiința nu era pentru el, încă de pe atunci, un „obiect" ci o coordonare (*Zuordnung*) esențială – un punct ce fusese atât de revelator pentru Dilthey. Ceea ce s-a dezvăluit în cursul explorării acestei coordonări a fost o primă depășire a „obiectivismului" în măsura în care semnificația cuvintelor, bunăoară, nu mai putea fi confundată cu conținutul psihic real (*reell*) al conștiinței, cum ar fi reprezentările asociative pe care le trezește un cuvânt. Intenția de semnificare (*Bedeutungsintention*) și împlinirea semnificației (*Bedeutungserfüllung*) aparțin în mod esențial unității semnificației (*Einheit der Bedeutung*) și orice existent (*Seiende*) care are valabilitate pentru mine dispune, asemenea semnificațiilor cuvintelor pe care le folosim, în mod corelativ și esențialmente necesar de o „universalitate ideală a modurilor experimentatoare reale și posibile de a fi dat al unui obiect"[146]

Se obținea astfel ideea „fenomenologiei", adică eliminarea oricărei instituiri a existenței (*Seinssetzung*) și investigarea modurilor subiective de a fi dat ale unui obiect (*subjektive Gegebenheitsweisen*), care a devenit un program de lucru universal ce trebuia să facă inteligibilă orice obiectivitate, orice sens existențial (*Seinssinn*). Subiectivitatea umană dobândește acum, la rândul ei, valoare de existență (*Seinsgeltung*). Trebuie considerată și ea ca „fenomen", cu alte cuvinte, investigată în diversitatea modalităților de a fi dată. O astfel de investigare a eului ca fenomen nu este o „percepție interioară" a unui eu real, dar nici o simplă reconstruire a „conștienței", adică raportare a conținuturilor conștiinței la un pol transcendental al eului (Natorp)[147], ci o temă extrem de diferențiată a reflecției transcendentale. Această reflecție reprezintă inaugurarea unei noi dimensiuni a cercetării față de simplul fapt de a fi dat al fenomenelor conștiinței obiectuale, față de faptul de a fi dat în trăiri intenționale. Căci există un dat ce nu constituie la rândul său obiectul unor acte intenționale. Orice trăire dispune de orizonturi implicate a ceea ce este precedent și ulterior și fuzionează în cele din urmă cu continuumul trăirilor prezente în precedență și ulterioritate formând unitatea fluxului de trăiri ale conștiinței.

Cercetările lui Husserl asupra constituirii conștiinței timpului s-au născut din necesitatea de a sesiza modul de a fi al acestui flux pentru a implica astfel subiectivitatea în cercetarea intențională a corelației. Din acest moment orice altă cercetare fenomenologică se definește ca investigare a constituirii unităților conștiinței timpului și în conștiința timpului, care presupun deja la rândul lor constituirea conștiinței timpului. Devine astfel limpede că particularitatea trăirii – în ciuda faptului că își păstrează semnificația metodică în calitate de corelat intențional al unei valabilități de sens (*Sinngeltung*) constituite – nu este un dat fenomenologic ultim. Orice astfel de trăire intențională a conștiinței implică mai curând mereu un orizont gol dublu care se caracterizează prin faptul că în el nimic nu este vizat propriu-zis, dar este unul asupra căruia se poate îndrepta în mod esențial, în

---

145 *Husserliana* VI, 169.

146 VI, 169.

147 *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 1912.

orice moment, o vizare actuală și este până la urmă evident că unitatea fluxului de trăiri ale conștiinței cuprinde totalitatea oricăror trăiri tematizabile de acest fel. Prin urmare, constituirea temporalității conștiinței formează suportul fundamental al întregii problematici a constituirii. Fluxul de trăiri ale conștiinței are caracterul unei conștiințe orizontice (*Horizontbewußtsein*) universale din care sunt date în mod real doar fragmente, sub forma unor trăiri.

Fără îndoială că fenomenul și conceptul *orizontului* are o importanță esențială pentru cercetarea fenomenologică a lui Husserl. El caută cu ajutorul acestui concept – de care vom avea prilejul să ne folosim la rândul nostru mai târziu – să capteze transferul întregii intenționalități izolate a vizării în continuitatea purtătoare a totalității. Un orizont nu este o graniță rigidă, ci un lucru ce ne însoțește și invită la noi incursiuni. Astfel, intenționalității orizontice (*Horizont-Intentionalität*) ce constituie unitatea fluxului de trăiri ale conștiinței îi corespunde în dimensiunea obiectuală o intenționalitate orizontică la fel de vastă. Căci tot ce este dat ca existent este dat ca element mundan și poartă, prin urmare, cu sine orizontul lumii (*Welthorizont*). Husserl a subliniat în mod explicit autocritic în retractările sale față de *Ideen I* că pe atunci (în 1923) nu realizase încă pe deplin semnificația fenomenului lumii[148] Teoria reducției transcendentale pe care o formulase în *Ideen* trebuia, așadar, să se complice din ce în ce mai mult. Simpla abolire a valabilității științelor obiective nu mai putea fi suficientă, căci lumea rămâne o valabilitate dată în prealabil chiar și în efectuarea lui „epochē“, a anulării postulării existenței (*Seinssetzung*) efectuată de cunoașterea științifică. Așadar reflecția de sine epistemologică ce se întreabă în legătură cu aprioricul, cu adevărurile eidetice ale științelor nu este suficient de radicală.

Acesta este punctul în care Husserl se putea simți într-o anumită măsură în acord cu intențiile lui Dilthey. Dilthey a combătut într-o manieră similară criticismul neokantienilor, deoarece considera insuficientă revenirea la subiectul epistemologic: „În vinele subiectului cunoscător pe care îl construiesc Locke, Hume și Kant nu curge sânge adevărat.“[149] Dilthey însuși a recurs la unitatea vieții, la „punctul de vedere al vieții“, iar conceptul de „viață a conștiinței“ al lui Husserl – un termen preluat din câte se pare de la Natorp – este deja în mod foarte asemănător un indiciu ce anunță tendința ce se va impune ulterior de a studia nu doar trăiri izolate ale conștiinței, ci intenționalitățile implicite ocultate și anonime ale conștiinței și de a face inteligibilă pe această cale totalitatea oricărei valabilități obiective de existență (*objektive Seinsgeltung*). Ulterior acest lucru se va numi: elucidare a randamentului „vieții operante“.

Faptul că Husserl are în vedere peste tot „performanța“ subiectivității transcendentale corespunde pur și simplu sarcinii cercetării fenomenologice a constituirii. Însă este caracteristic pentru intenția sa propriu-zisă faptul că nu mai vorbește despre conștiință, nici măcar despre subiectivitate, ci despre „viață“ El vrea să pătrundă dincolo de actualitatea conștiinței intenționale și chiar în spatele potențialității covizării, înspre

---

148 III, 390: „Marea greșeală de a porni de la lumea naturală (fără a o caracteriza ca lume)“ (1922) și autocritica mai minuțioasă din *Selbstkritik* III, 399 (1929). Conceptul „orizontului“ și al conștiinței orizontice este inspirat în parte, conform *Husserliana* VI, 267, de conceptul de „fringes“ care îi aparține lui W. James. În legătură cu importantul rol al lui R. Avenarius (*Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1912) în ceea ce privește atitudinea critică a lui Husserl împotriva „lumii științifice“ a atras atenția recent H. Lübbe în volumul omagial dedicat lui W. Szilasi (München, 1960) (vezi H. Lübbe, *Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl)*, *FS W. Szilasi*, pp. 161-184, în special p. 171 sq.).

149 *Ges. Schriften*, Bd. I, p. XVIII.

universalitatea unei performări, singura capabilă să indice universalitatea a ceea ce a fost realizat, cu alte cuvinte a ceea ce este constituit în valabilitatea sa. Este vorba despre o intenționalitate fundamental *anonimă*, adică de una nerealizată nominal, prin care se constituie orizontul atotcuprinzător al lumii. Husserl numește acest concept fenomenologic al lumii – pe care îl formulează în mod conștient polemic la adresa unui concept de lume ce cuprinde universul a ceea ce este obiectivabil de către științe -- „lumea vieții" (*Lebenswelt*), adică lumea în care viețuim potrivit unei atitudini naturale, care nu se va obiectualiza niciodată pentru noi, ci reprezintă fundamentul dat în prealabil al oricărei experiențe. Acest orizont al lumii rămâne presupus și în cazul oricărei științe și este de aceea mai originar (*ürsprünglicher*) decât aceasta. Această „lume" se raportează în mod esențial, în calitate de fenomen orizontic, la subiectivitate, iar această raportare înseamnă în același timp că ea „este existentă într-o variabilitate curgătoare"[150] Lumea vieții este prinsă într-o mișcare a relativității permanente a valabilității.

După cum se poate observa, conceptul de *Lebenswelt*[151] se opune oricărui obiectivism. Este un concept esențialmente istoric, ce nu vizează un univers de existență, o „lume existentă" (*seiende Welt*). Și nici chiar ideea infinită a unei lumi adevărate nu se poate forma în mod rezonabil pornind de la mersul nesfârșit al lumilor uman-istorice în cadrul experienței istorice. Desigur că este legitimă și întrebarea privitoare la structura a ceea ce cuprinde toate lumile înconjurătoare experimentate vreodată de oameni și constituie astfel experiența potențială a lumii, putându-se vorbi astfel fără doar și poate despre o ontologie a lumii. O astfel de ontologie a lumii ar rămâne cu toate acestea complet diferită de ceea ce ar realiza științele naturii concepute în desăvârșirea lor. Ea ar reprezenta o sarcină filozofică al cărei obiect l-ar forma structura esențială (*Wesensgefüge*) a lumii. – Însă prin lumea vieții se înțelege altceva, totalitatea în care viețuim ca ființe istorice. Iar aici devine inevitabilă concluzia potrivit căreia, având în vedere istoricitatea experienței care este implicată în ea, ideea unui univers al unor posibile lumi istorice ale vieții este nerealizabilă în principiu. Infinitatea trecutului, dar mai ales caracterul deschis al viitorului istoric sunt ireconciliabilă cu o astfel de idee a unui univers istoric. Husserl a formulat în mod apăsat această concluzie fără să se teamă de „spectrul" relativismului[152]

Este limpede că lumea vieții e întotdeauna în același timp o lume comunitară și implică *Dasein*-ul ființător cu noi laolaltă (*Mitdasein*) al altora. Este o lume personală și o astfel de lume este presupusă întotdeauna ca fiind valabilă din perspectiva unei atitudini naturale. Însă cum poate fi fundamentată o astfel de valabilitate pornind de la o performanță a subiectivității? Analiza fenomenologică a constituirii se confruntă prin ea cu cea mai dificilă dintre sarcinile ei, asupra căreia Husserl a reflectat neobosit. Cum își poate avea originea în „eul pur" ceva ce nu dispune de o valabilitate obiectivă, ci vrea la rândul său să devină un „eu"?

Principiul idealismului „radical" ce afirmă recursul permanent la actele constituante ale subiectivității transcendentale trebuie, de bună seamă, să elucideze conștiința orizontică universală a „lumii" și, înainte de toate, caracterul intersubiectival acestei lumi – deși ceea ce se constituie pe această cale, lumea comună unor indivizi numeroși, cuprinde la

---

150 VI, 148.

151 [În legătură cu problema lumii vieții au apărut numeroase lucrări mai noi, cum ar fi cele ale lui A. Schütz, G. Brand, U. Claesgens, K. Düsing, P. Janssen ș. a., în afară de propriile mele lucrări incluse în *Ges. Werke* Bd. 3 („Die phänomenologische Bewegung" și „Die Wissenschaft von der Lebenswelt") și cele orientate similar ale lui L. Landgrebe.]

152 *Husserliana* VI, p. 501.

rândul său subiectivitatea. Reflecția transcendentală, menită să anuleze orice valabilitate a lumii și orice dat prealabil al altuia, trebuie să se considere la rândul ei ca fiind împrejmuită de lumea vieții. Eul reflexiv se știe trăind în cadrul unor determinări teleologice al căror fundament îl constituie lumea vieții. Așadar, sarcina constituirii lumii vieții (ca și cea a intersubiectivității) este una paradoxală. Însă Husserl consideră această paradoxalitate drept una aparentă. Aceasta se rezolvă, după părerea sa, dacă sensul transcendental al reducției fenomenologice este reținut în mod într-adevăr consecvent și dacă dispare teama copilăroasă în fața unui solipsism transcendental. Având în vedere aceste tendințe clare ale raționamentului husserlian, mi se pare eronat ca acesta să fie învinuit de o anumită ambiguitate a conceptului de constituire, care l-ar situa undeva între determinarea de sens (*Sinnbestimmung*) și creație[153]. El însuși ne asigură că a depășit definitiv prin gândirea sa teama în fața idealismului producției (*Erzeugungsidealismus*). Teoria sa a reducției fenomenologice urmărește mai curând, în premieră, ducerea până la capăt a adevăratului sens al acestui idealism. Subiectivitatea transcendentală este „eul originar" (*Ur-Ich*) și „un eu" Pentru ea, temeiul lumii date în prealabil este abolit. Ea este irelativul pur și simplu la care se raportează orice altă relativitate, chiar și cea a eului explorator.

Cu toate acestea există și la Husserl un element ce amenință să dinamiteze într-adevăr acest cadru. Poziția sa reprezintă în realitate mai mult o radicalizare a idealismului transcendental, iar acest „plus" este definit de funcția pe care o dobândește la el conceptul de „viață". „Viața" nu este doar „viețuirea-lineară" (*Gerade-Dahin-Leben*) ce corespunde atitudinii naturale. „Viața" este în același timp subiectivitatea redusă transcendental care e izvorul tuturor obiectivărilor. Sub titlul de „viață" se plasează, prin urmare, tot ce Husserl evidențiază în critica împotriva naivității obiectiviste a întregii filozofii de până la la el drept propria sa performanță. Aceasta constă în ochii săi în demascarea caracterului aparent al controversei epistemologice dintre idealism și realism, precum și în substituirea acesteia printr-o tematizare a corelării interioare dintre subiectivitate și obiectivitate[154] Astfel se explică sintagma „vieții operante". „Examinarea radicală a lumii este o introspecție (*Innenbetrachtung*) sistematică și pură a subiectivității ce se exteriorizează pe sine în „exterioritate"[155]. Ca în cazul unității unui organism viu ce poate fi examinat și descompus din exterior, însă nu poate fi înțeles decât reîntorcându-ne asupra rădăcinilor sale ascunse..."[156] Tot astfel, raportul mundan (*Weltverhalten*) al subiectului nu își datorează inteligibilitatea trăirilor conștiente și intenționalității acestora, ci „performanțelor" anonime ale vieții. Analogia organismului pe care o folosește aici Husserl este mai mult decât o simplă analogie. Ea se vrea înțeleasă, după cum o spune răspicat el însuși, în sens literal.

Examinarea aluziilor lingvistice și conceptuale precum aceasta, sau a altora asemănătoare ce pot fi găsite pe alocuri la Husserl ne va conduce în proximitatea conceptului speculativ al vieții. Ceea ce vrea să spună Husserl este, cu toate acestea, că subiectivitatea nu trebuie gândită ca termen opus obiectivității, deoarece un astfel de concept al subiectivității ar fi gândit astfel la rândul său obiectivist. Fenomenologia sa transcendentală se vrea, dimpotrivă, o „cercetare a corelației" (*Korrelationsforschung*). Acest lucru înseamnă, însă, că relația este primară, iar „polii" între care se desfășoară aceasta sunt

---

153 Așa cum o face E. Fink în prelegerea sa „L'analyse intentionelle et le problème de la pensée spéculative", în *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, 1952.

154 *Husserliana* VI, §34; p. 265 sq.

155 *Husserliana* VI, p. 116.

156 Este imposibil de estimat modul în care încercările recente de a exploata existența „naturii" împotriva istoricității vor face față acestui verdict formulat cu intenție *metodic*.

cuprinşi de către ea însăşi[157], aşa cum viul cuprinde toate exteriorizările sale în omogenitatea (*Einheitlichkeit*) existenței sale organice. „Naivitatea discursului despre „obiectivitate“, care scoate în întregime din discuție subiectivitatea experimentatoare, cunoscătoare, cea cu adevărat performatoare, naivitatea cercetătorului naturii şi a lumii în general, orb în fața faptului că toate adevărurile pe care le dobândeşte ca fiind obiective şi lumea obiectivă însăşi ce constituie substratul formulelor sale obiective este o configurație a vieții (*Lebensgebilde*) – nu mai este, fireşte, posibilă în momentul în care în centrul atenției avansează *viața*“, scrie Husserl referindu-se la Hume[158]

Rolul pe care îl joacă aici conceptul vieții îşi are corespondentul evident în cercetările lui Dilthey asupra conceptului înlănțuirii trăirilor (*Erlebniszusammenhang*). Aşa cum Dilthey porneşte acolo de la trăire doar pentru a obține conceptul înlănțuirii psihice, Husserl demonstrează întâietatea şi necesitatea esențială a unității fluxului de trăiri ale conştiinței față de particularitatea trăirilor. Cercetarea tematică a vieții conştiinței trebuie să depăşească trăirea particulară ca punct de plecare al acesteia, ca în cazul lui Dilthey. Există în acest sens un element comun veritabil în gândirea celor doi. Ambii se întorc la caracterul concret al vieții.

Se impune însă în cazul amândurora întrebarea dacă aceştia reuşesc să satisfacă exigențele speculative pe care le implică conceptul vieții. Dilthey încearcă să derive arhitectura lumii istorice din reflexivitatea imanentă vieții, iar Husserl derivă constituirea lumii istorice din „viața conştiinței“ Ne întrebăm dacă nu cumva se produce în ambele cazuri o contaminare a conținutului propriu-zis al conceptului de viață de către schema epistemologică a unei asemenea derivări din datele ultime ale conştiinței. Întrebarea se impune înainte de toate datorită dificultăților pe care le ridică problema intersubiectivității şi cea a comprehensiunii unui eu străin. Atât la Husserl, cât şi la Dilthey întâmpinăm aici aceeaşi dificultate. Datele imanente ale conştiinței interogate reflexiv nu conțin acel „tu“ în mod nemijlocit şi originar. Husserl are dreptate atunci când subliniază că un „tu“ nu dispune de acel tip de transcendență imanentă ce le revine obiectelor din lumea exterioară a experienței. Căci orice „tu“ este un *alter ego*, adică este înțeles pornind de la „ego“ şi totuşi desprins de acesta şi, asemenea egoului, independent. Husserl a încercat din răsputeri la capătul unor cercetări asidue să elucideze analogia dintre „eu“ şi „tu“ – pe care Dilthey o interpretează pur psihologic prin inferența analogică a empatiei – trecând prin intersubiectivitatea lumii comune. El a fost suficient de consecvent pentru a nu îngusta câtuşi de puțin întâietatea epistemologică a subiectivității transcendentale. Însă atât la el cât şi la Dilthey, anticiparea ontologică este aceeaşi. Celălalt este fixat mai întâi ca obiect al percepției ce „devine“ apoi un „tu“ pe cale empatică. Un astfel de concept al empatiei este înțeles, desigur, la Husserl ca unul pur transcendental[159], însă el se mai orientează încă în funcție de conştiența conştiinței de sine şi neglijează orientarea în raport cu cercul care

---

157 [Vezi C. Wolzogen, *Die autonome relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*, 1984, şi recenzia mea în *Philos. Rdsch.* 32 (1985), p. 160].

158 *Husserliana* VI, p. 99.

159 Recunoaşterea sensului metodic-transcendental al conceptului de „intropatie“ pe care se sprijină constituirea intersubiectivității care i-a scăpat lui Alfred Schütz în *Das Problem der transzendentalen intersubiektivität bei Husserl*, Philos. Rundschau Jg. V, 1957 H. 2, este meritul tezei de doctorat a lui D. Sinn, *Die transzendentale Intersubiektivität mit ihren Seinshorizonten bei E. Husserl*, Heidelberg, 1958. [Expunerea gândirii lui Heidegger prezentată de către D. Sinn în *Philos. Rdsch.* 14 (1967) poate fi considerată la rândul ei o excelentă rezumare a intențiilor lui Heidegger din ultima parte a evoluției sale.]

este funcție (*Funktionskreis*)[160] al vieții ce depășește cu mult conștiința și asupra căruia pretinde, totuși, că revine.

Așadar, conținutul speculativ al conceptului de viață rămâne în realitate neelaborat la amândoi. Dilthey urmărește doar o exploatare polemică a punctului de vedere al vieții față de gândirea metafizică, iar Husserl nu are pur și simplu nici o reperezentare legată de conexiunea existentă între acest concept și tradiția metafizică, în special cu idealismul speculativ.

În acest punct dobândesc o surprinzătoare actualitate scrierile postume, păstrate din păcate extrem de fragmentar, ale *baronului Yorck*, publicate în 1956[161] Deși Heidegger trimite deja în mod explicit la sugestiile geniale ale acestei importante figuri, rezervând un fel de întâietate ideilor sale față de lucrările lui Dilzhey, acest lucru era contrabalansat de faptul că Dilthey dusese la bun sfârșit o operă masivă, în timp ce expunerile epistolare ale baronului Yorck nu dezvoltă o coerență sistematică mai amplă. Opera postumă, databilă din perioada ultimilor săi ani de viață și editată de curând, modifică fundamental această situație. Deși este vorba doar despre un fragment, intenția sa sistematică este dezvoltată într-un mod suficient de consecvent pentru a putea permite evaluarea corectă a locului ideatic al acestei încercări.

Aici se realizează tocmai ceea ce ne lipsea mai sus în cazul lui Dilthey și al lui Husserl. Se construiește aici o punte de legătură între idealismul speculativ și noua perspectivă empirică a secolului, în măsura în care conceptul vieții este evidențiat în ambele cazuri drept cel supraordonat. Analiza vitalității (*Lebendigkeit*), care constituie punctul de plecare pentru baronul Yorck, oricât de speculativ ar suna, ia în considerare cu toate acestea gândirea naturalistă a secolului: în mod explicit conceptul de viață al lui Darwin. Viața este afirmare de sine (*Selbstbehauptung*). Iată fundamentul. Structura vitalității constă în faptul de a fi divizare originară (*Urteilung*), adică de a se afirma totuși ca o unitate în divizarea și fragmentarea ei. Divizarea originară este demonstrată însă și ca fiind esența conștiinței de sine, căci chiar dacă aceasta se desface (*dirimieren*) pe sine mereu într-un Sine și un Altul, ea există totuși – ca ceva viu – în jocul și înfruntarea factorilor ei constitutivi. Ea este asemenea a tot ce este viață, punere la încercare (*Erprobung*), adică experiment. „Spontaneitatea și dependența sunt caracteristicile fundamentale ale conștiinței, constitutive în domeniul articulării somatice și al celei psihice, așa cum fără obiectualitate (*Gegenständlichkeit*) nu ar exista nici văz și senzație corporală, nici reprezentare, voință sau simțire"[162] Și conștiința trebuie înțeleasă ca un comportament de viață (*Lebensverhalten*). Aceasta este exigența metodică fundamentală cu care baronul Yorck confruntă filozofia și în care se consideră de acord cu Dilthey. Acesta este fundamentul ocultat (Husserl ar spune: această performanță ocultată) la care trebuie readusă gândirea. Pentru aceasta este nevoie de efortul reflecției filozofice. Căci filozofia acționează împotriva tendinței vieții. Iată ce scrie baronul Yorck: „Însă gândirea noastră se mișcă în mijlocul rezultatelor conștiinței" (cu alte cuvinte: nu este conștientă de raportul real dintre aceste „rezultate" și comportamentul de viață pe care se sprijină rezultatele). „Diremptiunea efectuată constituie acea premisă"[163]. Baronul Yorck vrea să spună prin aceasta că rezultatele gândirii sunt rezultate doar datorită faptului că s-au despărțit și pot fi separate de comportamentul de viață. El deduce de aici că filozofia trebuie să anuleze această despărțire. Ea trebuie să reia

---

160 Fac aici aluzie la perspectivele vaste deschise de către conceptul de „cerc care este configurație" (*Gestaltkreis*) al lui Viktor von Weizsäcker.

161 Bewußtseinsstellung und Geschichte, Tübingen 1956.

162 op. cit., p. 39.

163 loc. cit.

în sens invers experimentul vieții „pentru a cunoaşte circumstanțele condiționale ale rezultatelor vieții“[164]. Acest lucru este formulat în manieră obiectivistă şi în cea a ştiințelor naturii, iar teoria husserliană a reducției ar putea invoca aici modul ei de gândire pur transcendental. În realitate însă, reflecțiile curajoase şi consecvente ale baronului Yorck evidențiază nu doar o tendință comună lui Dilthey şi Husserl. El se dovedeşte mai curând cu adevărat superior acestora. Căci aici reflecția se situează într-adevăr la nivelul filozofiei identității a idealismului speculativ, scoțând astfel la lumină originea ascunsă a conceptului vieții pe care îl vizează Dilthey şi Husserl.

Dacă vom urmări mai departe aceste gânduri ale baronului Yorck vom observa cu uşurință supraviețuirea unor motive idealiste. Baronul Yorck expune aici *corespondența* structurală *dintre viață şi conştiința de sine*, pe care o elaborase deja *Fenomenologia* lui Hegel. Fragmentele de manuscris păstrate din perioada ultimilor ani petrecuți la Frankfurt demonstrează importanța centrală a conceptului de viață în filozofia sa. Fenomenul vieții realizează în *Fenomenologie* tranziția decisivă de la conştiință la conştiința de sine – iar aceasta nu este într-adevăr o conexiune artificială. Căci viața şi conştiința de sine au într-adevăr ceva analog. Viața se defineşte prin faptul că viul (*das Lebendige*) se distinge pe sine însuşi de lumea în care vieţuieşte şi de care rămâne legat şi se conservă într-o asemenea distincție de sine. Autoconservarea viului se realizează prin încorporarea în sine a oricărei ființări din afara lui. Tot ce este viu se hrăneşte din ceea ce îi este străin. Starea de fapt fundamentală a faptului de a fi viu (*Lebendigsein*) este asimilarea. Distincția este, aşadar, totodată o nondistincție. Ceea ce este străin (*das Fremde*) este însuşit.

Această structură a viului îşi are corespondentul, după cum a arătat deja Hegel şi aşa cum subliniază baronul Yorck, în natura (*Wesen*) conştiinței de sine. Ființa acesteia constă în faptul că este capabilă să transforme totul şi orice în obiectul cunoaşterii sale, cunoscându-se cu toate acestea pe sine în tot şi în orice cunoaşte. Ea este, aşadar, ca şi cunoaştere o distingere-de-sine-față-de-sine-însăşi (*Sich-von-sich-unterscheiden*), iar în calitate de conştiință de sine în acelaşi timp o extensie (*Übergreifen*), întrucât se împreunează pe sine cu sine însăşi.

Este vorba în mod vădit despre ceva mai mult decât o simplă corespondență structurală între viață şi conştiința de sine. Hegel are întru totul dreptate atunci când derivă dialectic conştiința de sine din viață. Ceea ce este viu nu este într-adevăr niciodată cu adevărat cognoscibil pentru conştiința obiectuală, pentru efortul intelectului ce năzuieşte să pătrundă legea fenomenelor. Viul nu este astfel încât să fie accesibil vreodată din exterior; el trebuie înțeles în vitalitatea sa. Singura cale de a surprinde vitalitatea este mai curând cea de a deveni conştienți de ea. Hegel face aici aluzie la povestea tabloului învăluit din Sais atunci când descrie obiectivarea de sine (*Selbstobiektivation*) interioară a vieții şi a conştiinței de sine: „Aici interiorul priveşte interiorul.“[165] Viața este percepută doar sub forma orgoliului (*Selbstgefühl*), prin conştiența propriei vivacități. Hegel arată modul în care această experiență se învăpăiază şi se stinge apoi sub forma dorinței şi a satisfacerii dorinței. Acest orgoliu al vivacității în care vitalitatea devine conştientă de ea însăşi constituie o formă falsă (*unwahr*), forma cea mai de jos a conştiinței de sine, în măsura în care conştientizarea de sine se distruge în acelaşi timp pe sine în dorință prin satisfacerea dorinței. Oricât ar fi de falsă față de adevărul obiectual, față de conştiința a ceva străin, ea este totuşi, în calitate de sentiment vital, cel dintâi adevăr al conştiinței de sine.

---

164 loc. cit.

165 *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 128.

Aici mi se pare că se află punctul de la care porneşte în mod fructuos cercetarea baronului Yorck. Aceasta extrage din corespondența dintre viață şi conştiința de sine o directivă metodică în funcție de care determină esența şi sarcina filozofiei. Conceptele ei directoare sunt proiecția şi abstracțiunea. Proiecția şi abstracțiunea formează atitudinea primară față de viață. Însă ele sunt valabile în mod similar şi pentru atitudinea istorică repetitivă. În măsura în care reflecția (*Reflexion*) filozofică corespunde la rândul ei acestei structuri a vitalității – şi doar în măsura în care face acest lucru – ea dobândeşte o legitimare proprie. Sarcina ei este de a înțelege rezultatele conştiinței pornind de la originile acestora, concepându-le pe acestea ca rezultate, adică drept proiecții ale vitalității originare şi ale divizării originare (*Ur-Teilung*) a acesteia.

Baronul Yorck ridică astfel la rang de principiu metodic ceea ce Husserl avea să dezvolte mai târziu pe larg în fenomenologia sa. Înțelegem astfel modul în care doi gânditori atât de diferiți precum Husserl şi Dilthey au putut să se întâlnească. Trecerea dincolo de abstracțiunea neokantianismului este comună celor doi. Baronul Yorck este de acord cu aceştia, însă realizează în realitate mai mult. Căci el nu se întoarce la viață împins de o intenție epistemologică, ci reține conexiunea metafizică dintre viață şi conştiința de sine aşa cum a fost ea elaborată de către Hegel. Acesta este punctul în care el îi este superior atât lui Dilthey, cât şi lui Husserl.

Reflecțiile epistemologice ale lui Dilthey au eşuat, după cum am văzut, întrucât el derivase mult prea pripit obiectivitatea ştiinței din comportamentul de viață şi năzuința acestuia către ceva stabil (*das Feste*). Lui Husserl îi lipsea cu atât mai mult orice determinare mai exactă a ceea ce este viața, deşi punctul nodal al fenomenologiei, cercetarea corelației (*Korrelationsforschung*), urmează modelul structural al raportului cu viața (*Lebensverhältnis*). *Însă baronul Yorck construieşte puntea a cărei lipsă a fost mereu resimțită între fenomenologia spiritului a lui Hegel şi fenomenologia subiectivității transcendentale a lui Husserl*[166] Desigur, fragmentul postum nu ne arată modul în care se gândea să evite în ceea ce îl priveşte metafizicizarea (*Metaphysizisierung*) vieții, pe care i-o reproşează lui Hegel.

b) Proiectul lui Heidegger al unei fenomenologii hermeneutice[167]

Tendința pe care Dilthey şi baronul Yorck au formulat-o drept una comună, cea a „comprehensiunii pornind de la viață", şi care şi-a găsit expresia în întoarcerea lui Husserl dincolo de obiectivitatea ştiințifică asupra lumii vieții, a fost hotărâtoare şi pentru primul demers al lui *Heidegger*. Însă acesta nu mai era constrâns de implicațiile epistemologice potrivit cărora revenirea asupra vieții (Dilthey), respectiv reducția transcendentală (traseul husserlian al reflecției de sine radicale) îşi aveau fundamentul metodic în faptul-de-a-fi-date-ele-însele (*Selbstgegebenheit*) al trăirilor conştiinței (*Erlebnisse*). Toate acestea devin mai curând obiectul criticii sale. Sub titlul unei „hermeneutici a facticității" Heidegger confruntă fenomenologia eidetică a lui Husserl şi distincția dintre fapt şi esență, pe care aceasta se întemeia, cu o pretenție paradoxală. Facticitatea nefundabilă şi nederivabilă a *Dasein*-ului, existența, şi nu cogito-ul pur ca şi constituție esențială având o generalitate tipică, trebuia să reprezinte temelia ontologică a problematicii fenomenologice – o idee pe cât de îndrăzneață, pe atât de greu de realizat.

---

166 Vezi în legătură cu această conexiune excelentele observații ale lui A. de Waelhens, *Existence et Signification*, Louvain, 1957, pp. 7-29.]

167 [Vezi în cele ce urmează şi cartea mea, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, 1983; *Ges. Werke*, Bd.]

Dimensiunea critică a acestei idei nu era, desigur, întru totul nouă. Ea a fost gândită sub forma unei critici a idealismului de către aşa-numiții tineri hegelieni şi ca atare nu este întâmplător că Heidegger revine, asemenea altor critici ai idealismului neokantian, la Kierkegaard, care apare din criza spirituală a hegelianismului. Pe de altă parte, această critică a idealismului se confrunta, pe atunci ca şi azi, cu pretenția cuprinzătoare a interogației transcendentale. În măsura în care reflecția transcendentală îşi propunea să parcurgă toate motivele posibile ale gândirii în cadrul desfăşurării conținutului spiritului – şi aceasta era începând cu Hegel pretenția filozofiei transcenedentale – ea implica deja orice obiecție posibilă în reflecția totală a spiritului. Acest lucru este valabil şi pentru problematica transcendentală în cadrul căreia Husserl formulase sarcina fenomenologică universală a constituirii oricărei valabilități de existență (*Seinsgeltung*). Ea trebuia, în mod evident, să implice şi facticitatea afirmată de Heidegger. Husserl a putut astfel recunoaşte faptul-de-a-fi-în-lume (*In-der-Welt-sein*) drept o problemă a intenționalității orizontice a conştiinței transcendentale, căci istoricitatea absolută a subiectivității transcendentale trebuia să fie capabilă să identifice şi sensul facticității. De aceea, Husserl a putut să-i reproşeze lui Heidegger, menținând în acelaşi timp în mod consecvent ideea sa directoare a eului originar, faptul că sensul facticității este la rândul său un eidos şi că ar aparține prin urmare în mod esențial sferei eidetice a universalităților eidetice. Examinând în acest sens schițele lucrărilor ulterioare ale lui Husserl, în special cele reunite în vol. 7 referitoare la *Krisis*, vom găsi într-adevăr numeroase analize ale „istoricității absolute" în prelungirea consecventă a problematicii din *Ideen*, ce corespund demersului polemic şi revoluționar al lui Heidegger[168]

Reamintesc faptul că Husserl însuşi şi-a formulat problema paradoxurilor ce se desprind din efectuarea solipsismului său general. Prin urmare, nu este deloc simplu să identificăm obiectiv punctul pornind de la care Heidegger a putut să înfrunte idealismul fenomenologic al lui Husserl. Ne vedem nevoiți să recunoaştem că proiectul heideggerian din *Sein und Zeit* nu s-a sustras în întregime problematicii reflexive transcendentale. Ideea ontologiei fundamentale, întemeierea acesteia pe *Dasein*-ul care este preocupat de „ființă" şi analitica acestui *Dasein* păreau într-adevăr să delimiteze într-o primă instanță doar o nouă dimensiune a interogației în cadrul fenomenologiei transcendentale[169] Faptul că orice sens al ființei (*Sein*) şi al obiectivității poate deveni inteligibil şi poate fi identificat doar pornind de la temporalitatea şi istoricitatea existenței (*Dasein*) – iată o sinteză oarecum plauzibilă a tendințelor din *Sein und Zeit* – este o idee pe care ar fi putut-o revendica şi Husserl potrivit viziunii sale, adică pornind de pe temeiul istoricității absolute a eului originar. Iar dacă programul metodic al lui Heidegger era îndreptat în mod critic împotriva conceptului subiectivității transcendentale la care Husserl raporta retrospectiv orice întemeiere ultimă (*Letztbegründung*), Husserl ar fi putut să o caracterizeze drept o nesocotire a radicalității reducției transcendentale. Acesta ar fi afirmat cu siguranță că subiectivitatea transcendentală a depăşit deja şi a eliminat astfel ea însăşi toate implicațiile

[168] În mod semnificativ, disputa explicită cu Heidegger lipseşte aproape în întregime din toate volumele de până acum ale seriei *Husserliana*. Acest lucru nu are, cu siguranță, doar motive biografice. Husserl se vedea mai curând pus în dificultate de echivocul care-l facea să vadă în *Sein und Zeit* când o fenomenologie transcendentală, când o critică a acesteia. Îşi recunoştea în ea propriile gânduri, dar ele apăreau cu toate acestea orientate cu totul diferit, distorsionate polemic după părerea sa.

[169] Aşa cum a subliniat O. Becker în *Husserlfestschrift*, p. 39.

unei ontologii a substanței și implicit obiectivismul tradiției. *Și Husserl se considera plasat în opoziție față de întreaga metafizică.*

Este în orice caz semnificativ că această opoziție era cel mai puțin acută pentru Husserl acolo unde este vorba despre interogația transcendentală inaugurată de Kant și de către predecesorii și urmașii săi. Husserl își descoperea aici adevărații precursorii și pe cei care i-au deschis calea. Reflecția de sine radicală, care fusese imboldul său cel mai profund și pe care o considera drept esența filozofiei moderne în general, l-a determinat să apeleze la Descartes și filozofii englezi și să urmeze exemplul metodic al criticii kantiene. Fenomenologia sa „constitutivă" se caracteriza, fără îndoială, printr-o universalitate a sarcinii străină lui Kant și pe care n-a reușit să o atingă nici neokantianismul care a lăsat nechestionată problema „facticității științei".

Cu toate acestea, tocmai recursul lui Husserl la precursorii săi face inconfundabilă diferența față de Heidegger. Critica husserliană a obiectivismului filozofiei de până la el constituie o continuare metodică a tendințelor moderne și se și definea ca atare. Pretenția lui Heidegger era, dimpotrivă, cea a unei teleologii cu semn invers. El vedea în propriul demers nu atât împlinirea unei tendințe de mult pregătite și inițiate, cât mai curând un recurs la primele începuturi ale filozofiei occidentale și o reaprindere a vechii și uitatei dispute grecești asupra „ființei" (*Sein*). Desigur că era categoric încă de la apariția lui *Sein und Zeit* că această revenire la stratul cel mai vechi reprezintă în același timp o depășire a poziției filozofiei contemporane, iar faptul că Heidegger a inclus în acel moment cercetările lui Dilthey și ideile baronului Yorck în reciclarea/perfecționarea filozofiei fenomenologice nu constituie în mod cert un recurs întâmplător[170] Problema facticității era și problema centrală a istorismului – cel puțin sub forma criticii presupoziției dialectice a lui Hegel privind „rațiunea în istorie"

Era prin urmare limpede că proiectul lui Heidegger al unei ontologii fundamentale era nevoit să plaseze în prim plan problema istoriei. Cu toate acestea, urma să se dovedească destul de curând că nici rezolvarea problemei istorismului și nici un fel de fundare mai originară (*ursprünglicher*) a științelor, ba nici chiar, ca la Husserl, o autofundare ultimativ radicală a filozofiei nu constituia sensul acestei *ontologii fundamentale*, ci *răsturnarea totală pe care o suferă ideea de întemeiere.* Atunci când Heidegger întreprinde o interpretare a ființei, adevărului și istoriei pornind de la temporalitatea absolută, avem de a face cu ceva diferit de cazul lui Husserl. Căci această temporalitate nu era cea a „conștiinței" sau cea a eului originar transcendental. Dezvăluirea timpului ca orizont al ființei suna în primă instanță în mișcarea gândirii din *Sein und Zeit* doar ca o intensificare a reflecției transcendentale, ca o atingere a unui nivel mai înalt al reflecției. Abisalitatea ontologică a subiectivității transcendentale pe care i-o reproșa Heidegger fenomenologiei lui Husserl era tocmai ceea ce părea să fie depășit prin reînvierea întrebării privitoare la ființă *(Seinsfrage)*. Ce anume este ființa urma să fie determinat pornind din orizontul timpului. Structura temporalității apărea astfel drept determinarea ontologică a subiectivității. Dar ea era mai mult decât atât. Teza lui Heidegger era următoarea: ființa însăși este timp. Era astfel aruncat în aer întregul subiectivism al filozofiei moderne – ba mai mult, după cum s-a dovedi curând, întregul orizont interogativ al metafizicii, dominată de ideea ființei ca prezență/ ceea ce este prezent. Faptul că *Dasein*-ul este preocupat de ființa sa, faptul că acesta se distinge de orice altă ființare printr-o înțelegere care vizează felul de a fi al ființării (*Seinsverständnis*) nu reprezintă, după s-ar părea în *Sein und Zeit* fundamentul ultim de la care trebuie să pornească o interogație transcendentală. Este vorba, mai curând, despre un temei cu totul

[170] *Sein und Zeit*, § 77.

diferit ce face posibilă orice formă a înțelegerii ce vizează ființa, iar acesta este dat de faptul că există un „deschis" (*da*), o deschidere luminătoare în ființă, adică diferența dintre ființare (*das Seiende*) și ființă (*Sein*). Interogarea care se apleacă asupra acestui element întemeietor, și anume că acesta „există" (*gibt*), este la rândul ei o interogare privitoare la ființă, dar îndreptată într-o direcție rămasă în mod necesar negândită în toate întrebările de până acum privitoare la ființa ființării, ba chiar ocultată și ascunsă de întrebarea privitoare la ființă formulată de către metafizică. Heidegger a dezvăluit, după cum se știe, uitarea esențială a ființei (*wesenhafte Seinsvergessenheit*) ce domină gândirea occidentală de la metafizica greacă încoace, sesizând impasul ontologic pe care îl creează problema Nimicului. Prezentând întrebarea privitoare la ființă în același timp ca întrebare privitoare la Nimic, el a legat începutul și sfârșitul metafizicii. Faptul că întrebarea privitoare la ființă a putut să se pună dinspre întrebarea privitoare la Nimic a presupus gândirea Nimicului, în fața căreia eșuează metafizica.

Adevăratul precursor al formulării heideggeriene a întrebării privitoare la ființă și al replicii sale în raport cu direcția interogației metafizicii occidentale pe care aceasta a reprezentat-o nu putea fi, din acest motiv, nici Dilthey și nici Husserl, ci mai curând *Nietzsche*. Heidegger și-a dat seama probabil abia mai târziu de acest lucru. Privind însă în urmă, se poate afirma că ridicarea criticii radicale a lui Nietzsche la adresa „platonismului" la înălțimea tradiției criticate de el, înfruntarea metafizicii occidentale la propriul ei nivel, identificarea interogației transcendentale ca o consecință a subiectivismului modern și depășirea acesteia – acestea erau sarcinile prefigurate deja în *Sein und Zeit*.

Ceea ce Heidegger a numit în cele din urmă „die Kehre" (*schimbare de direcție*) n-a însemnat o nouă răsucire în mișcarea reflecției transcendentale, ci eliberarea și efectuarea tocmai a acestei sarcini. Deși Sein und Zeit* dezvăluise critic hipodeterminarea (*Unterbestimmtheit*) conceptului lui Husserl al subiectivității transcendentale, ea formulează încă propria explicitare a întrebării privitoare la ființă cu mijloacele filozofiei trancendentale. În realitate, reînnoirea întrebării privitoare la ființă pe care și-a propus-o Heidegger a însemnat, cu toate acestea, că el a recunoscut în mijlocul „pozitivismului" fenomenologiei *problema fundamentală nerezolvată a metafizicii* care se ascundea în ultima culminare în conceptul *spiritului* așa cum fusese acesta gândit de către idealismul speculativ. Tendința lui Heidegger țintea, așadar, trecând dincolo de critica lui Husserl, către o critică ontologică a idealismului speculativ. Întemeierea pe care o dă „hermeneuticii facticității" depășește atât conceptul spiritului pe care îl elaborează idealismul clasic, cât și câmpul tematic al conștiinței transcendentale purificate prin reducția fenomenologică.

Fenomenologia hermeneutică a lui Heidegger și analiza istoricității *Dasein*-ului vizau o reînnoire universală a întrebării privitoare la ființă și nu o teorie a științelor spiritului sau chiar o depășire a aporiilor istorismului. Acestea constituiau doar probleme actuale pe baza cărora s-ar putea demonstra consecințele reînnoirii sale radicale a întrebării privitoare la ființă. Însă el reușește tocmai pe baza radicalității interogației sale să treacă dincolo de complicațiile în care au rămas prinse cercetările lui Dilthey și Husserl asupra conceptelor fundamentale ale științelor spiritului.

Efortul lui Dilthey de a explica științele spiritului pe baza vieții și pornind de la experiența de viață (*Lebenserfahrung*) n-a ajuns niciodată, după cum am arătat, la un

* Vezi *Excurs despre „Kehre"* la *Despre esența adevărului*, în: Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, 1988, Editura Politică, București, traducere și note introductive: Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu (n. trad.).

compromis real cu conceptul cartezian al științei, la care nu era dispus să renunțe. Chiar dacă sublinia cu prea mare apăsare tendința contemplativă a vieții și inerenta ei „pornire către fermitate", obiectivitatea științei, așa cum o înțelegea el ca obiectivitate a rezultatelor, avea o altă origine. De aceea, Dilthey fusese incapabil să depășească sarcina pe care și-o asumase singur și care consta în legitimarea epistemologică a particularității metodice a științelor spiritului și de a le face la fel de respectabile ca științele naturii.

Heidegger putea în schimb să pornească cu totul altfel, întrucât, după cum am văzut, Husserl transformase deja recursul la viață într-o temă de lucru de-a dreptul universală, lăsând astfel în urmă restrângerea asupra problemei metodelor științelor spiritului. Analiza lumii vieții și a ctitoririi anonime de sens (*Sinnstiftung*) care constituie solul oricărei experiențe, a conferit un fundal cu totul nou întrebării privitoare la obiectivitate în științele spiritului. Datorită ei conceptul de obiectivitate al științei apărea drept un caz excepțional. Știința este cu totul altceva decât un factum de la care ar trebui să pornim. Constituirea lumii științifice ridică mai curând o sarcină distinctă, și anume aceea a elucidării idealizării care este dată odată cu știința. Însă nu aceasta este sarcina primă. În cadrul retragerii asupra „vieții performatoare", opoziția dintre natură și spirit nu se dovedește a fi definitivă. Atât științele spiritului cât și științele naturii trebuie să fie derivate din operațiile (*Leistungen*) intenționalității vieții universale, așadar dintr-o istoricitate absolută. Aceasta este înțelegerea în care reflecția de sine filozofică se respectă pe sine.

Heidegger a dat o întorsătură nouă și radicală acestui lucru în lumina întrebării privitoare la ființă pe care o trezește din nou la viață. El l-a urmat pe Husserl în ceea ce privește faptul că existența istorică nu trebuie detașată, ca în cazul lui Dilthey, de cea naturală pentru a legitima epistemologic particularitatea metodică a științelor istorice. Dimpotrivă, modul de a cunoaște propriu științelor naturii se arată a fi mai curând o variantă a înțelegerii „care s-a pierdut în interiorul sarcinii ei legitime a sesizării realității nemijlocite în incomprehensibilitatea ei funciară"[171] *Înțelegerea* nu constituie un ideal resignativ al experienței de viață a omului în senectutea spiritului, ca la Dilthey, nici un ideal metodic suprem al filozofiei față de naivitatea viețuirii (*Dahinleben*), ca la Husserl, ci, dimpotrivă, *forma originară de realizare a Dasein-ului*, ființarea-în-lume (*In-der-Weltsein*). Înaintea oricărei diferențieri a înțelegerii în direcțiile felurite ale interesului pragmatic sau teoretic, înțelegerea este felul de a fi al *Dasein*-ului, în măsura în care este putință de a fi (*Seinkönnen*) și „posibilitate".

Pe fundalul unei astfel de analize existențiale a *Dasein*-ului, cu toate implicațiile ei vaste și inestimate pentru problema metafizicii generale, sfera problematică a hermeneuticii se prezintă dintr-o dată într-un mod cu totul diferit. Lucrarea de față este dedicată elaborării acestor aspecte noi ale problemei hermeneutice. Redeșteptând întrebarea privitoare la ființă și surmontând astfel întreaga metafizică de până atunci – și nu doar culminarea acesteia în cartezianismul științei moderne și în filozofia transcendentală –, Heidegger obținea un amplasament fundamental nou față de aporiile istorismului. Conceptul de înțelegere (*Verstehen*) nu mai este unul metodic, ca la Droysen. Înțelegerea nu este nici o operație inversă ulterioară doar elenului vieții către idealitate, ca în încercarea de fundamentare hermeneutică a științelor spiritului întreprinsă de către Dilthey. Comprehensiunea este caracterul de a fi originar (*ursprünglicher Seinscharakter*) al înseși vieții omenești. Dacă Misch recunoștea, pornind de la Dilthey, „depărtarea slobodă față de sine însuși" drept structura fundamentală a vieții omenești pe care se sprijină orice înțelegere, reflecția ontologică a lui Heidegger viza sarcina elucidării acestei structuri a *Dasein*-ului

---

[171] *Sein und Zeit*, p. 153.

printr-o „analitică transcendentală a *Dasein*-ului“ El a dezvăluit caracterul de proiect (*Entwurfscharakter*) al oricărei înțelegeri și gândea înțelegerea însăși drept mișcarea transcendenței, mișcarea ridicării deasupra ființării.

Acest lucru este prezumțios din punctul de vedere al hermeneuticii tradiționale[172] În germană *Verstehen* denumește și capacitatea orientată practic („er versteht nicht zu lesen“ [*nu știe să citească*] este echivalent cu „er versteht sich nicht auf das Lesen“ [*nu se pricepe la citit*], adică nu este în stare să facă acest lucru), însă acest lucru pare să fie cu totul străin de înțelegerea orientată asupra unei cunoașteri practicate în știință. Privind mai atent vom descoperi fără îndoială un element comun. În ambele direcții semantice rezidă o cunoaștere, o pricepere la ceva. Și cel care „pricepe“ (*versteht*) un text (sau chiar și o lege!) nu s-a proiectat doar pe sine înțelegând (*verstehend*) asupra unui sens – în efortul de a înțelege –, ci înțelegerea împlinită este cea care reprezintă starea unei noi libertăți spirituale. Ea implică posibilitatea universală a interpretării, a surprinderii conexiunilor, a concluzionării etc., în care constă priceperea proprie tocmai în domeniul înțelegerii unui text. Și cel care este priceput la mânuirea unei mașini, adică știe să umble cu ea, sau cel priceput în meseria sa – admițând că înțelegerea orientată practic se supune unor norme diferite de cele privitoare, bunăoară, la înțelegerea unor manifestări ale vieții sau a textelor –, rămâne totuși adevărat că *orice înțelegere de acest tip este până la urmă o înțelegere de sine.* Chiar și înțelegerea unei expresii vizează până la urmă nu doar sesizarea nemijlocită a ceea ce este conținut în expresie, ci o lămurire privitoare la interioritatea reticentă, pe care o oferă, astfel încât ajungem să cunoaștem acest lucru reticent. Însă acest lucru înseamnă că *ne* pricepem în ceea ce îl privește. Prin urmare, este valabil în toate cazurile că cel care înțelege se proiectează pe sine pe baza propriilor sale posibilități[173] Hermeneutica tradițională a îngustat în mod inadecvat orizontul problematic de care aparține înțelegerea. Lărgirea întreprinsă de Heidegger dincolo de poziția lui Dilthey devine tocmai de aceea rodnică și în ceea ce privește problema hermeneuticii. Desigur că Dilthey respinsese deja modelul științific pentru științele spiritului, iar Husserl a numit chiar aplicarea conceptului de obiectivitate propriu științelor naturii în cazul științelor spiritului o „absurditate“, constatând relativitatea esențială a oricărei lumi istorice și a oricărei cunoașteri istorice[174] De data aceasta însă structura înțelegerii istorice devine vizibilă în întreaga ei fundare ontologică, pe baza futuricității existențiale (*existenziale Zukünftigkeit*) a existenței umane.

---

172 Vezi polemica aproape indignată a lui Betti în studiul său extrem de erudit și ingenios, „Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre“, p. 91, nota 14b.

173 Etimologia lui „Verstehen“ indică, de altfel, această direcție. Sensul juridic al lui „Verstehen“, adică reprezentarea unei cauze în fața instanței, pare să fie sensul originar. Faptul că termenul se îndreaptă pornind de aici către sfera spiritului se explică de bună seamă prin aceea că apărarea unei cauze în fața instanței implică înțelegerea acesteia, adică o stăpânire a ei astfel încât să se poată face față oricărei stratageme posibile a părții adverse și să se ajungă la impunerea propriului punct de vedere juridic. [Faptul că acest sens al lui „Verstehen“ ca „ a sta pentru...“ (*Stehen für* ...) utilizat de Heidegger este valabil în realitate și față de *celălalt* abilitează la un „răspuns“ și se raportează *împreună* cu el la „verdict“ (*Urteil*): acestea sunt elementele „disputei“ care introduc în „dialogul“ propriu-zis detașat în mod explicit în partea a III-a a acestei investigații de „dialectica“ lui Hegel. Vezi și lucrarea mea, „Zur Problematik des Selbstverständnises“ (*Kl. Schr.* I, pp. 70-81; în *Ges. Werke*, Bd. 2, pp. 121-132).]

174 [E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendentale Phänomenologie.* Husserliana 6, p. 91 (219)].

Nimeni nu va dori să zdruncine criteriile imanente a ceea ce înseamnă cunoaștere doar fiindcă cunoașterea istorică își dobândește legitimitatea din structura de anticipare (*Vor-Struktur*) a *Dasein*-ului. Cunoașterea istorică nu este nici pentru Heidegger o proiectare planificatoare, extrapolarea unor țeluri ale voinței, o ajustare a lucrurilor după dorințe și prejudecăți sau sugestiile celor puternici, ci rămâne o conformare față de un lucru, *mensuratio ad rem*. Însă acest lucru nu este aici un *factum brutum*, o simplă realitate nemijlocită, ceva doar constatabil și măsurabil, ci ține în cele din urmă de felul de a fi al *Dasein*-ului.

Importantă este acum, fără îndoială, înțelegerea corectă a acestei observații reluate frecvent. Această constatare nu semnifică o simplă „omogenitate" a subiectului cunoscător și a ceea ce este cunoscut pe care s-ar putea întemeia perticularitatea transpoziției psihice ca „metodă" a științelor spiritului. În acest caz istoria hermeneutică ar deveni o secțiune a psihologiei (așa cum își imaginase într-adevăr Dilthey). În realitate, adecvarea oricărui cunoscător la ceea ce este cunoscut nu se întemeiază pe faptul omogenității, ci își primește sensul prin *particularitatea* felului de a fi comun amândurora. Aceasta constă în faptul că nici cunoscătorul, nici ceea ce este cunoscut nu au o „realitate nemijlocită" din punct de vedere „ontic", ci „istoric", adică posedă *felul de a fi al istoricității*. Astfel, totul depinde într-adevăr, așa cum spunea baronul Yorck, de „diferența generică dintre ontic și istoric"[175] Opunând „omogenității" „apartenența" (*Zugehörigkeit*), baronul Yorck scoate la lumină acea problemă[176] pe care abia Heidegger o dezvoltă în deplina ei radicalitate: faptul că practicăm știința istoriei (*Historie*) doar în măsura în care avem la rândul nostru un caracter „istoric" înseamnă că istoricitatea existenței umane constituie în întregul ei zbucium al așteptării ca anticipare și al uitării condiția actualizării a ceea ce a fost odinioară. Ceea ce părea să fie inițial o barieră ce prejudicia conceptul tradițional de știință și metodă, sau o condiție de acces subiectivă a cunoașterii istorice, se mută acum în centrul unei interogații sistematice. „Apartenență" nu este o condiție a sensului originar al interesului istoric deoarece selecția tematică și interogația se subordonează unor motivații extra-științifice subiective (căci atunci apartenența ar fi doar un caz special de dependență emoțională de tipul simpatiei), ci fiindcă apartenența la tradiție ține într-un mod la fel de originar și esențial de finitudinea istorică a *Dasein*-ului ca și faptul de a fi proiectat (*Entworfensein*) asupra propriilor sale posibilități viitoare. Heidegger a insistat pe bună dreptate asupra faptului că ceea ce el numește stare de aruncare (*Geworfenheit*) și ceea ce este un proiect (*Entwurf*) formează un tot[177] Tot astfel, nu există comprehensiune și interpretare în care să nu acționeze totalitatea acestei structuri existențiale (*existenzial*), chiar dacă intenția celui ce cunoaște nu este alta decât să „citească ce stă aici„ și să extragă din izvoare „cum au stat de fapt lucrurile"[178]

---

175 *Briefwechsel mit Dilthey*, p. 191.

176 Vezi F. Kaufmann, *Die Philososphie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Jb. Für Philos. u. phänomenol. Forschung, Bd. IX, Halle, 1928, p. 50 sq. [Importanța lui Dilthey a fost apreciată între timp din numeroase perspective în cadrul „anului Dilthey", 1982. Vezi în legătură cu aceasta contribuțiile mele în *Ges. Werke*, Bd. 4]

177 *Sein und Zeit*, p. 181, 192 și passim.

178 O. Vossler (*Rankes historiches Problem*) a arătat că această sintagmă a lui Ranke nu este pe atât de naivă pe cât pare să fie, ci se întoarce împotriva deșteptăciunii/infatuării unei istoriografii morale. [Vezi „Die Universalität des hermeneutischen Problems" (*Kl. Schr.* I, pp. 101-112; acum în *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 219 sq.)]

Ajunşi aici ne vom întreba, însă, dacă radicalizarea ontologică introdusă de Heidegger poate fi utilă pentru construirea unei hermeneutici istorice. Intenția lui Heidegger însuşi era, desigur, alta şi trebuie să ne ferim să tragem concluzii pripite din analiza existențială a istoricității *Dasein*-ului. Analitica existențială a *Dasein*-ului nu include, potrivit lui Heidegger, un ideal de existență istoric determinat. În acest sens, ea mai pretinde încă o valabilitate aprioric-neutră în ceea ce priveşte o afirmație teologică despre om şi existența sa în credință. Acest lucru ar putea constitui o exigență problematică pentru conştiința de sine (*Selbstverständnis*) a credinței, aşa cum o demonstrează, de exemplu, disputa în jurul lui Bultmann[179]. Invers, acest lucru nu exclude nicidecum faptul că există atât pentru teologia creştină, cât şi pentru ştiințele istorice ale spiritului anumite premise determinate de conținut (existențiale) care guvernează. Însă tocmai din această cauză va trebui să admitem că analiza existențială însăşi nu conține în mod programatic o construcție ideală „existențială" şi nu este, prin urmare, criticabilă ca atare (oricât de des s-ar fi încercat acest lucru). Ar fi o eroare să vedem în structura temporală a grijii (*Sorge*) un anumit ideal existențial căruia i s-ar putea opune dispoziții mai îmbucurătoare/senine (Bollnow)[180], cum ar fi idealul lipsei de griji (*Sorglosigkeit*), sau – împreună cu Nietzsche – inocența naturală a animalelor şi copiilor. Aceasta înseamnă însă că structura ei este cea existențială aşa cum a fost ea arătată de Heidegger.

O problemă diferită este aceea că ființa (*Sein*) copiilor sau a animalelor rămâne – spre deosebire de acel ideal al „inocenței" – o problemă ontologică[181]. Modul de a fi al acestora nu dispune, în orice caz, de o „existență" şi o istoricitate de tipul celor rezervate de către Heidegger existenței umane (*menschliches Dasein*). Ne-am putea întreba, de asemenea, ce înseamnă faptul că existența umană este purtată în ceea ce o priveşte de un element situat în afara istoriei, natural. Dacă vrem într-adevăr să sfărâmăm vraja speculației idealiste, felul de a fi al „vieții" (*Lebens*) nu poate fi conceput în mod evident pornind de la conştiința de sine. Problema *vieții* a trebuit să reintre în mod consecvent în atenția lui Heidegger în momentul când a întreprins revizuirea propriei gândiri transcendental-filozofice din *Sein und Zeit*. El vorbeşte astfel în Scrisoarea despre umanism despre abisul ce se cască între om şi animal[182] Nu există nici o îndoială că propria întemeiere transcendentală a lui Heidegger a ontologiei fundamentale în analitica *Dasein*-ului nu a permis încă o defăşurare pozitivă a felului de a fi al vieții. Ne lovim aici de întrebări rămase deschise. Dar toate acestea nu schimbă cu nimic faptul că sensul a ceea ce Heidegger numeşte existențial (*existenzial*) este ratat de la bun început dacă se încearcă exploatarea unui anumit ideal existențial împotriva existențialului „grijii". Cel care face acest lucru ratează dimensiunea problematicii deschise de la bun început de *Sein und Zeit*. Împotriva unor astfel de polemici mioape, încercarea lui Heidegger ar putea face recurs pe bună dreptate la intenția sa transcendentală în acelaşi sens în care era transcendentală şi interogația kantiană. Interogația sa se ridica din capul locului deasupra tuturor diferențelor empirice şi cu aceasta deasupra tuturor formațiunilor ideale determinate din punctul de vedere al conținutului. [Cu totul altceva este, însă, dacă aceasta era capabilă să satisfacă intenția sa de a a reaprinde întrebarea privitoare la „ființă".]

Vom porni, aşadar, la rândul nostru de la sensul *transcendental* al interogației heideggeriene[183] Problema hermeneuticii dobândeşte prin interpretarea transcendentală a com-

---

179 vezi infra, p. 251 sq.

180 O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Freiburg, 1943.

181 [Aceasta era întrebarea lui O. Becker (vezi *Dasein und Dawesen*, Pfullingen, 1963, p. 6 sq.]

182 *Über den Humanismus*, Bern, 1947, p. 69.

183 [Vezi discuția cu E. Betti în „Hermeneutik und Historismus", acum în *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 392 sq.]

prehensiunii oferită de Heidegger un profil universal, îmbogățindu-se chiar cu o nouă dimensiune. Apartenența interpretului la obiectul său, care nu a reușit să găsească o legitimare justă în reflecția școlii istorice, primește de această dată un sens concret și este sarcina hermeneuticii de a realiza scoaterea la iveală a acestui sens. Faptul că structura *Dasein*-ului este proiectul aruncat (*geworfener Entwurf*), faptul că *Dasein*-ul este înțelegere potrivit propriei sale efectuări ca ființă (*eigener Seinsvollzug*) trebuie să fie valabil și pentru efectuarea înțelegerii care se consumă în științele spiritului. Structura generală a înțelegerii își atinge concretizarea în comprehensiunea istorică, întrucât legăturile concrete între obiceiuri și tradiție și posibilitățile corespunzătoare acestora ale unui viitor propriu se devin eficiente în înțelegerea însăși. *Dasein*-ul care se proiectează asupra putinței sale de a fi (*sein Seinkönnen*) este deja dintotdeauna „fost" (*gewesen*). Acesta este sensul existențialului stării de aruncare. Miza hermeneuticii facticității și opoziția ei față de cercetarea transcendentală a constituirii întreprinsă de fenomenologia lui Husserl consta în faptul că orice raportare de sine (*Sichverhalten*) liberă față de propria ființă nu poate pătrunde în spatele facticității acestei ființe. *Dasein*-ul este premers de imposibilitatea depășirii sale din urmă (*Unüberholbarkeit*), ceea ce face posibilă și limitează toată proiectarea sa (*Entwerfen*). Această structură existențială (*existenzial*) a *Dasein*-ului trebuie să-și găsească reliefarea și în înțelegerea tradiției istorice, ceea ce ne face să-l urmărim mai întâi pe Heidegger[184]

[184] 84 Vezi *Exkurs III*, *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 381 sq.

II. Principiile unei teorii a experienței hermeneutice

1. Ridicarea istoricității comprehensiunii la rangul de principiu hermeneutic

a) Cercul hermeneutic și problema prejudecăților

α) *Heidegger și dezvăluirea structurii de anticipare a înțelegerii*

Heidegger a abordat problematica hermeneuticii şi criticii hermeneutice doar pentru a dezvolta pornind de aici, mânat de o intenție ontologică, structura de anticipare (*Vorstruktur*) a înțelegerii[185]. Noi, dimpotrivă, vom urmări în ceea ce ne priveşte întrebarea referitoare la modul în care hermeneutica, eliberată de inhibițiile ontologice ale conceptului ştiinţific al obiectivității, este capabilă să țină seama de istoricitatea înțelegerii. Conştiința de sine tradițională a hermeneuticii se sprijinea pe caracterul ei de tehnologie (*Kunstlehre*)[186]. Acest lucru este valabil chiar şi pentru lărgirea lui Dilthey a hermeneuticii ca organon al ştiinţelor spiritului. Existența unei astfel de tehnologii a înțelegerii este îndoielnică şi vom reveni asupra acestui lucru. În orice caz, însă, va trebui să cercetăm consecințele întreprinderii lui Heidegger de a deriva structura circulară a comprehensiunii din temporalitatea *Dasein*-ului pentru hermeneutica ce ține de ştiințele spiritului. Aceste consecințe nu trebuie să circumscrie în mod necesar situația în care o teorie este aplicată asupra unei anumite practici, făcând ca aceasta să fie exercitată de acum diferit, adică potrivit regulilor artei. Ele pot consta şi într-o *corectare a conştiinței de sine a înțelegerii practicate constant* şi purificarea acesteia de adecvări improprii – un proces care ar fi profitabil cel mult în mod indirect pentru arta comprehensiunii.

De aceea, ne vom reîntoarce la descrierea făcută de Heidegger cercului hermeneutic pentru a fructifica noua semnificație sistematică pe care o dobândeşte aici structura circulară. Iată ce scrie Heidegger: „Cercul nu are voie să devină unul vitiosum, fie acesta şi unul tolerat. În el se ascunde posibilitatea pozitivă a cunoaşterii celei mai originare, însă ea nu poate fi sesizată în mod veritabil decât dacă explicitarea (*Auslegung*) îşi asumă ca sarcină primă, permanentă şi ultimă să·nu permită impunerea credințelor şi vederilor ei prealabile, nici a anticipărilor ei, prin intermediul unor idei pripite şi al unor noțiuni populare, ci să-şi asigure tema ştiințifică prin dezvoltarea anticipărilor sale conform lucrurilor înseşi."

Ceea ce Heidegger afirmă aici nu este în primul rând o exigență adresată practicii comprehensiunii, ci descrie forma de efectuare a interpretării (*Auslegung*) comprehensive. Reflecția hermeneutică a lui Heidegger nu este îndreptată în primul rând către demonstrarea faptului că avem de a face aici cu un cerc, ci mai curând a faptului că acest cerc dispune de un sens ontologic pozitiv. Decrierea ca atare va deveni evidentă pentru orice

---

185 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 312 sq.

186 Vezi Schleiermacher, *Hermeneutik* (ed. Kimberle, Abh. der Heidelberger Akademie, 1959, 2. Sabh.) care aderă în mod explicit la vechiul ideal al unei teorii a artei (vezi nota 127: „mă... indispune de fiecare dată când teoria se limitează la natură şi la fundamentele artei al cărei obiect îl constituie.") [Vezi supra p. 140 sq.]

interpret care știe ce face[187] Orice interpretare justă trebuie să se izoleze împotriva arbitrarității ideilor priprite și îngustimii habitudinilor insesizabile ale gândirii și să-și îndrepte privirea „asupra lucrurilor înseși" (care pentru filolog sunt textele pertinente, care tratează la rândul lor despre lucruri). Tolerarea unei astfel de determinări venite dinspre lucru nu înseamnă în mod evident o decizie singulară „curajoasă", ci, într-adevăr, „sarcina primă, permanentă și ultimă" a interpretului. Căci ceea ce se pretinde aici este menținerea privirii asupra lucrului dincolo de dezorientarea de care interpretul este mereu amenințat de către sine însuși de-a lungul interpretării. Cel care vrea să înțeleagă un text efectuează mereu un travaliu proiectiv (*Entwerfen*). El își proiectează un sens al întregului deîndată ce în text se ivește un prim sens. Acesta se arată la rândul său doar fiindcă textul este citit în funcție de anumite așteptări în ceea ce privește un sens determinat. Comprehensiunea a ceea ce stă acolo rezidă în elaborarea unui astfel de proiect (*Entwurf*) care este, desigur, permanent revizuit din perspectiva a ceea ce rezultă în urma pătrunderii tot mai adânci a sensului.

Această descriere constituie firește o sintetizare grosolană. Faptul că orice revizuire a proiectului anticipator (*Vorentwurf*) rezidă în posibilitatea lansării în față a unui nou proiect de sens, faptul că proiectele rivale se pot așeza alături spre elaborare până în momentul în care unitatea sensului se stabilește cu mai multă claritate, faptul că interpretarea demarează prin noțiuni preliminare ce sunt înlocuite prin altele mai adecvate: tocmai această proiectare mereu reînnoită care constituie dinamica de sens a înțelegerii și interpretării este procesul descris de Heidegger. Cel care caută să înțeleagă este expus derutării prin intermediul unor intenții prealabile (*Vor-Meinungen*) ce nu sunt validate de către lucrurile însele. Elaborarea proiectelor juste, adecvate lucrului, care reprezintă anticipări în calitatea lor de proiecte ce urmează să se confirme abia „în raport cu lucrurile", este sarcina permanentă a comprehensiunii. Nu există aici o altă „obiectivitate" decât cea a confirmării pe care o dobândește ideea preconcepută (*Vormeinung*) prin elaborarea ei. Ce altceva caracterizează aleatoriul preconcepțiilor inadecvate decât ruinarea lor în cursul efectuării acestora? Comprehensiunea atinge posibilitatea ei propriu-zisă abia când preconcepțiile cu care operează nu sunt arbitrare. Iată motivul pentru care interpretul nu abordează textul pornind de-a dreptul de la preconcepția pregătită deja în el, ci examinează mai curând în mod explicit legitimitatea preconcepțiilor ce sălășluiesc în el, cu alte cuvinte proveniența și valabilitatea acestora. Această exigență de principiu trebuie gândită ca o radicalizare a procedeului pe care îl efectuăm în realitate de fiecare dată când înțelegem ceva. Orice text ne confruntă cu sarcina de a nu recurge pur și simplu, în mod

---

187 Vezi, bunăoară, expunerea concordantă a lui E. Staiger în *Die Kunst der Interpretation*, p. 11 sq. Cu toate acestea, nu pot fi de acord cu afirmația potrivit căreia travaliul teoriei litearaturii ar începe abia „în momentul în care ne plasăm deja în situația unui lector contemporan." Acest lucru nu se întâmplă niciodată și vom fi totuși capabili să înțelegem, deși nu vom putea face abstracție nicicând de o anumită „sincronizare personală sau istorică" Vezi și *Exkurs IV*, p. 382 [precum și studiul meu „Vom Zirkel des Verstehens" (*Kl. Schr.* IV, pp. 54-61; *Ges. Werke*, Bd. 2, pp. 57-65). Vezi în legătură cu aceasta și critica lui W. Stegmüller, *Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, Darmstadt, 1974. Obiecția venită dinspre logică formulată împotriva termenului de „cerc hermeneutic" nesocotește faptul că aici nu este vorba despre formularea pretenției unei demonstrații științifice, ci despre o metaforă logică provenită din retorică și care este cunoscută începând cu Schleiermacher. Vezi în schimb K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde, Frankfurt, 1973, Bd. II, p. 83, 89, 216.]

necritic, la propriul limbaj – sau, în cazul unei limbi străine, la limbajul care ne este familiar din scrierile autorilor străini sau la cel cotidian. Ne asumăm mai curând sarcina de a extrage mai întâi propria noastră înțelegere a textului pornind de la limbajul epocii, respectiv al autorului. Întrebarea care se pune este, desigur, în ce mod această exigență generală poate fi satisfăcută. Acestui lucru i se opune, în special în domeniul semanticii, caracterul inconștient al propriului limbaj. Cum devenim capabili să presupunem existența unei diferențe între limbajul familiar nouă și cel al textului?

Va trebui să spunem că, în general, abia indignarea provocată de un text – fie pentru că este lipsit de sens, fie pentru că sensul său este incompatibil cu expectanțele noastre – este cea care ne face să ne poticnim și să ne îndreptăm atenția asupra posibilei alterități a limbajului. Faptul că cineva care îmi vorbește în aceeași limbă folosește cuvintele în sensul familiar mie al acestora constituie o premisă generală ce nu poate deveni problematică decât în caz particular – și același lucru este valabil și în cazul unei limbi străine, și anume că, având impresia că o cunoaștem la un nivel mediu, presupunem utilizarea acestui limbaj mediu și atunci când înțelegem un text.

Ceea ce este valabil astfel privitor la preconcepția legată de limbaj nu este mai puțin valabil în cazul preconcepțiilor privitoare la conținut, cu ajutorul cărora citim textele și care constituie precomprehensiunea noastră (*Vorverständnis*). Se impune aici în mod similar întrebarea cum ar trebui să ne desprindem de pe orbita propriilor noastre preconcepții. Desigur că integrarea netulburată a ceea ce ni se comunică într-un text în cadrul propriilor opinii și expectanțe nu poate constitui o premisă generală. Presupunem, dimpotrivă, că ceea ce ni se comunică, fie într-un dialog, fie într-o scrisoare, o carte, sau pe orice altă cale, reprezintă opinia celuilalt, pe care trebuie să o luăm la cunoștință, fără să fim nevoiți să o împărtășim. Însă această premisă nu constituie o condiție ce ușurează înțelegerea, ci o îngreunează în măsura în care propriile mele preconcepții care îmi determină înțelegerea pot să rămână astfel în întregime neobservate. În cazul în care ele motivează neînțelegerea, ne întrebăm cum ar putea fi percepută în genere neînțelegerea unui text, având în vedere că aici lipsește replica venită din partea celuilalt. Cum poate fi protejat în prealabil un text împotriva neînțelegerii?

Privind mai atent, vom observa totuși că nici opiniile nu pot fi înțelese arbitrar. Așa cum nu putem interpreta în mod constant greșit un anumit limbaj fără a distruge sensul întregului, tot astfel nu ne vom putea agăța orbește de propria preconcepție privitoare la o chestiune atunci când înțelegem opinia altuia. A asculta pe cineva, a începe o lectură nu înseamnă că trebuie să uităm toate preconcepțiile referitoare la conținut și toate opiniile proprii. Tot ce ni se pretinde este deschiderea față de opinia celuilalt sau față de intenția textului. O asemenea deschidere implică, însă, întotdeauna stabilirea unui raport între opinia diferită și ansamblul opiniilor noastre, sau o raportare a noastră la aceasta. Deși opiniile constituie o diversitate dinamică de posibilități (în comparație cu concordanța pe care o reprezintă o limbă și un lexic), în interiorul acestei diversități a ceea ce poate fi intenționat (*das Meinbare*), adică în interiorul a ceea ce un lector consideră că are un sens și poate anticipa, nu este, cu toate acestea, totul posibil, iar cel care ignoră ceea ce celălalt spune într-adevăr nu va reuși, în cele din urmă, să integreze ceea ce a fost interpretat greșit în propria expectanță de sens (*Sinnerwartung*) variată. Așadar, există și aici un criteriu. *Sarcina hermeneutică se transformă de la sine într-o interogare obiectivă* și este codeterminată dintotdeauna de aceasta. Întreprinderea hermeneutică dobândește astfel un teren ferm. Cel care vrea să înțeleagă se va feri de la bun început să se abandoneze în voia hazardului propriei preconcepții, ignorând intenția textului cu atâta consecvență și îndărătnicie –

până când aceasta devine de neignorat şi răstoarnă pretinsa înţelegere. Cel care vrea să înţeleagă un text este mai curând dispus să asculte ce are acesta de zis. De aceea, o conştiinţă formată hermeneutic trebuie să fie receptivă din capul locului faţă de alteritatea textului. O astfel de receptivitate nu presupune însă nici o „neutralitate“ obiectivă şi nici o autosuprimare, ci include apropierea detaşatoare (*abhebende Aneignung*) a propriilor preconcepţii şi prejudecăţi. E nevoie de conştientizarea propriei tendenţiozităţi pentru ca textul însuşi să se înfăţişeze în alteritatea sa şi să ajungă la posibilitatea de a arunca în joc propriul adevăr obiectiv împotriva preconcepţiei noastre.

Heidegger a oferit o descriere foarte bună fenomenologică atunci când a dezvăluit în pretinsa „lectură“ a „cea ce se află aici“ (*dasteht*) structura de anticipare a comprehensiunii. El ilustrează chiar printr-un exemplu faptul că de aici decurge o sarcină şi concretizează în *Sein und Zeit* enunţul general pe care îl transformă în problemă hermeneutică cu ajutorul întrebării privitoare la fiinţă[188] Pentru a explicita situaţia hermeneutică a întrebării privitoare la fiinţă potrivit experienţei deja dobândite (*Vorhabe*), vederii prealabile (*Vorsicht*) şi anticipării (*Vorgriff*), el a verificat întrebarea pe care o adresa metafizicii confruntând-o cu câteva momente decisive ale istoriei metafizicii. Prin aceasta el a făcut în fond exact ceea ce conştiinţa istoric-hermeneutică pretinde de fiecare dată. O înţelegere condusă de o conştiinţă metodică va trebui să fie preocupată să nu-şi efectueze pur şi simplu anticipările, ci să le conştientizeze pentru a le putea controla şi pentru a obţine astfel o înţelegere corectă pornind de la lucruri. Iată la ce se referă Heidegger atunci când solicită „asigurarea“ temei ştiinţifice pornind de la lucruri în cadrul elaborării experienţei deja dobândite, al vederii prealabile şi anticipării.

Prin urmare, nu este vorba de o asigurare împotriva tradiţiei a cărei voce se ridică din text, ci, dimpotrivă, despre îndepărtarea a tot ce ne poate împiedica să o înţelegem dinspre lucru. Dominaţia prejudecăţilor ascunse este cea care ne face surzi la lucrul ce ne vorbeşte din sânul tradiţiei. Demonstraţia lui Heidegger, potrivit căreia în conceptul de conştiinţă utilizat de Descartes şi în cel al spiritului al lui Hegel supravieţuieşte dominaţia unei ontologii greceşti a substanţei, ce interpretează fiinţa din perspectiva faptului de a fi de faţă şi prezent, trece, desigur, dincolo de conştiinţa de sine a metafizicii moderne, însă nu o face arbitrar şi aleatoriu, ci pornind de la o experienţă deja dobândită (*Vorhabe*) care face această tradiţie propriu-zis inteligibilă, dezvăluind premisele ontologice ale conceptului de subiectivitate. Invers, Heidegger descoperă în critica lui Kant la adresa metafizicii „dogmatice“ ideea unei metafizici a finitudinii în raport cu care urma să se confirme propriul său proiect ontologic. Iată modul în care are loc „asigurarea“ temei ştiinţifice, angajând-o şi punând-o în joc în cadrul înţelegerii tradiţiei. Astfel se prezintă concretizarea conştiinţei istorice despre care este vorba în comprehensiune.

Abia o asemenea recunoaştere a prejudecăţii ce ţine în mod esenţial de comprehensiune radicalizează cu adevărat problema hermeneutică. Pornind de la această constatare se vădeşte faptul că *istorismul se plasează pe fundamentul iluminismului modern şi împărtăşeşte, fără a le sesiza, prejudecăţile acestuia, în ciuda criticii sale la adresa raţionalismului şi a unei gândiri derivate din ideea dreptului natural.* Căci există fără îndoială şi o prejudecată a iluminismului, una care îi poartă şi determină esenţa. Această prejudecată fundamentală a iluminismului este prejudecata împotriva prejudecăţilor în general şi odată cu aceasta detronarea tradiţiei.

O analiză conceptuală diacronică arată că *conceptul de prejudecată* dobândeşte accentul său familiar nouă abia prin contribuţia iluminismului. Prejudecata în sine semnifică o judecată pronunţată înaintea examinării definitive a tuturor factorilor determinanţi în

[188] *S. u. Z.*, p. 312 sq.

mod obiectiv. În practica juridică, prejudecata constituia o decizie juridică preliminară care precede pronunțarea sentinței propriu-zise. Pentru cel situat în cadrul unei dispute juridice, emiterea unei astfel de pre-judecăți în defavoarea sa reprezintă, firește, o prejudiciere a șanselor sale. Termenii *préjudice* și *praeiudicium* semnifică astfel la rândul lor simplu: păgubire, defavorizare, lezare. Și totuși, această negativitate este una consecutivă. Tocmai valabilitatea pozitivă, valoarea pre-judiciară a deciziei preliminare – asemenea celei a oricărui precedent – este cea pe care se sprijină consecința negativă.

„Prejudecată" nu înseamnă, prin urmare, în mod necesar o judecată eronată. În conceptul său rezidă faptul că poate fi valorizată pozitiv și negativ. Se pare că forma latină *praeiudicium* este cea pornind de la care se creează posibilitatea plasării unui accent pozitiv pe lângă cel negativ al termenului. Există așa-numitele *préjugés légitimes*. Acest lucru este foarte străin simțului nostru de azi al limbii. Cuvântul german „Vorurteil" pare să fie limitat – asemenea lui *préjugés*, dar mult mai ferm –, datorită influenței iluminismului și a criticii acestuia a religiei, la sensul de „judecată nefondată" (*unbegründetes Urteil*)[189] Abia fundamentarea, asigurarea sa metodică (și nu potrivirea sa obiectivă ca atare) conferă judecății demnitatea ei. Lipsa fundamentării nu lasă loc în ochii iluminismului altor modalități ale valabilității, ci semnifică faptul că judecata nu are un temei ce rezidă în lucrul însuși, este cu alte cuvinte „neîntemeiată". Aceasta constituie o veritabilă concluzie în spirit raționalist. Pe aceasta se sprijină discreditarea prejudecăților în general și pretenția cunoașterii științifice de a le elimina în întregime. Știința modernă care a adoptat această lozincă urmează astfel principiul cartezian al îndoielii, al neacceptării nici unui lucru care poate fi pus la îndoială drept cert, și ideea metodei ce ține seama de această revendicare. Am arătat deja în considerațiile noastre introductive cât de dificilă este armonizarea cunoașterii istorice, care participă la modelarea conștiinței noastre istorice, cu un astfel de ideal și cât de redusă este din această cauză posibilitatea de a cuprinde esența acestei cunoașteri din perspectiva conceptului modern de metodă. Aici este locul potrivit pentru o răsturnare pozitivă a acestor aserțiuni negative. Conceptul prejudecății oferă un prim punct de pornire în acest sens.

β) *Discreditarea iluministă a prejudecății*

Dacă vom urmări teoria iluministă a prejudecății vom găsi următoarea clasificare fundamentală a acestora: va trebui să distingem între prejudecata prestigiului omenesc și cea prin precipitare[190]. Această distincție își află temeiul în originea prejudecăților în funcție de persoanele care le nutresc. Ceea ce ne induce în eroare poate fi prestigiul altora, autoritatea lor sau impaciența ce caracterizează pe cineva. Faptul că autoritatea constituie o sursă de prejudecăți corespunde cunoscutului principiu al Luminilor, așa cum a fost formulat de către Kant: Cutează să te folosești de *propria* ta rațiune[191]. Chiar dacă distincția amintită mai sus nu se limitează, cu siguranță, la rolul jucat de prejudecată în cazul comprehensiunii textelor, ea își găsește aplicarea privilegiată în domeniul hermeneuticii. Căci critica iluministă se îndreaptă în primul rând împotriva tradiției religioase a

---

189 Vezi Leo Strauss, *Die Religionscritic Spinozas*, p. 163: „Cuvântul ‹Vorurteil› este expresia potrivită pentru marea ambiție a iluminismului, pentru voința de examinare liberă, nepărtinitoare; prejudecata este corelatul polemic evident al cuvântului mult prea ambiguu ‹libertate›."

190 Praeiudicium auctoritatis et precipitantiae: potrivit lui Christian Thomasius în *lectiones de praeiudiciis* (1689/90) și *Einleitung der Vernunftslehre*, c. 13, §§ 39/40. Vezi articolul de dicționar în Walch, *Philosophisches Lexikon* (1726), p. 2794 sq.

191 La începutul studiului său : „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784)

creştinismului, aşadar împotriva Sfintei Scripturi. Interpretând-o pe aceasta ca pe un document istoric, critica biblică amenință pretenția ei dogmatică. Pe aceasta se sprijină radicalitatea specială a iluminismului față de toate celelalte mişcări iluministe, şi anume pe faptul că trebuie să se impună împotriva Scripturii şi a exegezei dogmatice a acesteia[192]. El este preocupat, aşadar, în mod deosebit de problema hermeneutică şi doreşte să înțeleagă tradiția în mod corect, adică fără a avea prejudecăți şi pe cale rațională. Însă dificultatea specială a acestui lucru rezidă în simplul fapt al fixării scripturale ce conține un element autoritar cu o pondere deosebită. Posibilitatea ca ceea ce este scris să nu fie adevărat este destul de greu de realizat. Scripturalul posedă palpabilitatea lucrului ce poate fi arătat şi este asemenea unei probe materiale. Eliberarea de prejudecata nutrită în favoarea lucrului scris şi distingerea pretinde şi aici, ca şi în cazul oricărei afirmații orale, un efort critic deosebit[193] Ei bine, tendința generală a iluminismului este aceea de a nu admite nici o autoritate şi de a decide totul de la înălțimea jilțului judecătoresc al rațiunii. Astfel, valabilitatea tradiției transmise, a Scripturii ca şi a oricărui alt document istoric, nu este dată pur şi simplu; adevărul potențial al tradiției depinde mai curând de credibilitatea ce-i este acordată de către rațiune. Nu tradiția, ci rațiunea este sursa ultimă a autorității. Ceea ce ni se înfățişează în scris nu trebuie să fie şi adevărat. Noi putem să ştim mai bine cum stau lucrurile. Aceasta este maxima generală sub care iluminismul modern înfruntă tradiția şi prin care devine în cele din urmă cercetare istorică[194] Ea transformă tradiția într-un obiect al examinării critice, tot aşa cum procedează ştiințele naturii cu mărturiile aparenței senzoriale. Aceasta nu trebuie să însemne că „prejudecata față de prejudecăți" a fost împinsă peste tot până la consecințe cum ar fi ateismului şi gândirea liber-cugetătoare, aşa cum s-a petrecut în Anglia şi Franța. *Aufklärung*-ul german a recunoscut mai curând „prejudecățile adevărate" ale religiei creştine. Întrucât rațiunea umană este mult prea slabă pentru a se putea dispensa de prejudecăți, educația primită potrivit unor prejudecăți adevărate ar constitui o situație fericită.

Ar fi util să cercetăm în ce măsură a contribuit o asemenea modificare şi moderație a iluminismului[195] la pregătirea apariției mişcării romantice în Germania, aşa cum a făcut-o fără îndoială critica iluminismului şi a revoluției formulată de E. Burke. Dar toate acestea nu schimbă cu nimic faptul esențial. Prejudecățile adevărate trebuie, totuşi, să fie legitimate în cele din urmă pe baza unei cunoaşteri raționale, chiar dacă această sarcină nu poate fi îndeplinită niciodată în întregime.

Iată modul în care criteriile iluminismului modern determină chiar şi conştiința de sine a istorismului. Acțiunea lor nu este, desigur, nemijlocită, ci se exercită printr-o refracție particulară provocată de romantism. Acest lucru se reliefează în mod deosebit de limpede

[192] Iluminismul antic, ale cărui roade au fost filozofia greacă şi radicalizarea ei în sofistică, are o natură fundamental diferită, permițând astfel unui gânditor precum Platon să medieze prin intermediul unor mituri filozofice tradiția religioasă şi calea dialectică a filozofiei. Vezi Erich Frank, *Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit*, p. 31 sq.; şi recenzia mea, *Theologische Rundschau* 1950 (pp. 260-266), de asemenea. Înainte de toate, Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*[2] (1951).

[193] Un bun exemplu pentru acest lucru este distrugerea lentă a autorității istoriografiei antice în cadrul cercetării istorice şi impunerea treptată a cercetării de arhivă şi a celei de teren (vezi bunăoară R. G. Collingwood, *Denken. Eine Autobiographie*, XI Kapitel, care pune în paralel această întoarcere către cercetarea de teren cu revoluția baconiană în cadrul cercetării naturii).

[194] Vezi considerațiile expuse în legătură cu tratatul teologico-politic al lui Spinoza la p. 142 sq.

[195] Aşa cum se regăseşte la G. F. Meier, *Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts*, 1766.

în schema fundamentală a filozofiei istoriei pe care romantismul şi iluminismul o împărtăşesc şi care a fost consolidată prin reacția antiiluministă a romantismului care o transformă într-o premisă de nezdruncinat: schema depăşirii mythos-ului prin logos. Premisa valabilității acestei scheme este cea a „dez-vrăjirii" (*Entzauberung*) progresive a lumii. Ea era menită să reprezinte legea înaintării istoriei spiritului însuşi, iar romantismul recurge la această schemă ca la un lucru firesc tocmai fiindcă valorizează negativ această evoluție. El împărtăşeşte presupozițiile iluminismului şi răstoarnă doar valorizarea acestora, încercând să pună în valoare vechiul ca vechi: evul mediu „gotic", comunitatea creştină a statelor europene, structura de clasă a societății, dar şi simplitatea existenței rustice şi apropierea de natură.

În replică față de credința în perfecțiune a iluminismului, care imaginează o înfăptuire a eliberării de „superstiții" şi de prejudecățile trecutului, zorii istoriei (*Frühe der Zeiten*), lumea mitică, viața întreagă, nedestrămată de conştiință, lumea cavalerilor creştini dobândesc acum o vrajă romantică, ba chiar o întâietate în privința adevărului[196] Răsturnarea premiselor iluminismului are drept consecință o tendință restauratoare paradoxală, cu alte cuvinte tendința către restabilirea vechiului pentru că este vechi, către reîntoarcerea conştientă la inconştient etc., şi culminează în recunoaşterea înțelepciunii superioare a străvechilor timpuri mitice. Însă prin această răsturnare romantică a criteriului axiologic al iluminismului se produce, dimpotrivă, o eternizare a premisei iluministe a opoziției abstracte între mit şi rațiune. Întreaga critică a iluminismului urmează de acum încolo calea acestei reflectări romantice întoarse a *Aufklärung*-ului: credința în perfectibilitatea rațiunii se transformă în una a perfecțiunii conştiinței „mitice" şi se reflectă într-o stare primordială paradisiacă ce precede păcatul originar al gândirii[197]

În realitate, premisa obscurității misterioase în care se plasează o conştiință colectivă mitică ce precede orice gândire este una la fel de dogmatic-abstractă ca şi cea a stadiului perfect al unei iluminări desăvârşite sau al cunoaşterii absolute. Înțelepciunea originară este doar replica „prostiei originare" (*Urdummheit*). Orice conştiință mitică este deja dintotdeauna cunoaştere (*Wissen*) şi, întrucât are cunoştință de puterile divine, ea este situată dincolo de simpla tremurare în fața puterii (dacă aceasta poate fi considerată un stadiu originar), dar şi dincolo de o viață colectivă exilată în ritualuri magice (aşa cum se observă în Orientul timpuriu, bunăoară). Această conştiință are cunoştință despre sine şi prin această cunoaştere nu mai este pur şi simplu extatică (*außer sich*)[198]

De acest lucru se leagă faptul că opoziția dintre o gândire mitică veritabilă şi una pseudomitică poetică este şi ea o iluzie romantică ce se sprijină pe o prejudecată a iluminismului: şi anume că travaliul poetic nu se mai împărtăşeşte din obligativitatea religioasă a mitului pentru că este o creație a imaginației libere. Vechea dispută dintre poeți şi filozofi păşeşte aici în faza sa modernă marcată de credința în ştiință. De data aceasta nu se mai spune că poeții sunt mincinoşi, ci se afirmă că aceştia sunt incapabili să exprime un adevăr, întrucât ei nu produc decât un efect estetic şi încearcă doar să

---

[196] Am analizat un exemplu privitor la acest proces într-un mic studiu dedicat *Sonetelor chiliastice* ale lui Immermann (*Kleine Schriften* II, pp. 136-147; acum în *Ges. Werke* Bd. 9).

[197] [Vezi lucrările mele „Mythos und Vernunft" (*Kl. Schr.* IV, pp. 48-53; în *Ges. Werke*, Bd. 8) şi „Mythos und Wissenschaft" (în *Ges. Werke* Bd. 8)]

[198] Înclin să cred că Horkheimer şi Adorno au întru totul dreptate în analiza lor a *Dialecticii iluminismului* (chiar dacă mă văd obligat să constat în cazul aplicării unor concepte sociologice cum ar fi „burghez" în cazul lui Ulise un deficit de reflectare istorică, dacă nu chiar o confuzie între Homer şi Johann Heinrich Voss, aşa cum a fost ea criticată deja de Goethe).

stimuleze sentimentul de viață și travaliul imaginativ al auditoriului sau cititorului prin plăsmuirile fanteziei lor.

Un alt caz de oglindire romantică răsturnată îl oferă și conceptul „societății naturale nealterate" introdus de H. Leo[199] după Ladendorf (217). Acest concept apare la Marx ca un fel de relicvă a dreptului natural ce limitează valabilitatea teoriei sale sociale economice privitoare la lupta de clasă[200] Este posibil ca acest concept să derive din descrierea lui Rousseau a societății înaintea diviziunii muncii și a introducerii proprietății?[201] Oricum ar sta lucrurile, Platon a demascat deja caracterul iluzoriu al acestei teorii a statului în descrierea ironică a unui stadiu natural pe care o oferă în cartea a treia a *Republicii*[202]

Din aceste revalorizări ale romantismului izvorăște atitudinea științei istorice a secolului al XIX-lea. Ea nu mai măsoară trecutul cu ajutorul criteriilor prezentului învestit cu o valoare absolută, ci acordă epocilor trecute o valoare proprie și este chiar capabilă să recunoască într-o privință sau alta superioritatea acestora. Marile performanțe ale romantismului, deșteptarea zorilor istoriei, ascultarea vocilor popoarelor în cânturi, culegerea basmelor și legendelor, cultivarea vechilor datinilor, descoperirea limbilor ca *Weltanschauung*-uri, studiul „religiei și înțelepciunii hinduse" – toate acestea au inițiat o cercetare istorică, ce a transformat pas cu pas retrezirea la viață bogată în presimțiri (*ahnungsreiche Wiedererweckung*) într-o cunoaștere istorică distanțată (*abständig*). Recursul școlii istorice la romantism confirmă astfel faptul că reluarea romantică a elementului originar se plasează ea însăși pe un fundament iluminist. Știința istorică a secolului al XIX-lea este rodul ei cel mai de seamă și se definește de-a dreptul ca împlinire a iluminismului, ca ultim pas în eliberarea spiritului de inhibiții dogmatice, un pas către cunoașterea obiectivă a lumii istorice ce se alătură egală în rang cunoașterii naturii prin intermendiul științei moderne.

Faptul că atitudinea restauratoare a romantismului s-a putut cupla cu miza fundamentală a iluminismului, formând realitatea științelor istorice ale spiritului, exprimă doar că acestea se întemeiază pe același divorț de continuitatea de sens a tradiției. Dacă iluminismul afirmă că orice tradiție care se înfățișează rațiunii drept imposibilă, adică absurdă, poate fi înțeleasă doar pe cale istorică, cu alte cuvinte printr-o întoarcere la modul de reprezentare al trecutului, atunci conștiința istorică ce apare odată cu romantismul semnifică o radicalizare a iluminismului. Pentru conștiința istorică, cazul excepțional al tradiției iraționale a devenit o situație generală. Existența unui sens universal accesibil prin rațiune devine atât de puțin plauzibilă, încât întregul trecut și în cele din urmă întreaga gândire a contemporanilor este înțeleasă „istoric" Dezvoltându-se ca știință istorică și absorbind totul în vârtejul istorismului, critica romantică a iluminismului sfârșește astfel ea însăși în iluminism. Discreditarea principială a tuturor prejudecăților, care leagă patosul empiric al noii științe a naturii de iluminism, devine una radicală și universală în cadrul iluminismului istoric.

Tocmai aici se află punctul în care trebuie să intervină critic încercarea unei hermeneutici filozofice. Depășirea tuturor prejudecăților – exigență globală a iluminismului – se va dovedi ea însăși o prejudecată a cărei revizuire va elibera calea unei înțelegeri adecvate a finitudinii ce nu stăpânește doar condiția umană, ci în aceeași măsură și conștiința noastră istorică.

Plasarea în interiorul tradițiilor înseamnă, într-adevăr, a fi supus prejudecăților și o limitare a libertății? Nu este, mai curând, orice existență omenească, chiar și cea mai liberă,

---

199 H. Leo, *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates*, 1833.

200 Vezi reflecțiile mai vechi ale lui G. von Lukács în *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) consacrate acestei probleme importante.

201 Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

202 Vezi lucrarea mea „Plato und die Dichter", p. 12 sq. [acum în *Ges. Werke*, Bd. 5, pp. 187-211.]

limitată și condiționată multiplu? Dacă acest lucru este adevărat, atunci ideea unei rațiuni absolute nu constituie în nici un chip o posibilitate a umanității istorice. Rațiunea există pentru noi doar ca una reală, istorică, cu alte cuvinte ea nu dispune de autodeterminare, ci rămâne mereu dependentă de datele asupra cărora se exercită. Acest lucru nu este valabil doar în sensul în care Kant limita – sub influența criticii sceptice a lui Hume – pretențiile raționalismului asupra elementului aprioric cuprins în cunoașterea naturii. El este valabil într-un mod mult mai categoric în cazul conștiinței istorice și al posibilității cunoașterii istorice. Căci faptul că omul se confruntă aici cu sine însuși și propriile sale creații (Vico) constituie doar o soluție aparentă a problemei pe care o ridică cunoașterea istorică. Omul își este sieși străin și față de destinul său istoric într-un mod cu totul diferit de cel în care îi este străină natura ce nu are cunoștință de existența sa.

Întrebarea epistemologică trebuie să fie reformulată aici din temelii. Am arătat mai sus că Dilthey a sesizat fără doar și poate acest lucru, nefiind însă capabil să se desprindă din epistemologia tradițională. Punctul de la care pornea, conștiența „trăirilor", nu a reușit să construiască o punte către realitățile istorice, deoarece marile realități istorice, societatea și statul, sunt de fapt întotdeauna predeterminante pentru orice „trăire" Reflecția de sine și autobiografia – punctele de plecare ale lui Dilthey – nu sunt mărimi primare și sunt insuficiente pentru a forma fundamentul problemei hermeneutice, deoarece conduc la re-privatizarea istoriei. În realitate istoria nu ne aparține, ci noi îi aparținem acesteia. Cu mult înainte de a ne înțelege pe noi înșine printr-o reflecție retrospectivă, facem acest lucru în mod firesc în cadrul familiei, societății și statului în care trăim. Focarul subiectivității este o oglindă ce deformează. Reflecția de sine a individului e doar o pâlpâire în circuitul închis al vieții istorice. *De aceea, prejudecățile individului sunt realitatea istorică a ființei sale într-o măsură mult mai mare decât judecățile sale.*

b) Prejudecățile în calitate de condiții ale comprehensiunii

α) Reabilitarea autorității și a tradiției

Acesta este punctul de pornire al problemei hermeneutice. Iată motivul pentru care am examinat discreditarea conceptului „prejudecății" prin intermediul iluminismului. Ceea ce se înfățișează din perspectiva ideii unei autoedificări absolute a rațiunii drept o prejudecată limitativă, aparține de fapt realității istorice. Aprecierea corectă a modalității finite de a fi istoricește a omului pretinde o reabilitare de principiu a conceptului de prejudecată și recunoașterea existenței unor prejudecăți legitime. Cu aceasta, vom putea formula întrebarea centrală pentru o hermeneutică într-adevăr istorică, întrebarea epistemologică fundamentală a acesteia: Ce anume ar putea constitui temeiul legitimării prejudecăților? Ce anume deosebește prejudecățile legitime de nenumăratele prejudecăți a căror depășire formează miza incontestabilă a rațiunii critice?

Ne vom apropia de această întrebare printr-o răsturnare pozitivă a teoriei prejudecăților expusă mai sus, pe care iluminismul a elaborat-o dintr-un mobil critic. În ceea ce privește, mai întâi, clasificarea prejudecăților în cele ale autorității și cele prin precipitare, aceasta se bazează în mod evident pe premisa fundamentală a iluminismului potrivit căreia utilizarea disciplinată metodic a rațiunii este capabilă să ne ferească de orice eroare. Aceasta era ideea de metodă a lui Descartes. Precipitarea constituie sursa propriu-zisă a greșelii ce duce la eroare în cazul utilizării propriei rațiuni. Dimpotrivă, autoritatea este răspunzătoare pentru renunțarea completă la propria rațiune. La baza clasificării stă, prin urmare, opoziția exclusivă dintre autoritate și rațiune. Ceea ce trebuie să fie combătut în

sine este prejudecata greşită în favoarea vechiului, a autorităților. Iluminismul consideră astfel că fapta reformatoare a lui Luther a constat în „slăbirea serioasă a prejudecății autorității omeneşti, a celei filozofice (cel vizat aici este Aristotel) şi a papei“[203]... Reforma contribuie, aşadar, la înflorirea unei hermeneutici menite să ne învețe utilizarea corectă a rațiunii în înțelegerea tradiției. Nici autoritatea doctrinară a papei şi nici recursul la tradiție nu reuşesc să facă inutil travaliul hermeneutic capabil să protejeze sensul rațional al textului în fața oricăror excese.

Consecințele unei asemenea hermeneutici nu trebuie să fie identice în mod necesar cu cele ale unei critici radicale a religiei, aşa cum se observă în cazul lui Spinoza. Posibilitatea adevărului supranatural poate să rămână una deschisă. Iluminismul a limitat nu o dată pretențiile rațiunii, în special în cadrul filozofiei populare germane, recunoscând autoritatea Bibliei şi a bisericii. Citim astfel la Walch că, deşi distinge la rândul său cele două tipuri de prejudecăți, cele ale autorității şi cele prin precipitare, el vede în acestea două extreme între care ar trebui găsită o cale de mijloc, şi anume medierea între rațiune şi autoritatea biblică. În mod corespunzător, acesta defineşte prejudecata prin precipitare ca prejudecată în favoarea noului, o tendențiozitate care ar duce la respingerea pripită a adevărurilor doar fiindcă acestea ar fi vechi şi atestate prin intermediul unor autorități[204] El polemizează astfel cu liber-cugetătorii englezi (cum ar fi Collins şi alții) şi apără crezul istoric în fața normei rațiunii. Sensul prejudecății este reinterpretat aici într-un sens evident conservativ.

Însă nu poate exista nici o îndoială în legătură cu faptul că consecința reală a iluminismului este alta: subordonarea oricărei autorități față de rațiune. În mod corespunzător prejudecata prin precipitare trebuie înțeleasă în sensul lui Descartes, şi anume ca sursă a tuturor erorilor în exercitarea rațiunii. Acest lucru este susținut de revenirea resemantizată a vechii clasificări după victoria iluminismului, într-un moment în care hermeneutica se eliberează de toate constrângerile dogmatice. Schleiermacher distinge, astfel, drept cauze ale neînțelegerii tendențiozitatea şi precipitarea[205]. El pune prejudecățile durabile, determinate de parțialitate alături de judecățile punctuale greşite, provenite din precipitare. Însă cel orientat către o metodică ştiințifică este interesat doar de cele dintâi. Lui Schleiermacher nici nu-i mai trece prin cap că printre prejudecățile celui aservit față de o autoritate se pot găsi şi unele ce au adevărul lor – deşi acest lucru era cuprins de la bun început în conceptul autorității. Modificarea pe care acesta o aduce clasificării tradiționale a prejudecăților documentează împlinirea iluminismului. Părtinirea nu mai semnifică decât un obstacol individual al înțelegerii: „Predilecția unilaterală în favoarea a ceea ce situează în vecinătatea cercului ideilor proprii.“

Conceptul părtinirii ascunde, însă, în realitate problema decisivă. Faptul că prejudecățile care mă determină se trag din părtinirea mea constituie deja o judecată formulată din perspectiva destrămării şi elucidării acestora şi este valabilă doar pentru prejudecățile nelegitime. Dacă există şi prejudecăți îndreptățite şi productive pentru cunoaştere, atunci reintră în discuție problema autorității. Consecințele radicale ale iluminismului care mai rezidă încă şi în crezul metodic al lui Schleiermacher sunt inacceptabile în această formă.

Opoziția pretinsă de către iluminism între creditul acordat autorității şi utilizarea propriei rațiuni este îndreptățită în sine. În măsura în care valabilitatea autorității substituie judecata proprie, acest lucru poate deveni într-adevăr o sursă de prejudecăți.

---

203 Walch, *Philosophisches Lexikon* (1796), 1013.

204 Walch, 1006 sq., cu referire la „libertatea de a evoca“ Vezi supra, p. 208.

205 Schleiermacher, *Werke* I, 7, p. 31.

Însă acest lucru nu exclude posibilitatea ca aceasta să fie şi o sursă de adevăr. Iată lucrul pe care iluminismul l-a nesocotit, defăimând orice tip de autoritate. Pentru a ne asigura că lucrurile stau astfel îl putem invoca pe unul dintre cei mai importanți deschizători de drumuri ai iluminismului european, pe Descartes. În ciuda radicalismului gândirii sale metodice, Descartes a exceptat, după cum se ştie, chestiunile morale de la proiectul unei reconstrucții raționale totale a tuturor adevărurilor. Acesta a fost sensul moralei sale provizorii. Este după părerea mea simptomatic faptul că nu a dus cu adevărat la bun sfârşit morala sa definitivă, precum şi faptul că principiile acesteia nu conțineau decât inovații minime, judecând pe baza scrisorilor către Elisabeth*. Este în mod evident de neconceput să aştepți evoluția ştiinței moderne şi a progreselor acestora pentru a fundamenta o morală nouă. Într-adevăr, discreditarea autorității nu este singura prejudecată consolidată prin intermediul iluminismului. Acesta a condus şi la o deformare a conceptului autorității. Pornind de la accepțiunea iluministă al rațiunii şi libertății, autoritatea a putut fi legată de termenul opus în mod absolut acesteia: supunerea oarbă. Aceasta este semnificația pe care o cunoaştem din discursul critic împotriva dictaturilor moderne.

Dar autoritatea nu implică nimic asemănător în esența ei. Fără îndoială că autoritatea revine în primul rând unor persoane. Autoritatea unei persoane nu se întemeiază pe un act de supunere şi de abdicare de la rațiune, ci pe un act de recunoaştere şi acceptare, prin care cunoaştem şi recunoaştem că celălalt ne este superior în judecată şi apreciere, că judecata sa ne devansează, adică primează asupra judecății noastre. De acest lucru se leagă faptul că autoritatea nu se concede ci se cucereşte şi trebuie să fie dobândită de cel care vrea să o revendice. Ea se bazează pe considerație, aşadar pe un act al rațiunii înseşi care, conştientă de limitele sale, acordă altora o mai mare putere perceptivă. Înțeleasă astfel, în adevăratul ei sens, autoritatea nu are nimic de a face cu supunerea oarbă la o ordine dată. În mod sigur, autoritatea nu are nici o legătură imediată cu supunerea; se bazează pe *cunoaştere*. Fireşte, capacitatea de a da ordine şi de a te face ascultat pretinde o autoritate. Acest lucru derivă însă doar din autoritatea pe care o are cineva. Chiar şi autoritatea anonimă şi impersonală a superiorului ierarhic, ce derivă dintr-o ordine ierarhică, nu rezultă în fond din această ordine, ci o face posibilă. Adevăratul ei fundament este şi aici un act al libertății şi al rațiunii care acordă autoritate superiorului pentru că acesta are o viziune mai clară sau fiindcă este mai avizat, prin urmare tot deoarece este mai competent[206]

Recunoaşterea autorității este legată întotdeauna de ideea că ceea ce afirmă autoritatea nu este nici arbitrar, nici irațional, ci poate fi admis în principiu. Aceasta este esența autorității pe care o revendică educatorul, superiorul specialistul. Prejudecățile sădite de

---

206 (Consider că tendința de a recunoaşte autoritatea, aşa cum se manifestă aceasta bunăoară la Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, p. 766 sq., şi Gerhard Krüger, *Freiheit und Weltverwandlung*, p. 231 sq., este lipsită de un temei convingător atâta timp cât acest principiu nu este recunoscut.) Faimoasa propoziție: „Partidul (sau Führer-ul) are întodeauna dreptate" nu este greşită deorece invocă superioritatea conducerii, ci fiindcă serveşte protejării acesteia printr-o decizie voluntară în fața oricărei critici posibile juste. Adevărata autoritate nu este nevoită să se manifeste autoritar. [S-a discutat între timp mult despre acest lucru, în special în dezbaterea mea cu J. Habermas. Vezi antologia editată de J. Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1977, precum şi prelegerea mea „Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit", *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie* 133 (1983), pp. 11-16. Rolul instituțiilor a fost discutat înainte de toate de către A. Gehlen.]

* Este vorba despre schimbul epistolar purtat cu prințesa Elisabeth von der Pfalz începând din anul 1643 şi care alimentează *Les passion de l'âme* (1949) – n. trad.

aceştia sunt legitimate prin persoana lor, însă valabilitatea lor pretinde o atitudine ei sunt părtinitoare în favoarea persoanei care le reprezintă. Însă ele devin astfel prejudecăți privitoare la un anumit lucru deoarece determină formarea unei păreri preconcepute în favoarea unui lucru, care s-ar fi putut naşte şi într-un mod diferit, de exemplu pe baza unor motive întemeiate impuse de rațiune. Esența autorității ține astfel de o teorie a prejudecății ce trebuie eliberată de extremismul iluminist.

Pentru aceasta ne putem sprijini pe critica romantică a iluminismului. Căci există o formă a autorității pe care romantismul a apărat-o cu o ardoare deosebită: tradiția. Tot ce este consacrat prin tradiție şi cutumă deține o autoritate devenită anonimă, iar ființa noastră istoriceşte finită este determinată de această autoritate a lucrurilor primite care exercită o influență puternică asupra acțiunilor şi comportamentului nostru, şi nu numai ceea ce se justifică prin rațiuni. Orice educație se sprijină pe acest lucru. Şi chiar dacă „tutorele" îşi pierde funcția odată cu atingerea maturității, iar în locul autorității pedagogului păşeşte judecata proprie şi decizia individuală, această intrare în maturitatea biografică nu înseamnă nicidecum că individul devine propriul său stăpân în sensul că s-ar elibera de orice cutumă şi de orice tradiție. Realitatea moravurilor, bunăoară, este şi rămâne o valoare consacrată de cutumă şi tradiție. Acestea sunt preluate în deplină libertate dar nu sunt nicidecum create în deplină libertate de discernământ sau fondate în validitatea lor. Este tocmai ceea ce numim tradiție: fundamentul validității lor. Şi datorăm efectiv romantismului această rectificare a Aufklärung-ului: el restabileşte dreptul pe care îl păstrează tradiția chiar şi în afara fundamentelor raționale, ca şi rolul său determinant pentru dispozițiile şi comportamentul nostru. Tocmai în perspectiva caracterului indispensabil al tradiției eticii antice întemeiază trecerea de la etică la politică, aceasta din urmă înțeleasă ca arta bunei legiferări; se poate spune că în aceasta rezidă superioritatea eticii anticilor asupra filozofiei morale a modernilor[207] Prin comparație, iluminismul modern este abstract şi revoluționar.

Cu toate acestea, conceptul tradiției a devenit la fel de echivoc precum cel al autorității, iar motivul este acelaşi: îngăduința romantismului față de tradiție este determinată de opoziția abstractă față de principiul Aufklärung-ului. Romantismul gândeşte tradiția în opoziție față de libertatea rațională şi vede în ea un dat istoric de tipul naturii. Indiferent dacă se doreşte revoluționarea sau conservarea acesteia, ea apare drept opusul abstract al autodeterminării libere, deoarece valabilitatea ei nu necesită un temei rațional ci ne determină fără să ne consulte. Desigur, critica romantică a Aufklärung-ului nu reprezintă un exemplu al dominației de la sine înțeleasă a tradiției în care ceea ce a fost moştenit se păstrează intact în ciuda îndoielii şi criticii. Aici este vorba mai curând despre o reflecție critică proprie care se apleacă din nou asupra adevărului tradiției, încercând să-l reînnoiască şi care poate fi numită tradiționalism.

Mi se pare însă că între tradiție şi rațiune nu există o astfel de opoziție absolută. Oricât ar fi de problematică restaurarea conştientă a tradiției, sau crearea conştientă a unor tradiții noi, credința romantică în „tradițiile organice" în fața cărora orice rațiune este condamnată la tăcere este la fel de încărcată de prejudecăți şi are un sâmbure iluminist. Tradiția este în realitate mereu un factor al libertății şi al istoriei înseşi. Nici chiar cea mai autentică, mai solidă tradiție nu se împlineşte în mod natural grație persistenței a ceea ce există deja, ci necesită o afirmare, o asumare şi o cultivare. Ea este în mod esențial păstrare (*Bewahrung*) ce participă la întreaga dinamică istorică. Însă păstrarea este un act de rațiune, deşi unul discret. Acesta este motivul pentru care inovația, premeditarea se declară drept

---

[207] Vezi Aristotel, *Eth. Nic.*, K 10.

singurele acte şi fapte ale raţiunii. Acest lucru este însă înşelător. Chiar şi acolo unde viaţa este convulsivă, chiar şi în perioade revoluţionare, vechiul se păstrează într-o măsură mult mai mare în mijlocul pretinsei schimbări decât ne dăm seama şi se uneşte cu noul formând o valabilitate nouă. Păstrarea nu rezultă dintr-un comportament mai puţin liber decât bulversarea şi inovaţia. Atât critica iluministă a tradiţiei, cât şi reabilitarea romantică a acesteia rămân din această cauză în urma adevăratei lor fiinţe istorice.

Aceste consideraţii conduc către întrebarea dacă factorul tradiţiei nu trebuie repus în drepturi în mod principial în cadrul hermeneuticii ştiinţelor spiritului. Cercetarea din domeniul ştiinţelor spiritului nu se poate plasa într-o opoziţie absolută faţă de modul în care ne raportăm la trecut în calitate de fiinţe istorice. În orice caz, miza propriu-zisă a raportării noastre permanente faţă de trecut nu este distanţarea şi libertatea faţă de cee ce a fost moştenit. Ne aflăm mereu în interiorul tradiţiei şi această situare-în (*Darinstehen*) nu este un comportament reificator (*vergegenständlichend*) prin care mesajul tradiţiei este gândit drept ceva străin. Acesta ne aparţine deja întotdeauna, este exemplar şi intimidant, o recunoaştere de sine (*Sichwiedererkennen*) în care nu trebuie să surprindem o cunoaştere (*Erkennen*) pentru judecata istorică ulterioară, ci însuşirea cât mai imparţială a tradiţiei.

Va trebui de aceea să ne punem la îndoială metodologismul epistemologic dominant şi să ne întrebăm dacă apariţia conştiinţei istorice a însemnat într-adevăr separarea comportamentului nostru ştiinţific de o asemenea raportare firească faţă de trecut. Ajunge oare comprehensiunea la o înţelegere de sine într-adevăr corectă în ştiinţele spiritului dacă ea mută tot ce ţine de propria ei istoricitate în sfera prejudecăţilor ce trebuie eliminate? Sau are „ştiinţa lipsită de prejudecăţi“ mai multe în comun decât îşi dă ea însăşi seama cu acea receptare şi reflecţie naivă în care tradiţiile sunt vii, iar trecutul este prezent?

În orice caz, comprehensiunea în cadrul ştiinţelor spiritului şi dăinuirea tradiţiei împărtăşesc o premisă fundamentală: aceea de a se vedea *interpelate* de tradiţie. Căci abia astfel poate fi experimentată semnificaţia obiectelor pe care acestea le cercetează şi cea a conţinuturilor tradiţiei. Această semnificaţie poate fi una mediată şi să rezulte dintr-un interes istoric ce nu pare să conţină nici un fel de raportare faţă de prezent; cu toate acestea, împlinirea propriu-zisă a sarcinii istorice rămâne, chiar şi în cazul extrem al unei cercetări istorice „obiective“, redeterminarea semnificaţiei elementului cercetat. Dar semnificaţia se plasează atât la capătul unei astfel de cerectări, cât şi la începutul ei: în alegerea temei, în trezirea interesului investigatoriu, în obţinerea unei noi interogaţii.

La începutul oricărei hermeneutici istorice trebuie să stea *desfiinţarea opoziţiei abstracte între tradiţie şi cercetarea istorică, între istorie şi ştiinţa despre ea.* Efectul tradiţiei ce se perpetuează şi cel al cercetării istorice formează o unitate eficientă a cărei analiză va întâlni, probabil, mereu o împletitură de interacţiuni[208]. Este de aceea recomandabil să concepem conştiinţa istorică nu ca o inovaţie radicală – aşa cum pare să fie la prima vedere – ci ca un factor nou în cadrul a ceea ce a constituit dintotdeauna raportul omenesc cu trecutul. Trebuie, cu alte cuvinte, să identificăm factorul tradiţiei în cadrul comportamentului nostru istoric şi să-l chestionăm în ceea ce priveşte productivitatea acestuia.

Faptul că în ştiinţele spiritului – în ciuda caracterului metodic al procedurilor acestora – se resimte un impact al tradiţiei ce ţine de esenţa acesteia şi conferă acestora un profil distinct devine limpede deîndată ce ne îndreptăm atenţia asupra deosebirii dintre istoricul

---

[208] Nu cred că Scheler are dreptate atunci când consideră că presiunea preconştientă a tradiţiei s-ar diminua prin acţiunea ştiinţei istorice (*Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 37). Independenţa istoriei implicată aici este o ficţiune liberală pe care Scheler nu o trece în rest cu vederea. (Vezi şi *Nachlaß* I, p. 228 sq.)

cercetării în cadrul științelor spiritului și cel din domeniul științelor naturii. Desigur că nu există nici un efort uman istoricește finit capabil să elimine în întregime urmele acestei finitudini. Chiar și istoria matematicii sau a științelor naturii constituie un fragment al istoriei spiritului uman și reflectă destinul acestuia. Cu toate acestea, descrierea istoricului unei științe așa cum o face naturalistul din perspectiva stadiului actual al cunoașterii nu reprezintă o naivitate istorică. Erorile și rătăcirile prezintă doar un interes istoric deoarece criteriul firesc al observației îl prezintă progresul cercetării. Examinarea progreselor din științele naturii și matematică din perspectiva apartenenței acestora la un moment istoric constituie, prin urmare, un interes secundar. Valoarea epistemologică al cunoștințelor din domeiul matematicii sau al științelor naturii rămâne neafectată de acest interes.

Este prin urmare inutil să tăgăduim că elementele tradiției pot fi eficiente și în interiorul științei spiritului, fapt ce se manifestă, de exemplu, sub forma privilegierii unei anumite direcții de cercetare într-un anumit moment. Însă înaintarea cercetării științifice nu este determinată de către astfel de circumstanțe, ci potrivit legii lucrului însuși care se dezvăluie în fața eforturilor ei metodice[209]

Este evident că științele spiritului nu pot fi descrise într-un mod satisfăcător pornind de la această definire a cercetării. Este firește adevărat că istoria rezolvării unei probleme, spre exemplu cea a descifrării unor inscripții, poate fi redactată într-o formă în care relevantă este doar obținerea rezultatului final. În caz contrar, recursul metodologic al științelor spiritului la științele naturii – practicat în secolul trecut după cum am văzut – ar fi fost imposibil. Cu toate acestea, analogia dintre cercetarea naturii și cea a științelor spiritului privește doar un strat inferior al travaliului efectuat în cadrul științelor spiritului.

Acest lucru este indicat și de faptul că marile performanțe ale cercetării din domeniul științelor spiritului aproape că nu se perimează vreodată. Cititorul de azi este capabil să facă abstracție cu ușurință de faptul că un istoric de acum o sută de ani dispunea de un inventar mult mai redus de cunoștințe, ceea ce îl determina să tragă concluzii uneori greșite în anumite cazuri particulare. Privind în ansamblu el îl va citi, totuși, mai curând pe Droysen sau Mommsen decât cea mai recentă prezentare a domeniul respectiv semnată de un istoric contemporan. Care este criteriul utilizat în asemenea situații? Este limpede că nu vom putea apela aici la un criteriu ce ține de lucrul cercetat pentru a aprecia valoarea și importanța cercetării. Lucrul ne apare drept semnificativ abia în lumina în care este plasat de cel care știe să ni-l prezinte corect. Interesul nostru se îndreaptă fără îndoială asupra lucrului, însă lucrul se trezește la viață abia prin intermediul aspectului sub care ne este prezentat. Admitem că lucrul ni se prezintă istoric sub aspecte diferite în perioade diferite sau din perspective diferite. Admitem că aceste aspecte nu se suprimă pur și simplu în continuitatea cercetării progresive, ci sunt asemenea unor condiții ce se exclud reciproc, au o existență proprie și se reunesc doar în noi. Conștiința noastră istorică este umplută de o pluralitate de voci în care răsună ecoul trecutului. Ea există doar în multiplicitatea acestor voci. Acest lucru constituie esența tradiției la care participăm și din care dorim să ne împărtășim. Cercetarea istorică modernă însăși nu este doar investigație, dar și transmitere a unor tradiții. O privim nu doar din perspectiva cadenței progesului și al rezultatelor adjudecate; ea constituie la rândul ei o sursă de experiențe istorice, în măsura în care din ea se ridică mereu o voce nouă în care răsună trecutul.

---

209 [Această problemă a devenit cu mult mai complicată începând cu lucrările lui Thomas Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1963, și *Essential tension. Selected Studies in Scientifi Tradition and Change*, Chicago, 1977.]

Ce anume se află la temelia acestui lucru? Din câte se pare, obiectivele cercetării din științele spiritului nu sunt similare cu obiectivele bine determinate ale științelor naturii în care cercetarea științifică pătrunde din ce în ce mai adânc în natură. În științele spiritului interesul investigativ ce se apleacă asupra tradiției este motivat într-un mod special de momentul istoric respectiv și prioritățile acestuia. Tema și obiectul cercetării se constituie abia pe baza motivației interogării[210]. Cercetarea istorică este purtată, în consecință, de mișcarea istorică în care se situează viața însăși și nu poate fi concepută teleologic din perspectiva obiectului căruia i se consacră investigația. Un astfel de „obiect" în sine nici nu există de fapt. Tocmai acest lucru distinge științele spiritului de cele ale naturii. În timp ce obiectul științelor naturii poate fi definit idealiter drept ceea ce ar fi cunoscut în cunoașterea deplină a naturii, este absurd să vorbim despre o cunoaștere desăvârșită a istoriei; acesta este motivul pentru care ideea unui „obiect în sine" căruia i s-ar dedica această cercetare este în ultimă instanță irealizabilă[211].

β) Clasicul[212]

Ar fi desigur prea mult să pretindem din partea științelor spiritului o desprindere a întregului ei travaliu de modelul științelor naturii și o valorizare pozitivă a dinamismului istoric al fenomenelor cu care are de a face și nu drept o prejudiciere a obiectivității sale. Cu toate acestea, evoluția recentă a științelor spiritului oferă câteva indicii privitoare la o reflecție capabilă să considere în mod adecvat această problematică. Metodologismul naiv al cercetării istorice nu mai este dominant în mod absolut. Înaintarea cercetării nu mai este înțeleasă pretutindeni potrivit schemei lărgirii și pătrunderii în noi domenii sau materii. În locul acesteia pășește o gândire ce urmărește atingerea unui nivel de reflecție superior. Firește, chiar și acolo unde se întâmplă acest lucru, observăm perpetuarea unei gândiri teleologice marcată de perspectiva progresului cercetării. Însă în aceasta își croiește loc în același timp o conștiință hermeneutică ce impregnează cercetarea cu o componentă autoreflexivă. Acest lucru este valabil înainte de toate în cazul acelor domenii ale științelor spiritului ce dispun de o tradiție venerabilă. Cercetarea antichității clasice, bunăoară, a abordat vechile ei obiecte de cercetare predilecte formulând interogări din ce în ce mai nuanțate după ce a prelucrat treptat întregul perimetru al tradiției de care se ocupă. Prin aceasta ea a inaugurat un fel de critică de sine (*Selbstkritik*), reflectând asupra a ceea ce constituie eminența obiectelor ei de studiu capitale. Conceptul clasicului, pe care gândirea istorică l-a redus la stadiul unui simplu concept de stil începând cu descoperirea elenismului prin intermediul lui Droysen, era naturalizat acum în interiorul științei.

Întrebarea privitoare la modul în care este posibil ca un concept normativ precum cel al clasicului să păstreze sau să recâștige o legitimitate științifică pretinde, firește, o reflecție hermeneutică rafinată. Căci una din consecințele comprehensiunii de sine a conștiinței istorice implică ideea că întreaga semnificație normativă a trecutului este descompusă în cele din urmă de rațiunea istorică devenită suverană. Componenta normativă mai constituia încă un impuls real al cercetării istorice doar la începuturile istorismului, bunăoară în opera epocală a lui Winckelmann.

---

210 [Faptul că K.-G. FABER este incapabil să citeze această propoziție pe care o discută în *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München, ²1972, p. 25, fără să adauge lui „constituie" un semn al exclamării ironic mă obligă să mă întreb cum ar putea fi definit în mod diferit „un fapt istoric".]

211 [Sunt dispus să admit acum, după trei decenii de muncă științifică, faptul că și această „stilizare" a științelor naturii este prea nediferențiată.]

212 [Vezi în legătură cu aceasta lucrarea mea „Zwischen Phänomenologie und Dialektik", *Ges. Werke*, Bd. 2]

Conceptul antichității clasice și al clasicului – în accepțiunea în care domina, înainte de toate, gândirea pedagogică începând cu perioada clasicismului german – reunea în sine o latură normativă și una istorică. Se considera că o anumită fază evolutivă a devenirii istorice a umanității a realizat în același timp o configurație matură și desăvârșită a omenescului. Această mediere între sensul normativ și cel istoric al conceptului își are originea deja în gândirea lui Herder. Însă Hegel mai reținea încă această mediere, chiar dacă o accentua diferit, din perspectiva unei filozofii a istoriei. Interpretată ca „religie a artei", arta clasică își păstra la acesta caracterul eminent. Deoarece această ipostază a spiritului aparține trecutului, ea este exemplară doar într-un sens relativ. Fiind o artă ce ține de trecut, ea stă drept mărturie caracterului trecut al artei în general. Hegel legitimează astfel sistematic istoricizarea clasicului și inaugurează evoluția ce a dus în cele din urmă la transformarea clasicului într-un concept de stil descriptiv ce denumește o armonie tranzitorie între măsură și abundență, între o încremenire arhaică și o disoluție barocă. Începând cu includerea sa în vocabularul stilistic al cercetării istorice, conceptul clasicului păstrează omologarea tacită a unui conținut normativ[213]

Momentul în care, după primul război mondial, filologia „clasică" începe să reflecteze asupra ei înseși sub semnul unui nou umanism, și admite din nou, destul de ezitant, conexiunea dintre componenta semantică normativă și cea istorică a acestui concept a constituit doar un simptom al unei critici de sine istorice incipiente[214] O interpretare ce ține de conținut a acestui concept născut în antichitate și determinant pentru canonizarea pedagogică a anumitor autori, potrivit căreia acesta ar fi exprimat unitatea unui ideal de stil s-a dovedit a fi imposibilă (în ciuda tentativelor întreprinse)[215] Ca denumire a unui stil, conceptul antic era lipsit de orice fel de univocitate. Atunci când folosim azi termenul „clasic" ca un concept de stil istoric a cărui univocitate provine din delimitarea față de o antecedență și un moment ulterior, această definiție istorică consecventă indică o desprindere totală de conceptul stilistic antic. Clasicul descrie acum o fază temporală, o fază în cadrul unei evoluții istorice, dar nu o valoare transistorică.

În realitate, însă, elementul normativ prezent în conceptul calsicului nu a dispărut niciodată în întregime. Acesta se află până în zilele noastre la baza ideii „gimnaziului umanist". Filologul nu este, pe bună dreptate, satisfăcut de aplicarea conceptului istoric de stil elaborat în cadrul istoriei artelor plastice asupra textelor sale. Chiar și întrebarea evidentă dacă Homer nu este la rândul său „clasic" destabilizează categoria de stil istorică utilizată în analogie cu istoria artei; un exemplu care arată că conștiința istorică include în continuare și altceva decât este dispusă să mărturisească de la sine.

Dacă vom căuta să ne imaginăm aceste implicații, vom putea spune, bunăoară, că clasicul este o categorie istorică veritabilă prin faptul că denumește mai mult decât o epocă sau un concept istoric de stil, fără să vrea să fie, cu toate acestea, o idee axiologică transistorică. Nu denumește o calitate atribuibilă unor fenomene istorice determinate, ci o modalitate eminentă a ființei istorice (*Geschichtlichsein*), avantajul istoric al păstrării ce

---

213 [Vezi în legătură cu conceptul de „stil" supra, p. 40[67], precum și *Exkurs I*, în *Ges. Werke*, Bd. 2, pp. 375-378]

214 Conferința de la Naumburg dedicată clasicului (1930), marcată în întregime de ideile lui Werner Jaeger, dar și înființarea revistei *Die Antike* ilustrează acest lucru. Vezi *Das Problem des Klassischen und die Antike* (1931).

215 Vezi critica justificată formulată de A. Körte (*Berichte der sächsichen Akademie d. W.*, 86, 1934) la adresa conferinței de la Naumburg a lui J. Stroux, precum și comentariul meu din *Gnomon* 11 (1953), p. 612 sq. [Tipărit între timp în *Ges. Werke* Bd. 5, pp. 350-353.]

permite ființa a ceva adevărat într-o păstrare mereu reînnoită. Judecata de valoare prin care un lucru este consacrat drept clasic nu a fost suprimată în realitate de reflecția istorică și critica acesteia la adresa tuturor construcțiilor teleologice privitoare la mersul istoriei, așa cum încearcă să ne facă să credem gândirea istorică. Judecata axiologică implicată în conceptul clasicului dobândește mai curând prin această critică o nouă legitimare, legitimitatea sa propriu-zisă: clasic este ceea ce rezistă criticii istorice pentru dominația sa istorică, forța constrângătoare a valabilității sale care se transmite și se conservă pe sine precede întreaga reflecție istorică și supraviețuiește în cadrul acesteia.

Deprecierea elenismului ca apus al perioadei clasice – pentru a ilustra problema apelând de la bun început la exemplul decisiv al „antichității clasice" – este desigur un act neistoric, iar Droysen subliniază pe bună dreptate continuitatea istorică și semnificația istorică universală a elenismului pentru nașterea și tălmăcirea creștinismului. Însă el nici măcar n-ar fi fost nevoit să efectueze această teodicee istorică dacă n-ar fi existat în continuare o prejudecată ce privilegia clasicul și dacă forța educativă a „umanismului" n-ar fi insistat asupra „antichității clasice" păstrând-o în calitate de moștenire antică nedispărută a culturii (*Bildung*) occidentale. Clasicul este în fond cu totul altceva decât un concept descriptiv utilizat de o conștiință istorică obiectivatoare; el este o realitate istorică din care conștiința istorică face parte și căreia i se subordonează. Ceea ce este clasic este desprins din diferența succesiunii temporale și gustul schimbător al acesteia. Clasicul este accesibil într-un mod nemijlocit, dar nu sub forma acelui contact electrizant prin care se distinge uneori o producție contemporană și fără percepția fulgurantă a împlinirii unei intuiții de sens ce depășește orice expectanță conștientă. Este vorba, mai curând, despre conștiința unei ființe durabile (*Bleibendseins*), a unei semnificații ce nu se poate pierde, independentă de orice circumstanțe temporale, prin care denumim un lucru drept „clasic" – un fel de prezent atemporal ce înseamnă o simultaneitate a oricărui prezent.

Sensul primar al conceptului de „clasic" (iar acest lucru concordă întru totul atât accepțiunii clasice, cât și celei moderne a termenului) este cel normativ. Însă în măsura în care această normă este raportată retrospectiv la o măreție unică a trecutului, pe care o împlinea și o reprezenta, ea conține dintotdeauna tonul unei epoci (*Zeit-Ton*) care o articulează istoric. Nu este, așadar, de mirare că – odată cu începuturile reflecției istorice, marcată decisiv în Germania de clasicismul lui Winckelmann – asistăm la decuparea din ceea ce se definea în acest mod drept clasic a unui concept istoric referitor la o perioadă sau o epocă, menit să denumească un ideal stilistic circumscris din punctul de vedere al conținutului și, în același timp, din punct de vedere istoric-descriptiv o perioadă sau o epocă capabilă să satisfacă acest ideal. Privind din distanța în care se situează epigonul ce formulează criteriul de apreciere vom observa că împlinirea acestui ideal stilistic circumscrie un moment al istoriei universale ce aparține trecutului. De altfel, conceptul clasicului este utilizat în gândirea modernă pentru a denumi întreaga „antichitate clasică", din momentul în care umanismul proclamă din nou exemplaritatea acestei antichități. Acesta nu preia în mod întâmplător terminologia antică. Căci scriitorii antici pe care umanismul îi „redescoperă" sunt aceiași autori care formează în antichitatea târzie canonul clasicilor.

Aceștia au fost păstrați în tradiția pedagogică occidentală tocmai pentru că au devenit canonici în calitate de scriitori „scolastici". Adoptarea acestei terminologii de către conceptul stilistic istoric se explică ușor. Căci chiar dacă acest concept este consacrat de către o conștiință normativă, el mai conține o componentă retrospectivă. Norma clasică se profilează proiectată de o conștiință a degradării și a depărtării. Nu este întâmplător că fazele târzii ale unei epoci sunt cele care consacră conceptul clasicului și al stilului clasic,

iar Calimah și *Dialogus de oratoribus* al lui Tacit au jucat aici un rol hotărâtor[216] La toate acestea se mai adaugă, însă, un lucru. Autorii considerați clasici sunt, după cum se știe, reprezentanții anumitor genuri literare. Ei întruchipau împlinirea desăvârșită a normei literare; un ideal ce se conturează în retrospectiva criticii literare. Gândind aceste norme de gen din perspectivă istorică, cu alte cuvinte, dacă vom examina istoria acestor genuri, vom observa că clasicul devine conceptul ce denumește o fază stilistică, un punct culminant ce articulează istoria acestui gen în raport cu ceea ce precede și ceea ce urmează acestui moment. Întrucât punctele culminante ale istoriei unui gen aparțin în mare parte aceleiași perioade, clasicul circumscrie o astfel de fază în interiorul întregii evoluții istorice a antichității clasice, devine astfel conceptul unei epoci și fuzionează cu conceptul stilistic.

Fiind un astfel de concept stilistic istoric, clasicul devine ulterior capabil de o expansiune universală asupra oricărei „dezvoltări“ a cărei unitate este conferită de un telos imanent. Toate culturile includ, într-adevăr, perioade de înflorire în care cultura respectivă se distinge în numeroase domenii prin performanțe deosebite. Conceptul axiologic universal al clasicului devine din nou pe această cale, traversând culminarea istorică, un concept stilistic istoric universal.

Oricât ar fi de explicabilă această evoluție, istorizarea conceptului semnifică în același timp dezrădăcinarea sa; reabilitarea elementului normativ prezent în conceptul clasicului și a unicității istorice a împlinirii sale de către critica de sine incipientă a conștiinței istorice nu este întâmplătoare. Orice „nou umanism“ împărtășește cu expresia sa cea mai veche, originară, conștiința apartenenței nemijlocite și coercitive la modelul său, inaccesibil căci aparține trecutului, dar în același timp prezent. „Clasicul“ reprezintă astfel punctul în care culminează o caracteristică universală a ființei istorice: aceea de a fi păstrare în ruina timpului. Potrivit esenței universale a tradiției, doar ceea ce rămâne netrecător din trecut face posibilă cunoașterea istorică. Dar clasic este tot ce, așa cum spune Hegel: „se semnifică pe sine și, prin aceasta, se tălmăcește singur“[217] Însă acest lucru înseamnă, în ultimă instanță, că este clasic ceea ce se păstrează, *pentru că* se semnifică pe sine și se interpretează singur; așadar, ceea ce este grăitor în sensul că nu reprezintă un enunț referitor la un lucru dispărut, o simplă mărturie ce trebuie interpretată la rândul ei, ci ceva ce comunică cu respectivul prezent de parcă ceea ce spune i s-ar adresa chiar lui. Ceea ce se numește „clasic“ nu necesită o depășire prealabilă a distanței istorice, căci efectuează el însuși această depășire printr-o mediere permanentă. Ceea ce este clasic este, prin urmare, desigur „a-temporal“, însă această atemporalitate este o modalitate a ființei istorice.

Acest lucru nu exclude, firește, faptul că operele considerate clasice confruntă o conștiință istorică evoluată, conștientă de distanța istorică, cu sarcini ce țin de o cunoaștere istorică. Conștiința istorică nu mai este nevoită, ca în cazul lui Palladio sau Corneille, să recurgă în mod direct la modelul clasic, ci trebuie să-l cunoască în calitate de fenomen istoric, ce nu poate fi înțeles decât pornind de la propria sa epocă. Însă în această comprehensiune va fi vorba întotdeauna despre *mai mult* decât doar despre construcțiile istorice ale „lumii“ apuse căreia îi aparținuse opera. Înțelegerea noastră va conține mereu

---

216 Nu este de asemenea întâmplătoare atenția de care s-a bucurat *Dialogus de oratoribus* în cadrul dezbaterii de la Naumburg. Cauzele degradării retoricii implică recunoașterea măreției sale de odinioară, prin urmare o conștiință normativă.

B. Snell observă pe bună dreptate că toate conceptele stilistice istorice – barocul, arhaicul etc. – presupun o raportare la conceptul normativ al clasicului și s-au debarasat abia în timp de sensul lor peiorativ (*Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für H. Plessner*, p. 333 sq.).

217 Hegel, *Ästhetik* II, 3.

în același timp o conștiință a coapartenenței (*Mitzugehörigkeit*) sale la această lume. Acestui fapt îi corespunde însă o coapartenență a operei la lumea noastră.

Tocmai acest lucru îl semnifică termenul de „clasic", și anume că dăinuirea forței expresive a unei opere este în principiu nelimitată[218]. Deși conceptul clasicului exprimă o distanță și o inaccesibilitate și aparține formei de conștiință a culturii (*Bewußtseinsgestalt der Bildung*), „formația clasică" mai păstrează, totuși, la rândul ei încă ceva din valabilitatea durabilă a clasicului. Chiar și această formă de conștiință a culturii mai vădește încă o ultimă comunitate și apartenență la lumea din care grăiește o operă clasică.

Această analiză a conceptului clasicului nu revendică o semnificație autonomă, ci urmărește stimularea unei întrebări generale. Aceasta sună în felul următor: În ce măsură constituie o astfel de mediere istorică între trecut și prezent – precum cea care marchează conceptul clasicului – fundamentul întregului comportament istoric, substratul eficient al acestuia? În timp ce hermeneutica romantică solicita pe baza omogenității naturii umane un substrat anistoric pentru teoria sa a comprehensiunii – desprinzând astfel individul ce efectuează înțelegerea în mod congenial din orice condiționare istorică – critica de sine a conștiinței istorice conduce în cele din urmă la recunoașterea unei afectări (*Bewegtheit*) istorice nu doar în eveniment (*Geschehen*), ci și în cadrul înțelegerii. *Comprehensiunea nu trebuie gândită în primul rând ca acțiune a unei subiectivități, cât ca o inserare într-un eveniment al tradiției* în care se produce o mediere permanentă între trecut și prezent. Acesta este lucrul pe care trebuie să îl reafirmăm în cadrul unei teorii hermeneutice dominată excesiv de ideea unui procedeu, a unei metode.

c) Semnificația hermeneutică a distanței istorice[219]

Vom întreba pentru început: Care este modul în care se inițiază efortul hermeneutic? Ce consecințe rezultă privitor la comprehensiune din condiția istorică a apartenenței la o tradiție? Reamintim aici regula hermeneutică potrivit căreia întregul trebuie înțeles din particular, iar particularul din întreg. Aceasta provine din retorica antică și a fost transferată prin intermediul hermeneuticii din arta oratorică asupra artei comprehensiunii. Avem de a face în ambele cazuri cu o înțelegere circulară. Anticiparea unui sens ce vizează întregul accede la o înțelegere explicită prin faptul că părțile care se determină dinspre întreg determină la rândul lor acest întreg.

Procesul ne este cunoscut din experiența învățării unei limbi străine. Aflăm aici că trebuie să „construim" o propoziție înainte de a încerca să înțelegem sensul global al propoziției potrivit semnificației sale lingvistice. Acest proces de construcție este însă dirijat la rândul său de o expectanță de sens ce provine din înlănțuirea elementelor prealabile. Firește că această expectanță trebuie corectată de câte ori textul o cere. Rezultă de aici că expectanța este reconfigurată, iar textul se închide formând unitatea unei opinii din perspectiva unei alte expectanțe de sens. Mișcarea înțelegerii se desfășoară mereu dinspre întreg către parte și înapoi către întreg. Sarcina ce ne revine este lărgirea concentrică a unității sensului înțeles. Criteriul corectitudinii înțelegerii este armonizarea tuturor detaliilor astfel încât să formeze un întreg. Absența unei astfel de armonizări duce la eșuarea comprehensiunii.

---

218 Friedrich Schlegel (*Fragmente*, Minor 20) este cel care formulează consecințele hermeneutice ale acestui fapt: „O scriere clasică nu trebuie niciodată să poată fi înțeleasă pe deplin. Însă cei cultivați și cei care se formează trebuie să-și dorească să învețe mereu mai multe din aceasta."

219 [Vezi în legătură cu această problemă în special studiul „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik", în *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 3 sq.]

Schleiermacher deosebea aici atât o latură obiectivă cât și una subiectivă a cercului hermeneutic al întregului și al părții. Așa cum cuvântul izolat face parte din înlănțuirea propoziției, textul aparține ansamblului operei autorului său, iar aceasta aparține totalității unui gen literar, respectiv literaturii. Pe de altă parte, același text aparține în calitate de manifestare a unui moment creator totalității psihismului autorului său. Înțelegerea se poate împlini de fiecare dată abia într-o astfel de totalitate obiectivă și subiectivă. Pornind de la această teorie, Dilthey vorbește apoi despre „structură" și „centrarea asupra unui nucleu" din care rezultă înțelegerea întregului. El transferă pe această cale (după cum am amintit[220]) asupra universului istoric un principiu străvechi al interpretării textuale: textul trebuie înțeles pornind din el însuși.

Ne întrebăm, însă, dacă mișcarea circulară a comprehensiunii este înțeleasă astfel în mod adecvat. Va trebui să revenim aici asupra rezultatelor analizei noastre a hermeneuticii lui Schleiermacher. Vom lăsa în întregime la o parte ceea ce Schleiermacher elaborează sub denumirea de interpretare obiectivă. Atunci când căutăm să interpretăm un text nu ne transpunem în dispoziția sufletească a autorului, ci – dacă e să vorbim totuși despre o transpunere – în perspectiva din care celălalt și-a procurat punctul de vedere. Însă acest lucru nu înseamnă nimic altceva decât că încercăm să admitem justețea obiectivă a afirmațiilor celuilalt. Vom tinde chiar să întărim argumentele sale. Astfel se petrec lucrurile și în dialog. Cu atât mai mult în cazul înțelegerii unor scrieri ne mișcăm într-o dimensiune a semnificativului inteligibil în sine și care nu motivează ca atare un recurs asupra subiectivității celuilalt. Este sarcina hermeneuticii de a elucida acest miracol al comprehensiunii ce nu constituie o comuniune misterioasă a sufletelor ci împărtășirea unui sens comun.

Însă nici latura obiectivă a acestui cerc, așa cum este ea descrisă de Schleiermacher, nu surprinde miezul problemei. Am văzut deja că scopul oricărei comunicări și al oricărei comprehensiuni este înțelegerea asupra unui lucru (*Einverständnis in der Sache*). De aceea, sarcina hermeneuticii este dintotdeauna obținerea unui acord absent sau perturbat. Istoria hermeneuticii poate confirma acest lucru, dacă ne gândim, bunăoară, la Sf. Augustin, care încearcă medierea Vechiului Testament cu mesajul cristic[221], sau la protestantismul timpuriu care se confrunta cu aceeași problemă[222], sau, în fine, la epoca iluminismului care solicită obținerea „înțelegerii desăvârșite" a unui text doar pe calea interpretării istorice, ceea ce constituie, e drept, aproape o renunțare la obținerea unui acord. Romantismul și Schleiermacher introduc în discuție un element calitativ nou fundând o conștiință istorică de anvergură universală atunci când refuză să mai admită configurația obligativă a tradiției din care provin și în care se plasează drept fundament solid al oricărui efort hermeneutic.

Friedrich Ast, unul din precursorii imediați ai lui Schleiermacher vădea la rândul său o concepție continutistă extrem de fermă referitoare la sarcina hermeneuticii, atunci când solicita din partea acesteia realizarea unui acord între antichitate și creștinism, între o antichitate veritabilă reconsiderată și tradiția creștină. Această exigență constituie o inovație în raport cu iluminismul în măsura în care o astfel de hermeneutică nu mai apreciază și repudiază tradiția pe baza criteriului rațiunii naturale. Încercând, însă, să obțină o armonizare de sens a celor două tradiții în care se situează, această hermeneutică reafirmă în principiu sarcina tuturor hermeneuticilor de până atunci, aceea de a ajunge prin comprehensiune la un acord *ce ține de conținut*. Trecând dincolo de „particularitatea"

---

220 P. 155, 185.

221 [Vezi G. Ripanti, *Agostino teoretico del' interpretatione*, Brescia, 1980]

222 [Vezi M. Flacius; *Clavis Scripturae sacrae seu de Sermone sacrarum literarum*, lib. II, 166]

unei astfel de concilieri între antichitate şi creştinism şi conturând sarcina hermeneuticii într-o universalitate *formală*, Scheleiermacher şi întreaga ştiinţă a secolului al XIX-lea reuşesc să realizeze o punere de acord cu idealul de obiectivitate al ştiinţelor naturii, însă doar renunţând la reliefarea concretizării conştiinţei istorice în teoria hermeneutică.

Descrierea heideggeriană a cercului hermeneutic şi fundarea sa existenţială semnifică, dimpotrivă, o cotitură decisivă. Teoria hermeneutică a secolului al XIX-lea vorbea, desigur, despre structura circulară a comprehensiunii, însă o făcea întotdeauna în cadrul unei relaţii formale între parte şi întreg, respectiv despre reflexul subiectiv al acesteia, anticiparea intuitivă a întregului şi explicitarea ulterioară a acestuia în particular. Potrivit acestei teorii, mişcarea circulară a înţelegerii se derula înspre şi dinspre text şi era suprimată de înţelegerea deplină a acestuia. În consecinţă, teoria comprehensiunii culminează la Schleiermacher în teoria actului divinatoriu prin care ne transpunem în autor, suprimând din această postură tot ce constituie alteritatea şi stranietatea textului. În opoziţie cu aceasta, Heidegger descrie un cerc în care înţelegerea textului rămâne determinată durabil de gestul anticipator al precomprehensiunii. Înţelegerea deplină nu aboleşte cercul întregului şi al părţii, ci, dimpotrivă, îl efectuează în modul cel mai autentic.

Cercul nu are, aşadar, o natură formală. El nu este nici subiectiv şi nici obiectiv, ci descrie comprehensiunea drept o îngemănare a dinamicii tradiţiei şi a mişcării interpretului. Anticiparea sensului care călăuzeşte înţelegerea unui text nu este un act al subiectivităţii, ci se determină din elementul comun care ne leagă de tradiţie. Însă această comunitate se află într-o formare continuă în interiorul relaţiei noastre cu tradiţia. Ea nu constituie o simplă premisă sub care ne plasăm dintotdeauna, ci o producem noi înşine înţelegând, participând la survenirea tradiţiei şi determinând-o astfel la rândul nostru mai departe. Cercul comprehensiunii nu este, prin urmare, nicidecum unul „metodic“, ci descrie o componentă structurală ontologică a înţelegerii.

Sensul cercului ce se află la temelia întregii comprehensiunii are, însă, şi o altă consecinţă hermeneutică pe care aş numi-o „anticipare a desăvârşirii“ (*Vorgriff der Vollkommenheit*). Şi aceasta este în mod evident o premisă formală ce dirijează întreaga comprehensiune. Potrivit acesteia, inteligibil este doar ceea ce reprezintă într-adevăr o unitate desăvârşită de sens. Noi formulăm această presupoziţie ori de câte ori citim un text şi punem la îndoială tradiţia – încercând să ghicim cum ar putea fi remediată – abia în momentul în care această presupoziţie se dovedeşte a fi insuficientă, adică atunci când textul refuză să devină inteligibil. Regulile pe care le urmăm în cadrul unor asemenea consideraţii critice pot fi lăsate la o parte. Important este şi aici faptul că aplicarea corectă a acestora nu poate fi desprinsă de înţelegerea conţinutului.

Anticiparea desăvârşirii care călăuzeşte întreaga noastră înţelegere se dovedeşte, prin urmare, a fi una determinată la rândul ei de conţinutul respectiv. Presupunem nu doar o unitate de sens imanentă care îl ghidează pe cel ce citeşte un text; înţelegerea lectorului este dirijată de asemenea şi de către expectanţe de sens transcendente, ce izvorăsc din raportul cu adevărul sensului vizat. Aşa cum destinatarul unei scrisori înţelege veştile pe care le conţine scrisoarea şi vede lucrurile mai întâi cu ochii autorului scrisorii, cu alte cuvinte consideră că ceea ce acesta scrie este adevărat – şi nu încearcă, bunăoară, să înţeleagă ca atare opiniile stranii ale autorului scrisorii – tot astfel noi înţelegem textele transmise prin tradiţie pe baza unor expectanţe de sens alimentate de raportarea noastră prealabilă faţă de chestiune. Şi aşa cum suntem dispuşi să dăm crezare ştirilor transmise de un corespondent, pentru că acesta asistase la evenimentul respectiv, sau fiindcă acesta

este oricum mai competent, suntem gata să acceptăm posibilitatea ca un text transmis prin tradiție să aibă câștig de cauză în fața opiniei noastre preconcepute. Abia eșecul încercării de a credita cele spuse conduce la tendința de „a înțelege" – psihologic sau istoric – un text ca expresie a opiniei altuia[223] Prejudecata desăvârșirii conține, așadar, nu doar acest element formal potrivit căruia un text trebuie să-și rostească pe deplin opinia, ci și ideea că ceea ce acesta spune constituie deplinul adevăr.

Se confirmă și aici că a înțelege înseamnă în primul rând a pricepe lucrul în chestiune și abia în mod secundar detașarea și înțelegerea ca atare a opiniei celuilalt. Prima dintre toate condițiile hermeneutice rămâne așadar înțelegerea prealabilă (*Vorverständnis*) ce rezultă din faptul de a avea de a face (*Zu-tun-haben*) cu același lucru. Pornind de aici se determină ceea ce este devine efectuabil ca sens unitar și, odată cu aceasta, aplicarea anticipării desăvârșirii[224]

Sensul apartenenței, cu alte cuvinte`factorul tradiției în cadrul comportamentului istoric-hermeneutic, se împlinește astfel prin comunitatea prejudecăților pe care ne întemeiem și care ne poartă. Hermeneutica trebuie să pornească de la premisa că cel care caută să înțeleagă este legat de acel lucru care se rostește prin intermediul tradiției și este conectat sau încearcă să se cupleze la această tradiție din care ne vorbește ceea ce a fost moștenit. Conștiința hermeneutică știe, pe de altă parte, că ea nu poate fi legată de lucru sub forma unei unități firești incontestabile, precum cea valabilă în cazul dăinuirii intacte a unei tradiții. Există într-adevăr o polaritate a familiarității și alterității pe care se întemeiază sarcina hermeneuticii. Însă aceasta nu trebuie înțeleasă psihologic, așa cum o face Schleiermacher, ca acel interval ce ascunde secretul individualității, ci într-un mod veritabil hermeneutic, cu alte cuvinte în perspectiva unui lucru rostit, a limbii prin care tradiția ni se adresează, a rostirii (*Sage*) pe care aceasta ne-o spune. Există și aici o tensiune. Ea se creează între alteritatea și familiaritatea pe care tradiția o are pentru noi, între obiectualitatea vizată istoric și apartenența la o tradiție. *În acest interval (Zwischen) se găsește adevăratul loc al hermeneuticii.*

---

223 Am încercat să demonstrez într-o conferință susținută la Veneția, în anul 1958, dedicată judecății estetice că și această înțelegere are – asemenea celei istorice – caracter secundar și confirmă „anticiparea desăvârșirii": „Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins", *Rivista die Estetica*, 3/3 (1958) [D. Heinrich/W. Iser (ed.), *Theorien d. Kunst*, 1982].

224 Există o excepție de la această anticipare a desăvârșirii, si anume scrierea disimulată sau încriptată. Această excepție reprezintă una dintre cele mai dificile probleme hermeneutice (vezi considerațiile utile ale lui Leo Strauss în *Persecution and the Art of Writing*). Caracterul exemplar al acestui comportament hermeneutic derivă din faptul că aici cadrul interpretării pure a sensului este depășit într-un mod similar celui în care exegeza istorică critică a izvoarelor pătrunde în spatele tradiției. Deși în acest caz nu este vorba despre o sarcină de natură istorică, ci despre una hermeneutică, ea poate fi rezolvată doar apelând la o competență specială în calitate de cheie interpretativă. Disimularea se lasă descifrată doar în acest caz, tot astfel cum înțelegerea ironiei într-un dialog pretinde înțelegerea asupra chestiunii înțelegerii cu partenerul. Excepția aparentă confirmă, așadar, cu adevărat faptul că înțelegerea implică un acord. [Mă îndoiesc că Leo Strauss are întotdeauna dreptate când încearcă punerea în practică a acestui principiu, bunăoară în cazul lui Spinoza. „Disimularea" implică o mare doză de conștiență. Acomodarea, conformismul etc. nu presupun în mod obligatoriu un act conștient. Acesta este lucrul căruia Strauss nu îi acordă, în opinia mea, suficientă atenție. Vezi op. cit, p. 223 sq., precum și lucrarea mea „Hermeneutik und Istorismus", *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 387 sq. Aceste probleme au fost între timp intens dezbătute însă, după cum mi se pare, pornind de la un fundament semantic prea restrâns. Vezi D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984.]

Din această situare în intervalul în care hermeneutica trebuie să se stabilească rezultă că sarcina acesteia nu este nicidecum cea de a elabora o metodă a înțelegerii, ci de a elucida condițiile în care se petrece înțelegerea. Însă nu toate aceste condiții țin de un „procedeu" (*Verfahren*) sau o metodă, astfel încât cel care înțelege ar putea să le pună în practică – acestea sunt mai curând date. Interpretul nu dispune în mod liber de prejudecățile și preconcepțiile ce domină conștiința sa. El nu este capabil să distingă în prealabil prejudecățile productive care fac posibilă comprehensiunea, de acele prejudecăți care obstrucționează înțelegerea și conduc la neînțelegere.

Această distincție trebuie să se producă mai curând chiar în interiorul comprehensiunii înseși, iar hermeneutica trebuie, prin urmare, să examineze modul în care se petrece acest lucru. Dar aceasta înseamnă că ea trebuie să plaseze în prim plan ceea ce ocupa în hermeneutica de până acum doar o poziție periferică: distanța istorică și importanța acesteia pentru comprehensiune.

Vom ilustra acest lucru mai întâi în contrast cu teoria hermeneutică a romantismului. Să ne reamintim că înțelegerea era gândită acolo ca reproducere a unei producții originare. Iată motivul pentru care comprehensiunea era subordonată unui principiu care afirma necesitatea de a înțelege un autor mai bine decât s-a înțeles el însuși. Am examinat deja originea acestui principiu și dependența sa de o estetică a geniului, însă ne vedem nevoiți să revenim asupra sa întrucât el dobândește o semnificație nouă în lumina considerațiilor noastre de până acum.

Faptul că înțelegerea ulterioară dispune de o superioritate principială în fața producției originare și poate fi de aceea formulată ca o înțelegere mai bună nu derivă în principal din conștientizarea ulterioară ce duce la o egalizare cu autorul (cum credea Schleiermacher), ci circumscrie, dimpotrivă, o diferență insurmontabilă între interpret și autor, dată prin distanța istorică. Fiecare epocă va fi nevoită să înțeleagă într-un mod propriu un text transmis prin tradiție, căci el aparține totalității tradiției de care o epocă se dovedește interesată și în care aceasta caută să se înțeleagă pe sine. Adevăratul sens al unui text, sub forma în care îl interpelează pe interpret, nu depinde de elementul ocazional pe care îl reprezintă autorul și publicul său inițial. Sau cel puțin nu se epuizează în acesta. Căci acest sens este codeterminat întotdeauna și de către situația istorică a interpretului și astfel de totalitatea mersului obiectiv al istoriei. Chladenius[225], care nu expulzează încă înțelegerea în dimensiunea istorică, se dovedește capabil să țină seama într-un mod cât se poate de neinhibat și naiv de acest lucru atunci când afirmă că autorul nu este obligat să cunoască el însuși adevăratul sens al textului său, iar interpretul este și trebuie să fie capabil să înțeleagă mai multe decât acesta. Însă acest lucru are o importanță fundamentală. Sensul unui text nu își depășește doar câteodată, ci întotdeauna autorul. De aceea, înțelegerea nu este doar un comportament reproductiv, ci și unul în permanență productiv. Este probabil incorect să vorbim despre o mai bună înțelegere cu privire la acest factor productiv ce rezidă în comprehensiune. Căci această sintagmă indică, după cum am arătat, dislocarea unui principiu al criticii obiective (*Sachkritik*) din epoca *Aufklärung*-ului și transferarea sa pe fundamentele unei estetici a geniului. Comprehensiunea nu este, în realitate, o mai bună înțelegere nici în sensul unei competențe superioare datorată unor concepte mai bine precizate, nici în sensul unei superiorități de principiu de care ar dispune conștientul în fața inconștientului producției. Este suficient să spunem că *dacă înțelegem* o facem *altfel*.

---

225 Vezi supra, p. 143.

Un astfel de concept al comprehensiunii aruncă, firește, în aer cercul trasat de hermeneutica romantică. În măsura în care de data aceasta este vizat adevărul obiectiv și nu individualitatea și intenția (*Meinung*) acesteia, textul nu mai este înțeles ca simplă expresie a vieții (*Lebensausdruck*), ci este considerat potrivit pretenției sale de adevăr. Faptul că și acest lucru, ba mai mult, că tocmai acest lucru înseamnă „a înțelege“ era considerat odinioară un lucru de la sine înțeles – și amintesc aici pasajele citate din Chladenius[226] Însă această dimensiune a problemei hermeneutice a fost discreditată prin intermediul conștiinței istorice și cotitura psihologică pe care hermeneutica i-o datorează lui Schleiermacher. Ea a putut fi recuperată abia în momentul în care aporiile istorismului au ieșit la lumină și au dus în cele din urmă la o nouă mutație fundamentală impulsionată în mod decisiv de către Heidegger. Căci distanța temporală a putut fi gândită potrivit productivității ei hermeneutice abia din perspectiva cotiturii ontologice pe care Heidegger o imprimă comprehensiunii ca „existențial“, precum și a interpretării temporale a modalității de a fi a *Dasein*-ului.

De acum, timpul nu mai este în primul rând un abis despărțitor și creator de distanță peste care trebuie construită o punte, ci fundamentul ce susține survenirea în care se înrădăcinează prezentul. Prin urmare, distanța istorică nu este ceva ce trebuie să fie depășit. Această idee era mai curând presupoziția naivă a istorismului, potrivit căreia ar fi necesară o transpunere în spiritul unei epoci, defășurarea unei gândirii în termenii și potrivit reprezentărilor acestei epoci, în timp ce categoriile și reprezentările prezentului nu ar putea conduce la atingerea obiectivității istorice. În realitate, importantă este identificarea distanței temporale ca o posibilitate productivă a comprehensiunii. Distanța temporală nu este un abis, ci este umplută de continuitatea cutumei și a tradiției în lumina cărora ni se înfățișează întreaga moștenire. Nu este exagerat să vorbim aici despre o productivitate veritabilă a survenirii. Cunoaștem cu toții ciudata neputință a judecății noastre în situațiile în care distanța istorică nu ne-a încredințat criterii solide. Astfel, din perspectiva conștiinței științifice, judecata privitoare la arta contemporană se caracterizează printr-o incertitudine disperată. Este evident că abordăm astfel de creații condiționați de prejudecăți incontrolabile, de presupoziții ce ne confiscă într-o asemenea măsură încât nu le mai percepem, capabile să confere creației contemporane o rezonanță suplimentară ce nu corespunde conținutului și semnificației sale reale. Abia estomparea tuturor raportărilor actuale dezvăluie propria ei configurație, făcând astfel posibilă o înțelegere a ceea ce se comunică în ea ce poate revendica o generalitate obligativă.

Aceasta este experiența care a dus în cuprinsul cercetării istorice la ideea potrivit căreia cunoașterea obiectivă poate fi atinsă doar din perspectiva unei anumite distanțe istorice. Este adevărat că conținutul imanent al lucrului se detașează abia luând distanță față de actualitatea născută din circumstanțe tranzitorii. Caracterul relativ compact al unui proces istoric ce poate fi cuprins cu privirea, depărtarea sa față de judecățile ce populează prezentul; toate acestea constituie într-adevăr, într-un anumit sens, condiții pozitive ale comprehensiunii istorice. Presupoziția tacită a metodei istorice este, prin urmare, aceea că semnificația durabilă a unui lucru devine cognoscibilă în mod obiectiv dacă face parte dintr-o înlănțuire compactă. Cu alte cuvinte, dacă este îndeajuns de lipsit de viață pentru a nu mai trezi decât un interes istoric. Eliminarea implicării subiective a observatorului pare să fie posibilă doar în acest caz. – Acest lucru constituie în realitate un paradox, corespondentul din teoria științei al vechii probleme morale dacă cineva poate fi numit fericit înaintea morții sale. Dacă Aristotel arăta (ÜBERSCHÄRFUNG)[227],

---

[226] Supra, p. 143.

[227] *Eth. Nic.* A7.

reflecția hermeneutică este nevoită să constate aici o ascuțire a conştiinței de sine metodice a științei. Este fără îndoială adevărat că anumite exigențe hermeneutice sunt satisfăcute de la sine acolo unde o anumită înlănțuire istorică nu mai trezeşte decât un interes istoric. Sunt eliminate de la sine în astfel de cazuri anumite surse de eroare, însă ne întrebăm dacă problema hermeneutică se epuizează odată cu aceasta. Distanța temporală înseamnă în mod evident şi altceva decât estomparea interesului propriu față de obiect. Ea permite emergența deplină a adevăratului sens ce rezidă într-un lucru. Însă epuizarea sensului adevărat ce rezidă într-un text sau într-o creație artistică nu se încheie, ci constituie în realitate un proces infinit. Nu are loc doar eliminarea unor surse mereu noi ale erorii, astfel încât să se ajungă la filtrarea sensului adevărat din mijlocul unui mediu tulbure. Avem de a face cu apariția permanentă a unor noi izvoare ale înțelegerii ce dezvăluie conexiuni de sens nebănuite. Distanța istorică ce efectuează filtrarea nu are o dimensiune fermă, ci se modifică şi se lărgeşte continuu. Însă odată cu latura negativă a filtrării pe care o efectuează distanța istorică este dată, în acelaşi timp, şi dimensiunea pozitivă de care aceasta dispune pentru comprehensiune. Ea nu provoacă doar atrofierea prejudecăților ce au o natură particulară, ci permite de asemenea reliefarea celor care dirijează o înțelegere veritabilă.

Distanța istorică[228] este adesea cea prin care problema cu adevărat critică a hermeneuticii devine rezolvabilă, şi anume distingerea prejudecăților *adevărate* prin care *înțelegem*, de prejudecățile *false*, ce conduc la neînțelegere. De aceea, conştiința instruită hermeneutic va include o conştiință istorică. Va conştientiza propriile prejudecăți ce călăuzesc comprehensiunea pentru ca tradiția să se detaşeze, în ceea ce o priveşte, sub forma unei opinii diferite şi afirmându-se ca atare. Aducerea către detaşare a unei prejudecăți pretinde în mod evident suspendarea valabilității ei. Căci atâta timp cât o prejudecată ne determină, nu avem cunoştință de ea şi nu o considerăm ca o judecată. Care este modul în care se consumă detaşarea acesteia ca atare? Înfățişarea, plasarea înaintea noastră a unei prejudecăți nu va reuşi atâta timp cât această prejudecată este activă în mod constant şi invizibil, ci doar dacă va fi iritată, ca să spunem aşa. Ceea ce poate provoca o astfel de iritare este tocmai întâlnirea cu tradiția. Căci ceea ce ne ademeneşte să-l interpretăm trebuie să se fi afirmat în prealabil potrivit alterității sale. Primul eveniment al comprehensiunii îl constituie, după cum am mai spus[229], faptul că suntem interpelați de ceva. Aceasta este condiția hermeneutică supremă. Ştim acum ce anume se solicită prin aceasta din partea noastră: o suspendare a propriilor prejudecăți. Însă orice suspendare a judecăților – şi cu atât mai mult cea a prejudecăților – are din punct de vedere logic structura unei *întrebări*.

Esența *întrebării* o constituie etalarea deschisă şi păstrarea caracterului deschis al unor posibilități. În cazul în care o prejudecată devine îndoielnică – având în vedere ceea ce ne spune altcineva sau un text – acest lucru nu înseamnă, totuşi, că prejudecata este pur şi simplu înlăturată, iar celălalt sau Altul (*das Andere*) se afirmă în mod direct în locul acesteia. Ipoteza unei astfel de abdicări de la sine caracterizează mai curând naivitatea obiectivismului istoric. În realitate, propria prejudecată este activată cu adevărat abia în momentul în care în joc se află chiar soarta acesteia. Ea este capabilă să perceapă pretenția de adevăr a celuilalt şi îi dă posibilitatea de a se expune doar punându-se în joc pe sine.

---

[228] [Am atenuat aici radicalitatea variantei originare în care se pune: „Distanța istorică este singura capabilă..." Distanța, intervalul, şi nu distanța istorică este aceea prin care această problemă hermeneutică devine rezolvabilă. Vezi, de asemenea, *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 64.]

[229] p. 222; 225.

Naivitatea istorismului constă în faptul că acesta se sustrage unei astfel de reflecții și uită de propria sa istoricitate mizând pe caracterul metodic al tehnicilor sale. O gândire istorică prost înțeleasă trebuie să apeleze aici la una ce poate fi mai bine înțeleasă. O gândire istorică veritabilă este obligată să ia în considerare propria ei istoricitate. Ea nu va mai goni după fantasma unui obiect istoric – care formează obiectul cercetării ce progresează permanent, ci va învăța să recunoască în acest obiect alteritatea a ceea ce îi este propriu și odată cu aceasta atât Unul cât și Celălalt. Adevăratul obiect istoric nu este un obiect, ci unitatea Unuia și a Celuilalt, un raport în care persistă atât realitatea istoriei, cât și realitatea comprehensiunii istorice[230] O hermeneutică adecvată lucrului ar avea sarcina de a demonstra realitatea istoriei în interiorul înțelegerii înseși. Numesc ceea ce este solicitat pe această cale: „*istoria efectelor*“. Comprehensiunea este în mod esențial un proces ce ține de eficacitatea istorică.

d) Principiul istoriei efectelor

Faptul că interesul istoricului nu se îndreaptă doar către fenomenul istoric sau către operele ce ne sunt transmise prin tradiție, ci – în cadrul unei tematici secunde – și către eficacitatea acestora în istorie, care include în fond și istoricul cercetării, trece în general drept o simplă completare a interogației istorice, care s-a dovedit a fi o sursă extrem de utilă începând cu Hermann Grimm Raffael până la Gundolf și dincolo de acesta. În acest sens, istoria efectelor nu reprezintă o noutate. Însă faptul că o astfel de interogație legată de eficacitatea istorică este necesară ori de câte ori se încearcă extragerea unei opere sau a unui lucru transmis din crepusculul dintre tradiție și cercetarea istorică și plasarea acestora în claritatea și deschisul semnificației lor propriu-zise, constituie într-adevăr o exigență nouă – adresată nu cercetării, ci conștiinței metodice a acesteia – care rezultă în mod imperios din radiografierea reflexivă a conștiinței istorice.

Nu este vorba, desigur, despre o exigență hermeneutică potrivit accepțiunii tradiționale a hermeneuticii, deoarece ceea ce se pretinde din partea cercetării nu este elaborarea unei problematici separate axată asupra istoriei efectelor care s-ar alătura celei care vizează direct comprehensiunea operei. Această exigență este mai mult de natură teoretică. Potrivit ei, conștiința istorică ar trebui să realizeze că în interiorul pretinsei nemijlociri a modului în care abordează opera sau tradiția acționează – în mod discret și în consecință necontrolat – și această interogație diferită. Atunci când încercăm să înțelegem un fenomen istoric din distanța istorică determinantă pentru ansamblul situației noastre hermeneutice suntem expuși dintotdeauna acțiunii istoriei efectelor. Ea determină în prealabil ceea ce ne apare demn de a fi interogat și drept obiect al investigației științifice. Iar noi uităm parcă o bună parte din ceea ce există în mod real, ba mai mult, uităm întregul adevăr al acestui fenomen, atunci când considerăm fenomenul imediat ca fiind întregul adevăr.

În pretinsa naivitate a înțelegerii noastre Altul ni se înfățișează cu atâta tărie din perspectiva Propriului, încât nu mai reușește să se afirme în diferența Propriului și a Altului. Invocând metodica sa critică, obiectivismul istoric oculteează rețeaua eficacității istorice în care se plasează conștiința istorică. Deși acesta subminează prin metodica criticii sale arbitraritatea unor anexări actualizante grosolane ale trecutului, prețul acestei verticalități îl constituie tăgăduirea presupozițiilor involuntare și fundamentale ce dirijează propria sa comprehensiune. El ratează astfel adevărul accesibil în ciuda caracterului finit

230 [Există aici pericolul permanent de a-l „însuși“ pe Celălalt în comprehensiune și de a nesocoti alteritatea acestuia.]

al înțelegerii noastre. Obiectivismul istoric se aseamănă prin această trăsătură cu statisticile, care constituie un excelent instrument de propagandă tocmai fiindcă ele „lasă să vorbească faptele", simulând astfel o obiectivitate dependentă în realitate de legitimitatea întrebării pe care o formulează.

Prin urmare, ceea ce se cere nu este elaborarea unei discipline auxiliare autonome în cadrul științelor spiritului dedicată examinării istoriei efectelor. Exigența cu care ne confruntăm este aceea de a învăța să ne înțelegem corect pe noi înșine și de a admite că în orice comprehensiune – indiferent dacă suntem conștienți în mod explicit de acest lucru sau nu – este activă eficacitatea acestei istorii a efectelor. Acolo unde această eficacitate este tăgăduită datorită naivității unei credințe în metodă, consecințele acestui fapt pot duce chiar și la o deformare reală a cunoașterii. Cunoaștem această situație din exemplul demonstrației irefutabile a unui lucru evident fals. Privind însă în ansamblu vom observa că forța istoriei efectelor nu depinde de recunoașterea acesteia. Istoria domină conștiința umană finită tocmai prin faptul că se impune chiar și acolo unde propria istoricitate este tăgăduită datorită credinței în metodă. Urgența acestei exigențe a conștientizării istoriei efectelor derivă tocmai din acest fapt. Ea este o exigență necesară pentru conștiința științifică. Ceea ce nu înseamnă, însă, nicidecum că ar putea fi satisfăcută într-un sens absolut. Posibilitatea unei cunoașteri depline a istoriei efectelor reprezintă o afirmație la fel de hibridă (*hybride*) ca și pretenția lui Hegel a unei cunoașteri absolute prin care istoria ar atinge o transparență de sine deplină, fiind ridicată astfel către perspectiva conceptului. Conștiința eficacității istorice constituie mai curând o componentă a efectuării comprehensiunii înseși și vom vedea că aceasta acționează deja în procesul *obținerii întrebării juste*.

Conștiința efectelor istoriei este într-o primă instanță conștiința *situației* hermeneutice. Însă obținerea conștiinței unei situații reprezintă de fiecare dată o sarcină extrem de dificilă. Căci situația se caracterizează prin faptul că nu reușim să stabilim un raport opozitiv cu aceasta și suntem, prin urmare, incapabili de o cunoaștere obiectuală în ceea ce o privește[231] Ne aflăm în ea, ne găsim dintotdeauna într-o situație a cărei clarificare reprezintă o sarcină ce nu poate fi îndeplinită niciodată în întregime. Acest lucru este valabil și pentru situația hermeneutică, cu alte cuvinte pentru situația în care ne găsim în fața tradiției pe care trebuie să o înțelegem. Nici clarificarea acestei situații, adică reflecția asupra istoriei efectelor, nu poate fi împlinită, însă această imposibilitate de a o duce până la capăt nu constituie un deficit reflexiv, ci rezidă în esența ființei istorice care suntem. *Ființa istorică este ceea ce nu trece niciodată în cunoașterea de sine.* Orice cunoaștere de sine se ridică desprinzându-se dintr-un dat istoric preliminar pe care îl vom numi, împreună cu Hegel, „substanță", deoarece acesta susține orice vizare și raportare subiectivă, prefigurând și limitând orice posibilitate a înțelegerii tradiției potrivit alterității ei istorice. Pornind de aici, sarcina hermeneuticii filozofice se formulează astfel: ea trebuie să parcurgă în sens invers traseul *Fenomenologiei spiritului* a lui Hegel demonstrând în orice subiectivitate substanțialitatea care o determină.

Orice prezent finit are barierele sale. Definim situația tocmai prin faptul că ea reprezintă un amplasament ce limitează posibilitatea vederii. De aceea de situație aparține în mod esențial conceptul *orizontului*. Orizontul este zarea ce cuprinde și împrejmuiește tot ce este vizibil dintr-un anumit punct. Aplicând acest lucru asupra conștiinței

---

231 Structura conceptului de situație a fost dezvăluită în primul rând de către K. Jaspers (*Die geistige Situation der Zeit*) și Erich Rothacker. [Vezi, de asemenea, „Was ist Wahrheit", *Kl. Schr.* I, pp. 46-58, p. 55 sq.; *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 44 sq.]

gânditoare vorbim despre îngustimea orizontului, despre o posibilă lărgire a orizontului, de deschiderea unor orizonturi noi ş.a.m.d. Acest termen se consacră în limbajul filozofic în special începând cu Nietzsche şi Husserl[232] şi caracterizează dependența gândirii de condiția ei finită şi de ritmul lărgirii cercului vizual. Cel ce nu dispune de orizont este un om incapabil să privească departe şi care supraestimează din acest motiv aproapele. Invers, „a avea orizont" înseamnă a nu fi limitat asupra aproapelui, capacitatea de a privi dincolo de acesta. Cel care dispune de orizont ştie să aprecieze corect semnificația tuturor lucrurilor situate în cuprinsul acestui orizont potrivit apropierii şi depărtării, mărimii sau micimii acestora. Elaborarea situației hermeneutice înseamnă, în mod corespunzător, obținerea orizontului just pentru întrebările cu care ne confruntăm față în față cu tradiția.

Fără îndoială că în domeniul comprehensiunii istorice se vorbeşte adesea despre orizont, în special atunci când ne referim la pretenția conştiinței istorice de a vedea orice trecut potrivit ființei acestuia şi nu din perspectiva criteriilor şi prejudecăților contemporane, ci potrivit propriului său orizont istoric. Sarcina comprehensiunii istorice implică exigența obținerii orizontului istoric respectiv pentru ca lucrul pe care dorim să îl înțelegem să se prezinte în dimensiunile sale reale. Cel care omite să se transpună astfel în prizontul istoric din care vorbeşte tradiția va înțelege greşit semnificația conținuturilor tradiției. Iată de ce exigența transpunerii în celălalt, pentru a-l înțelege, pare să fie una justificată din punct de vedere hermeneutic. Ne întrebăm însă dacă o astfel de maximă nu neglijează tocmai înțelegerea pretinsă din partea cuiva. Situația este similară cu cea a dialogului pe care îl purtăm cu cineva doar pentru a-l cunoaşte mai bine, adică pentru a evalua poziția şi orizontul celuilalt. Un astfel de dialog nu este autentic, cu alte cuvinte în el nu se încearcă o comunicare privitoare la un lucru; toate conținuturile dialogului privitoare la chestiunea în discuție servesc doar drept instrumente ale familiarizării cu orizontul celuilalt. Să ne gândim, bunăoară, la dialogul purtat în cadrul unui examen, sau la anumite forme ale consultației medicale. Conştiința istorică adoptă, din câte se pare, un comportament similar atunci când se transpune în situația trecutului şi pretinde că dispune astfel de orizontul istoric corect. Aşa cum în cadrul dialogului celălalt devine inteligibil în ceea ce priveşte opiniile sale – în momentul în care poziția şi orizontul său au fost identificate – fără să fim obligați în acest scop să ajungem la o înțelegere cu el, tot astfel tradiția devine inteligibilă pentru cel ce gândeşte istoric în ceea ce priveşte sensul ei, fără a ajunge, totuşi, la un acord cu aceasta.

Asistăm în ambele cazuri la un fel de retragere a celui ce înțelege din situația de comunicare. El este de negăsit. Introducând în calcul de la bun început poziționarea celuilalt în aprecierea celor pe care acesta pretinde că doreşte să ni le comunice, plasăm propriul nostru punct de vedere la o distanță în care devine inaccesibil[233] Am constatat urmărind naşterea gândirii istorice, că aceasta adoptă într-adevăr această tranziție de la mijloc către scop, cu alte cuvinte, transformă ceea ce este doar un mijloc într-un scop. Textul înțeles istoric este practic deposedat de pretenția sa de a ne comunica un adevăr. Se consideră că înțelegerea are loc privind tradiția din perspectivă istorică, cu alte cuvinte

---

232 [Cel care a trimis deja la acest lucru este H. Kuhn. Vezi „The Phenomenological Concept of ‹Horizon›" (*Philosophical Essays in Memory of Husserl*, eb. M. Faber) Cambridge, 1940, pp. 106-123. Vezi în continuare şi expunerea mea privitoare la „orizont", p. 189 sq.]

233 [Am prezentat dimensiunea morală a acestui lucru în studiul „Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie", 1943 (*Kl. Schr.* I, pp. 1-10; *Ges. Werke*, Bd. 2, pp. 27-36). Aceasta va fi luată în considerare într-o măsură şi mai mare în cele ce urmează.]

printr-o transpunere în situația istorică și prin reconstruirea orizontului istoric. În realitate se produce o renunțare la pretenția de a găsi în interiorul tradiției un adevăr valabil și inteligibil pentru noi înșine. O astfel de recunoaștere a alterității celuilalt ce o transformă în obiectul unei cunoașteri obiective reprezintă o suspendare sistematică a pretenției sale.

Întrebarea care se pune aici este dacă avem de a face cu o descriere adecvată a fenomenului hermeneutic. În ce măsură există două orizonturi diferite: cel în care trăiește cel ce înțelege și orizontul istoric în care acesta se transpune? Și în ce măsură este corectă și satisfăcătoare o descriere a artei comprehensiunii istorice în care aceasta este prezentată ca o tehnică de transpunere în orizonturi străine? Există, de fapt, orizonturi închise? Să ne reamintim aici de reproșul lui Nietzsche adresat istorismului, potrivit căruia acesta ar dizolva orizontul împrejmuit de mituri indispensabil existenței unei culturi[234]. Ne întrebăm, însă, dacă orizontul propriului prezent este unul închis și dacă poate fi concepută o situație istorică ce ar avea un astfel de orizont închis.

Avem de a face cu o reflectare retrospectivă romantică, cu un fel de robinsonadă a elucidării istorice, cu ficțiunea unei insule de neatins, la fel de artificială precum Robinson însuși ca fenomen originar al lui *solus ipse*? Așa cum individul nu este niciodată singur pentru că el comunică dintotdeauna cu alții, tot astfel orizontul închis care ar cuprinde o cultură constituie o abstracțiune. Mobilitatea istorică a existenței umane se definește prin faptul că această existență nu este legată în mod absolut de o anumită situare și prin urmare nici de un orizont într-adevăr închis. Orizontul este mai curând ceva în care pătrundem și care ne însoțește pe drumul nostru. Cel aflat în mișcare percepe o deplasare a orizonturilor. Astfel, orizontul trecutului – din care se hrănește întreaga viață omenească și care este prezent sub forma tradiției – se află la rândul său în permanentă mișcare. Orizontul care ne cuprinde nu este pus în mișcare abia de către conștiința istorică. Această mișcare a devenit doar conștientă de sine în cadrul acestei conștiințe.

Transpunerea conștiinței noastre istorice în orizonturile istorice nu duce la o dispariție în interiorul unor universuri străine desprinse în întregime de lumea noastră. Aceste universuri formează în ansamblul lor acel orizont vast ce dispune de o mobilitate internă și care cuprinde, dincolo de granițele a ceea ce există în prezent, profunzimea istorică a conștiinței noastre de sine. Există, așadar, un orizont unic care cuprinde tot ce conține în sine conștiința istorică. Trecutul propriu și cel străin către care se îndreaptă conștiința noastră istorică participă la formarea acestui orizont mobil din care se hrănește viața omenească și care o determină pe aceasta constituind proveniența și tradiția acesteia.

Așadar, înțelegerea unei tradiții transmise pretinde, fără îndoială, un orizont istoric. Dar nu poate fi vorba despre obținerea acestui orizont prin transpunerea într-o situație istorică. Este necesar, mai curând, să dispunem dintotdeauna de un orizont pentru a putea să ne transpunem într-o situație. Căci ce este transpunerea de sine? Cu siguranță că nu doar o uitare de sinele propriu. Desigur că acest gest este necesar în măsura în care trebuie să ne imaginăm situația diferită. Însă trebuie să ne aducem pe noi înșine în această situație diferită. Abia acest lucru împlinește sensul transpunerii de sine. Transpunându-ne în situația altuia îl vom înțelege, adică vom conștientiza alteritatea, individualitatea insolubilă a celuilalt tocmai prin faptul că *ne* transpunem în situația lui.

O astfel de transpunere de sine nu reprezintă nici transferarea empatică a unei individualități asupra alteia și nici aservirea celuilalt propriilor criterii. Ea semnifică, de asemenea, ridicarea la o generalitate superioară ce depășește nu doar propria particu-

---

[234] Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen* II.

laritate ci şi particularitatea celuilalt. Conceptul „orizontului" este adecvat în acest caz deoarece exprimă clar-viziunea superioară de care trebuie să dispună cel care înțelege. Obținerea unui orizont înseamnă întotdeauna însuşirea unei priviri ce trece dincolo de proximitate pentru a o zări într-un ansamblu mai amplu şi potrivit dimensiunilor ei juste – nu pentru a face abstracție de aceasta. Ipoteza, preluată de la Nietzsche, a unei multitudini de orizonturi succesive în care conştiința istorică ne învață să ne transpunem nu oferă o descriere adecvată a acestei conştiințe istorice. Cel care uită de sine în acest fel nu dispune de un orizont istoric, iar argumentarea lui Nietzsche referitoare la prejudicierea vieții de către cercetarea istorică nu vizează de fapt conştiința istorică, ci înstrăinarea de sine pe care o suferă aceasta atunci când adoptă metodica ştiinței moderne drept esența sa propriu-zisă. După cum am mai subliniat, o conştiință cu adevărat istorică ia mereu în considerare propriul prezent, şi anume plasându-se pe sine însăşi precum şi alteritatea istorică într-o perspectivă corectă. Dobândirea unui orizont istoric pretinde, desigur, un efort propriu. Ceea ce se plasează în proximitatea noastră imediată ne umple întotdeauna de speranță şi teamă, astfel încât întâmpinăm mărturiile trecutului marcați de o astfel de tendențiozitate. Iată motivul pentru care una din sarcinile noastre permanente este aceea de a înfrâna adaptarea pripită a trecutului la expectanțele noastre de sens. Abia astfel vom reuşi să auzim tradiția aşa cum se face aceasta auzită potrivit propriului ei sens diferit.

Am arătat mai sus că acest lucru se petrece sub forma unui proces de detaşare. Să examinăm acum ce anume este cuprins în conceptul detaşării. Detaşarea implică întotdeauna o interacțiune. Ceea ce urmează să fie detaşat trebuie să se detaşaze de un altceva care trebuie, invers, să se detaşeze la rândul său de acesta. Astfel, orice detaşare face, implicit, vizibil lucrul de care se detaşează ceva. Am descris anterior acest lucru drept aruncare-în-joc (*Ins-Spiel-bringen*) a prejudecăților. Am pornit de la faptul că o situație hermeneutică este determinată de prejudecățile pe care le purtăm cu noi. De aceea, ele formează orizontul unui prezent. Ele reprezintă acel ceva dincolo de care nu suntem capabili să privim. Nu există nici un fel de fond stabil de opinii şi valorizări ce determină şi îngrădesc orizontul prezentului şi care formează fundamentul solid pornind de la care se detaşează alteritatea trecutului.

În realitate, orizontul prezentului se află într-o formare continuă în măsura în care suntem nevoiți să testăm în permanență toate prejudecățile noastre. De această punere la încercare aparține, nu în ultimul rând, întâlnirea cu trecutul şi comprehensiunea tradiției din care ne provenim. Prin urmare, orizontul prezentului nu se formează nicidecum fără participarea trecutului. Orizontul prezentului nu există în sine, aşa cum nu există nici o pluralitate de orizonturi istorice pe care ar trebui să le adjudecăm. *Comprehensiunea este întotdeauna un proces de fuzionare al unor prezumtive orizonturi existente pentru sine.* Cunoaştem forța unor astfel de fuzionări înainte de toate din experiența unor epoci mai vechi şi din raportarea acestora față de sine şi față de originea lor. Acțiunea determinantă a tradiției conține în permanență astfel o de fuzionare. Căci în ea vechiul şi noul se îngemănează mereu, formând o valoare vie, fără ca cele două să se detaşeze explicit unul de celălalt.

Dacă nu există astfel de orizonturi detaşate, atunci care este, în fond, motivul pentru care vorbim despre o „fuzionare a orizonturilor" şi nu pur şi simplu despre formarea acelui orizont unic care îşi mută granița înapoi în profunzimea tradiției? Formularea acestei întrebări echivalează cu o recunoaştere a caracterului special al situației în care înțelegerea devine o sarcină ştiințifică, precum şi a necesității de a formula această situație

drept o situație hermeneutică. Orice confruntare cu tradiția efectuată prin intervenția unei conștiințe istorice resimte tensiunea dintre text și prezent. Sarcina hermeneutică este aceea de a nu oculta această tensiune printr-o adaptare naivă, ci dezvoltarea ei conștientă. Din acest motiv, proiectarea unui orizont istoric care se distinge de orizontul prezentului face parte în mod necesar din comportamentul hermeneutic. Conștiința istorică este conștientă de propria ei alteritate și efectuează din acest motiv o detașare a orizontului tradiției de propriul orizont. Pe de altă parte, însă, aceasta formează un fel de strat suplimentar aplicat asupra unei tradiții active în continuare. Prin urmare ea reunește în același timp elementele detașate pentru a realiza o mediere cu sine însăși în unitatea orizontului istoric pe care și-l câștigă pe această cale.

Proiectul orizontului istoric constituie, așadar, doar o fază în cadrul efectuării comprehensiunii și nu se consolidează devenind o formă a înstrăinării de sine a unei conștiințe trecute, ci este ajuns din urmă de orizontul de înțelegere al prezentului. În cadrul efectuării comprehensiunii se produce o fuzionare a orizonturilor veritabilă care realizează odată cu proiectarea orizontului istoric și suprimarea acestuia. Vom numi efectuarea controlată a unei astfel de fuzionări: vigilența conștiinței eficacității istorice. Deși această sarcină a fost ocultată de pozitivismul estetico-istoric – situat în siajul hermeneuticii romantice –, în ea rezidă problema centrală a hermeneuticii în general. Este vorba despre problema *aplicării*, ce rezidă în orice comprehensiune.

2. Recuperarea problemei hermeneutice fundamentale

a) Problema hermeneutică a aplicării

Această problemă mai deținea încă un loc sistematic în tradiția mai veche a hermeneuticii care dispare întru totul în conștiința de sine istorică a teoriei postromantice a științei. Problema hermeneutică se structura în felul următor: exista o distincție între *subtilitas intelligendi* și *subtilitas explicandi* – cu alte cuvinte, între înțelegere și explicitare –, iar pietismul adăuga o a treia categorie: *subtilitas applicandi*, aplicarea (vezi, de exemplu, la J. J. Rambach). Aceste trei componente constituiau modalitatea efectuării comprehensiunii. Toate cele trei sunt denumite în mod semnificativ „subtilitas", cu alte cuvinte nu sunt considerate drept metode de care dispunem, cât mai curând drept o capacitate ce pretinde un rafinament special al spiritului[235]

După cum am văzut, problema hermeneutică și-a dobândit semnificația sistematică grație descoperirii romantice a unității interioare dintre *intelligere* și *explicare*. Interpretarea (*Auslegung*) nu este un act ce se adaugă ulterior și în mod ocazional înțelegerii. Înțelegerea este întotdeauna interpretare, iar interpretarea este, în consecință, forma explicită a înțelegerii. Această idee este legată de constatarea potrivit căreia limba interpretării și conceptualitatea formează la rândul lor un element structural intim al înțelegerii. Acest lucru determină o deplasare – asupra căreia vom mai reveni – a problemei limbii în centrul filozofării după ce aceasta a ocupat o poziție periferică.

Fuzionarea internă a comprehensiunii și interpretării a condus, însă, la expulzarea celui de-al treilea moment al problemei hermeneutie, *aplicarea*, din ansamblul hermeneuticii.

---

[235] *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723) ale lui Rambach îmi sunt cunoscute prin intermediul prezentării rezumative a lui Morus, în care se pot citi următoarele: Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (soliditatem vulgo).

Aplicarea edificatoare a Scripturii, bunăoară, în cadrul predicii (*Verkündung*) părea cu totul diferită de înțelegerea istorică și teologică a acesteia. Însă considerațiile noastre ne-au condus la concluzia că în cadrul comprehensiunii se produce întotdeauna un fel de aplicare a textului ce trebuie înțeles asupra situației prezente a interpretului. Afirmând că aplicarea se alătură comprehensiunii și interpretării în cadrul aceluiași proces unitar, suntem obligați să pășim dincolo de hermeneutica romantică. Prin aceasta nu ne întoarcem înapoi la distincția tradițională a celor trei „subtilități" despre care vorbea pietismul. Afirmăm, dimpotrivă, că aplicarea reprezintă o componentă integrantă a procesului hermeneutic, asemenea comprehensiunii și interpretării[236]

Dezbaterea hermeneutică de până acum ne oferă prilejul să expunem acest punct de vedere potrivit semnificației sale sistematice. Pentru aceasta putem invoca pentru început istoria uitată a hermeneuticii. Era un lucru odinioară de la sine înțeles că sarcina hermeneuticii este aceea de a adapta sensul unui text situației concrete în care acesta se exprimă. Modelul originar de la care pornește această idee este tălmăcitorul voinței divine, capabil să interpreteze limbajul oracolului. Însă tălmăcitorul nu are nici până în ziua de azi sarcina de a reda pur și simplu afirmațiile partenerului de negociere; el trebuie să afirme opinia acestuia după cum i se pare că ar fi necesar în raport cu situația de dialog reală în care el este singurul cunoscător al ambelor limbi uzate în cadrul negocierii.

În mod analog, istoria hermeneuticii ne învață că pe lângă hermeneutica filologică exista cea teologică și cea juridică, care formau împreună cu cea filologică noțiunea completă de hermeneutică. Desprinderea hermeneuticii filologice și a istoriei din mănunchiul celorlalte discipline hermeneutice, afirmându-se ca metodologii ale cercetării în cadrul științelor spiritului, este o consecință a dezvoltării conștiinței istorice în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.

Legătura strânsă ce unea inițial hermeneutica *filologică* cu cea *juridică* și cea *teologică* își avea originea în recunoașterea aplicării ca o componentă integratoare a întregii comprehensiuni. Atât pentru hermeneutica juridică, cât și pentru cea teologică, este constitutivă tensiunea dintre textul instituit – al legii sau al Evangheliei – și sensul atins de aplicarea sa în momentul concret al exegezei, fie că este vorba despre o sentință sau o predică. O lege nu se vrea înțeleasă istoric; ea trebuie să se concretizeze prin interpretare, potrivit valabilității sale juridice. Tot astfel, un text religios nu se vrea conceput ca un simplu document istoric, ci trebuie înțeles astfel încât să își exercite eficacitatea soteriologică. Acest lucru implică în ambele cazuri – în orice moment, cu alte cuvinte în orice situație concretă – o înțelegere mereu reînnoită a textului, fie el al unei legi sau al Bunei Vestiri, dacă se urmărește o înțelegere adecvată a acestuia, cu alte cuvinte una adecvată exigenței pe care textul o formulează. Comprehensiunea este aici dintotdeauna o aplicare.

În ceea ce ne privește, am pornit de la ideea că și comprehensiunea practicată în științele spiritului este una în mod esențial istorică, cu alte cuvinte, că și acolo textul este înțeles doar fiind înțeles de fiecare dată altfel. Tocmai aceasta era caracteristica sarcinii unei hermeneutici istorice: radiografierea reflexivă a tensiunii existente în relația dintre identitatea chestiunii comune și situația variabilă în care aceasta urmează să fie înțeleasă. Am plecat de la faptul că mobilitatea istorică a comprehensiunii – marginalizată de către hermeneutica romantică – reprezintă centrul veritabil al interogației hermeneutice adecvate conștiinței istorice. Observațiile noastre referitoare la importanța tradiției pentru conștiința istorică porneau de la analiza heideggeriană a hermeneuticii facticității și

[236] [Din păcate, această afirmație limpede este adesea ignorată de ambele părți în cadrul discuției hermeneutice.]

încercau să o fructifice în favoarea unei hermeneutici a științelor spiritului. Am arătat că înțelegerea nu este o metodă prin care conștiința investigatoare se apleacă asupra obiectului pe care îl selectează și îl aduce în lumina unei cunoașteri obiective, ci presupune mai curând situarea în survenirea tradiției. *Comprehensiunea însăși s-a dovedit a fi o survenire*, iar sarcina filozofică a hermeneuticii este aceea de a se întreba ce fel de înțelegere este una deplasată în sine însăși de către dinamica istorică și ce fel de știință este cea căreia îi revine o astfel de înțelegere.

Suntem perfect conștienți că, odată cu aceasta, conștiința de sine a științei se vede confruntată cu o exigență neobișnuită. Reflecțiile noastre încercau diminuarea acestei exigențe arătând că ea constituie rezultatul convergenței unor probleme numeroase. Teoria hermeneutică de până acum se dezagreghează în distincții pe care ea însăși nu le poate susține. Acest lucru devine evident tocmai acolo unde se caută o teorie universală a comprehensiunii. Astfel, diferențiind între o interpretare cognitivă, una normativă și una reproductivă, așa cum o face E. Betti în *Teoria generală a interpretării*[237] – o lucrare clădită pe o admirabilă cunoaștere a domeniului și o privire de ansamblu suverană –, vom intra în impas în momentul în care vom încerca o repartizare a fenomenelor în funcție de această clasificare. Acest lucru este valabil deocamdată pentru interpretarea practicată în știință. Cuplării interpretării teologice cu cea juridică și asocierii acesteia cu o funcție normativă i se poate replica invocându-l pe Schleiermacher, care leagă, invers, interpretarea teologică de cea generală – care pentru el este exegeza filologic-istorică. Într-adevăr, falia dintre funcția cognitivă și cea normativă despică în două hermeneutica teologică și poate fi cu greu astupată cu ajutorul unei distincții între cunoașterea științifică și aplicarea ei ulterioară edificatoare. Aceeași falie străbate în mod evident și interpretarea juridică, în măsura în care cunoașterea sensului unui text juridic și aplicarea acestuia într-un litigiu nu reprezintă două acte disparate, ci un proces unitar.

Dar chiar și interpretarea reproductivă – care pare a fi cea mai îndepărtată de tipurile de interpretare tratate până acum – prin intermediul căreia sunt performate poezia și muzica – iar existența lor propriu-zisă este conferită abia de către performarea lor[238] – poate fi doar cu greu considerată o modalitate autonomă a interpretării. Și ea este străbătută de falia dintre funcția cognitivă și cea normativă. Nimeni nu va putea să pună în scenă o piesă, să recite o poezie sau să prezinte o compoziție muzicală fără să înțeleagă și să vizeze în cadrul reproducerii și interpretării sensul originar al textului. În același timp, nimeni nu va putea realiza această interpretare reproductivă fără să ia în considerare în cadrul convertirii textului, în apariția sa sensibilă acel factor normativ ce limitează exigența unei reproduceri adecvate stilistic prin voința stilistică a prezentului. Dacă ne vom gândi, dincolo de toate acestea, și la modul în care traducerea unor texte străine, dar și lectura corectă a unui text își asumă uneori același travaliu explicativ ca și exegeza filologică – astfel încât cele două se întrepătrund –, devine inevitabilă concluzia potrivit căreia distincția între interpretarea cognitivă, normativă și reproductivă nu are o valabilitate de principiu, ci circumscrie un fenomen unitar.

Dacă lucrurile stau astfel, atunci apare sarcina *redefinirii hermeneuticii științelor spiritului din perspectiva celei juridice și teologice*. Pentru aceasta va trebui să apelăm la ceea ce am obținut în

---

237 Vezi supra, p. 200, tratatul citat al lui Betti, precum și opera sa monumentală: *Allgemeine Auslegungslehre*, 1967. [Vezi în legătură cu aceasta, înainte de toate, „Hermeneutik und Historismus“, *Ges. Werke*, Bd. 2, pp. 387-424) și lucrarea mea, „Emilio Betti und das idealistiche Erbe“, în: *Quaderni Fiorentini* 7 (1978), pp. 5-11; *Ges. Werke*, Bd 4]

238 Vezi în cadrul părții I. analiza dedicată ontologiei operei de artă.

urma analizei noastre, şi anume la ideea că hermeneutica romantică şi culminarea ei în interpretarea psihologică, adică în descifrarea şi sondarea individualităţii celuilalt, abordează mult prea unilateral problema comprehensiunii. Observaţiile de până acum ne interzic să divizăm problema hermeneutică în funcţie de subiectivitatea interpretului şi sensului ce trebuie înţeles. O asemenea operaţiune ar porni de la o situare opozitivă falsă ce nu ar putea fi depăşită nici prin recunoaşterea dialecticii subiectivului şi a obiectivului. Diferenţierea unei funcţii normative faţă de una cognitivă destramă ceea ce formează în mod vădit un întreg. Sensul legii, care se dovedeşte în aplicarea ei normativă, nu este un lucru în mod fundamental diferit de sensul lucrului care se reliefează în înţelegerea unui text. Este cât se poate de greşit să întemeiem posibilitatea înţelegerii textelor pe premisa „congenialităţii“ menite să unifice creatorul şi interpretul unei opere. Dacă lucrurile ar sta într-adevăar astfel, atunci situaţia ştiinţelor spiritului ar fi destul de sumbră. Miracolul comprehensiunii constă, mai curând, în faptul că această cogenialitate nu este indispensabilă pentru cunoaşterea elementului cu adevărat relevant şi care poartă originar un sens în interiorul tradiţiei. Suntem capabili să ne deschidem în faţa exigenţei superioare a textului şi să ne conformăm înţelegând semnificaţiei sub forma căreia acesta ni se adresează. Hermeneutica în cadrul filologiei şi ştiinţelor istorice ale spiritului nu reprezintă o „cunoaştere autoritară“ (*Herrschaftswissen*)[239], adică o apropriere sub forma unei luări în stăpânire, ci se subordonează pe sine exigenţei dominatoare a textului. Hermeneutica juridică şi cea teologică au aici o funcţie exemplară. Interpretarea voinţei legislative şi interpretarea făgăduielii divine nu constituie, în mod evident, forme ale autorităţii ci ale slujirii. Aflate în slujba a ceea ce trebuie să dobândească valabilitate, ele sunt interpretări ce implică o aplicare. Teza pe care o formulăm aici este aceea că hermeneutica istorică trebuie să efectueze un travaliu aplicativ deoarece se află la rândul ei în slujba consacrării unui sens prin faptul că surmontează în mod explicit şi conştient distanţa istorică dintre interpret şi text şi depăşeşte înstrăinarea de sens pe care o suferă textul[240].

b) Actualitatea hermeneutică a lui Aristotel[241]

În această fază a cercetării noastre se conturează un complex problematic pe care l-am atins deja de câteva ori în treacăt. Dacă miza propriu-zisă a problemei hermeneutice este aceea de a arăta că tradiţia trebuie să fie înţeleasă de fiecare dată în mod diferit, deşi mereu drept aceeaşi, atunci ea vorbeşte, din punct de vedere logic, despre raportul dintre general şi particular. Comprehensiunea este atunci un caz special al aplicării unui lucru general asupra unei situaţii concrete şi particulare. Odată cu aceasta *etica aristotelică* dobândeşte pentru noi o însemnătate deosebită pe care am schiţat-o deja în cadrul consideraţiilor introductive privitoare la teoria ştiinţelor spiritului[242]. Desigur că Aristotel nu vorbeşte despre problema hermeneutică şi nici măcar despre dimensiunea istorică a acesteia, ci

---

239 Vezi distincţiile ce apar la Max Scheler, *Wissen und Bildung* (1927), p. 26.

240 [Ca de atâtea ori, discuţia rămâne limitată excesiv asupra situaţiei speciale a ştiinţelor istorice ale spiritului şi a „fiinţei faţă de text“ Lărgirea urmărită, de fapt, constant asupra limbajului şi dialogului se produce abia în partea a III-a – şi odată cu aceasta circumscrierea principială a distanţei şi alterităţii. Vezi în mod special p. 227 sq.]

241 [Vezi studiul meu, „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, în *Ges. Werke*, Bd. 2, precum şi trimiterea care se face acolo la „înţelepciunea practică“, *Ges. Werke*, Bd. 5, pp. 230-248]

242 Vezi p. 22 sq., 35.

despre evaluarea justă a rolului pe care îl joacă rațiunea în cadrul acțiunii morale. Dar tocmai acest lucru ne interesează aici, și anume că se vorbește despre rațiune și cunoaștere (*Wissen*), ce nu sunt desprinse dintr-o ființă devenită, ci se determină dinspre aceasta și sunt determinante pentru aceasta. Limitând „intelectualismul“ socratic-platonician în privința problemei binelui, Aristotel devine, după cum se știe, întemeietorul eticii ca disciplină independentă de metafizică. Criticând ideea platoniciană a binelui pe care o consideră o universalitate goală, el îi opune acesteia întrebarea privitoare la binele omenesc, la binele pentru acțiunea umană[243] Identificarea între virtute și cunoaștere – „arete“ și „logos“ –, așa cum se situează aceasta la baza teoriei socratic-platoniciene despre virtute, se dovedește a fi o exagerare. Aristotel o readuce la măsura ei justă demonstrând că ceea ce susține cunoașterea morală a omului este *orexis*, „dorința“ (*Streben*) și configurarea acesteia ca o dispoziție habituală (*hexis*). Conceptul de etică poartă în denumirea sa o trimitere la această fundamentare aristotelică a „arete“ în practicare și „ethos“.

Civilitatea omenească diferă în mod esențial de natură prin faptul că în ea nu acționează pur și simplu capacități și forțe; omul se definește ca om abia prin ceea ce face și în funcție de comportamentul său. Dar acest lucru înseamnă că – fiind astfel – el se comportă într-un anumit mod. Acesta este sensul potrivit căruia Aristotel opune „ethos“-ul lui „physis“ ca zonă în care, deși nu domină absența regulilor, nu cunoaște legitatea naturii, ci mobilitatea și regularitatea limitată a statutului omenesc și a modalităților conduitei umane.

Întrebarea ce se ridică acum este cum ar putea să existe o cunoaștere teoretică privind ființa morală a omului și ce rol joacă cunoașterea (adică „logos“-ul) pentru ființa morală a omului. Dacă ceea ce este bun pentru om se întâlnește de fiecare dată în concretul situației practice în care acesta se găsește, atunci cunoașterea morală trebuie să realizeze tocmai acest lucru, și anume să remarce ce anume pretinde din partea sa situația concretă. Altfel zis, cel care acționează trebuie să vadă situația concretă în lumina a ceea ce i se pretinde la modul general. Însă acest lucru înseamnă, invers, că o cunoaștere în general incapabilă să se aplice situației concrete rămâne una lipsită de sens și amenință chiar să oculteze exigențele concrete ce rezultă din situația dată. Această stare de lucruri ce exprimă esența reflecției morale transformă etica nu doar într-o problemă dificilă din punct de vedere metodic, ci *conferă în același timp o relevanță morală problemei metodei.* Aristotel subliniază, în opoziție față de teoria binelui marcată de teoria platoniciană a ideilor, faptul că în „filozofia practică“ nu poate fi vorba despre o exactitate de cel mai înalt rang, precum cea atinsă de un matematician. Revendicarea unei astfel de exactități ar fi mai curând improprie în acest caz. E nevoie doar de luminarea contururilor lucrurilor și de a ajuta astfel într-o anumită măsură conștiința morală prin creionarea unor profiluri[244] Însă modul în care această asistare ar putea deveni posibilă constituie deja o problemă morală. Căci una din caracteristicile esențiale ale fenomenului moral este aceea că omul care acționează trebuie să fie în cunoștință de cauză și să decidă, fără a putea fi degrevat în vreun fel de această sarcină. Prin urmare, este hotărâtor pentru un demers corect privitor la o etică filozofică ca acesta să nu uzurpe poziția conștiinței morale fără să caute în același timp o învățătură „istorică“, pur teoretică; el trebuie să asiste conștiința morală în ceea ce privește clarificarea de sine a acesteia prin limpezirea fenomenelor în conturul lor. Acest lucru presupune o serie de chestiuni din partea celui ce urmează să primească acest ajutor

---

243 *Eth. Nic.* A4 [Vezi, totuși, între timp tratatul meu proiectat pentru vol. 7 al *Ges. Werke*, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles.*]

244 Vezi *Eth. Nic.* A7 și B2.

– auditorul prelegerii aristotelice. El trebuie să dispună de o maturitate existențială suficientă pentru a nu solicita din partea învățăturii de care are parte nimic altceva decât ceea ce aceasta poate și are voie să îi ofere. Formulând lucrurile în mod pozitiv: el trebuie să-și fi dezvoltat deja singur prin practicare și educație o anumită conduită a cărei conservare și consolidare în situațiile concrete ale vieții sale, printr-un comportament corect, rămâne preocuparea sa permanentă[245]

După cum se vede, problema metodei este determinată în totalitate pornind dinspre obiect – un principiu aristotelic universal; pentru noi este importantă examinarea mai atentă a relației speciale dintre ființa morală și conștiința morală, pe care Aristotel o dezvoltă în *Etica* sa. El rămâne socratic într-o asemenea măsură încât definește cunoașterea drept o componentă esențială a ființei morale, iar pe noi ne interesează tocmai echilibrul dintre moștenirea socratic-platoniciană și componenta „ethos"-ului, pusă în valoare de către Aristotel. *Căci problema hermeneutică se delimitează la rândul ei, în mod vădit, de o cunoaștere „pură", desprinsă de propria ființă.* Am vorbit despre apartenența interpretului la tradiția cu care acesta are de a face și am văzut în comprehensiunea însăși un factor al survenirii. Contaminarea hermeneuticii și cercetării istorice a secolului al XIX-lea cu metodele obiectivatoare ale științei moderne ne-a apărut drept consecința unei reificări (*Vergegenständlichung*) false. Exemplul aristotelic este chemat să contribuie la demascarea și evitarea acestui fenomen. Cunoașterea morală, așa cum este descrisă de către Aristotel, nu este în mod evident o cunoaștere obiectuală. Cel care cunoaște nu se plasează în fața unei stări de lucruri pe care o constată doar, ci este afectat în mod nemijlocit de ceea ce cunoaște. Este vorba despre un lucru pe care îl are de făcut[246]

Este limpede că aici nu este vorba despre cunoașterea științifică. Delimitarea lui Aristotel între înțelepciunea practică (*phronesis*) și cunoașterea teoretică (*episteme*) este, de aceea facilă, mai ales dacă luăm în considerare faptul că știința, reprezentată de modelul matematicii, este pentru greci o cunoaștere despre imuabil, o cunoaștere care se sprijină pe demonstrare și care poate fi, prin urmare, însușită de către oricine. O hermeneutică a științelor spiritului nu ar avea, cu siguranță, nimic de învățat din distincția între înțelepciunea practică și cunoașterea de tipul matematicii. În raport cu o astfel de știință „teoretică", științele spiritului sunt legate mai curând de înțelepciunea practică; sunt „științe morale". Obiectul lor este omul și ceea ce acesta cunoaște despre sine. Însă el acționează, iar cunoașterea de care dispune astfel despre sine nu urmărește să constate ceea ce este. Cel care acționează are de a face, mai curând, cu ceva ce nu este mereu așa cum este, ci care poate fi și altfel. El descoperă în el ceva unde trebuie să intervină acționând. Cunoașterea sa este menită să-i călăuzească *acțiunea.*

Aici se află problema propriu-zisă a înțelepciunii practice, care îl preocupă pe Aristotel în *Etica* sa. Călăuzirea acțiunii de către o cunoaștere se produce înainte de toate – și în mod exemplar – acolo unde grecii vorbesc despre „techne". Aceasta este iscusința, știința meșteșugarului care știe să producă un anumit lucru. Întrebarea este dacă și înțelepciunea practică este la rândul ei o cunoaștere de acest tip. Acest lucru ar însemna că este o cunoștință despre cum trebuie să ne producem pe noi înșine. Este într-adevăr adevărat că omul învață să se facă pe sine așa cum ar trebui să fie tot astfel cum meșteșugarul învață să

245 Capitolul final al *Eticii Nicomahice* expune pe larg această exigență și fundamentează astfel trecerea către problematica *Politicii.*

246 Vom urma în continuare cartea a VI-a a *Eticii nicomahice.* [A fost publicată între timp o analiză dedicată cărții a VI-a, redactată în 1930, sub titlul „Praktisches Wissen" (*Înțelepciunea practică*; n. trad.), în *Ges. Werke*, Bd. 6, pp. 230-248.]

facă ceea ce trebuie să fie conform cu planurile şi voința sa? Se proiectează omul pe sine în raport cu propriul său „eidos", aşa cum meşteşugarul poartă în sine un „eidos" a ceea ce vrea să producă şi ştie să-l întruchipeze în material? După cum se ştie, Socrate şi Platon au aplicat, într-adevăr, conceptul de techne asupra conceptului ființei omului şi nu se poate nega faptul că au descoperit astfel un lucru adevărat. Modelul lui techne are, cel puțin în domeniul politicului, o funcție eminent critică, deoarece el dezvăluie inconsistența a ceea ce numim artă a politicii, în privința căreia oricine face politică, aşadar fiecare cetățean, consideră că este versat. Este semnificativ faptul că ştiința meşteşugarului este singura despre care Socrate admite în faimoasa prezentare a experienței pe care a făcut-o cu compatrioții săi, că în domeniul acesteia există cunoaştere autentică[247]. Însă meşteşugarii îl dezamăgesc la rândul lor. Ştiința lor nu este cea adevărată, cea care defineşte omul şi cetățeanul ca atare. Şi cu toate acestea, ea este o cunoaştere veritabilă; o artă şi o abilitate veritabile şi nu doar măsură maximă a experienței. Ea concordă în acest punct, în mod evident, cu adevărata înțelepciune practică în căutarea căreia se află Socrate. Ambele formează o cunoaştere prealabilă şi urmăresc să determine şi să călăuzească o acțiune. Prin urmare, ele rebuie să includă aplicarea cunoaşterii în cazul unei sarcini concrete.

Acesta este punctul în care analiza aristotelică a înțelepciunii practice poate fi pusă în legătură cu problema hermeneutică a ştiințelor moderne ale spiritului. Desigur, în cazul conştiinței hermeneutice nu este vorba nici de o cunoaştere tehnică şi nici de o înțelepciune practică. Însă aceste două modalități ale cunoaşterii conțin, cu toate acestea, *aceeaşi sarcină a aplicării* pe care am identificat-o drept dimensiunea problematică centrală a hermeneuticii. Este, într-adevăr, limpede că „aplicarea" nu înseamnă acelaşi lucru de o parte şi de alta. Între techne-ul ce poate fi transmis şi ceea ce este dobândit prin experiență există o tensiune extrem de stranie. Cunoaşterea prealabilă de care dispune cineva care a deprins un meşteşug nu este în mod necesar superioră în practică aceleia de care dispune un individ neinstruit dar experimentat. Deşi lucrurile stau astfel, nu vom numi cunoaşterea prealabilă a lui techne una „teoretică", cu atât mai mult cu cât experiența se adaugă de la sine în utilizarea acestei cunoaşteri. Ea vizează în continuare, în calitate de cunoaştere, praxisul şi, chiar dacă materialul aspru nu se supune întotdeauna celui priceput în meşteşugul său, Aristotel poate aminti, totuşi, cu îndreptățire cuvintele poetului: „arta iubeşte hazardul, hazardul iubeşte arta". Cu alte cuvinte: de reuşita fericită are parte de cele mai multe ori cel care şi-a învățat bine meşteşugul. Prin techne se dobândeşte în prealabil o dominare autentică a lucrului, fapt revendicat într-un fel şi pentru înțelepciunea practică. Căci este limpede şi în cazul acesteia că experiența va fi întotdeauna insuficientă pentru luarea unei decizii morale juste. Se cere aici o călăuzire prealabilă a acțiunii de către conştiința morală însăşi. Şi, în acest caz, nici chiar relația incertă, existentă în cazul lui techne, dintre cunoaşterea prelabilă şi reuşita particulară nu va putea fi considerată satisfăcătoare. Există, de bună seamă, o corespondență reală între perfecțiunea conştiinței morale şi perfecțiunea capacității productive, a lui techne, însă este limpede că cele două nu sunt identice.

Dimpotrivă, deosebirile sunt de-a dreptul săritoare în ochi. Este evident că omul nu dispune de sine aşa cum dispune meşteşugarul de materialul cu care lucrează. El nu este capabil să se producă pe sine aşa cum produce altceva. De aceea, cunoştința pe care o are despre sine în existența sa morală va trebui să fie diferită, o cunoaştere ce poate fi detaşată de acea cunoaştere prin care se dirijează o producere. Aristotel formulează această diferență cu îndrăzneală, numind această cunoaştere o ştiință despre sine (*Sich- Wissen*),

---

247 Platon, *Apol.* 22 cd.

adică o știință pentru sine (*Für-Sich-Wissen*)[248] Cu aceasta știința despre sine a conștiinței morale este detașată de cunoașterea *teoretică* într-un mod cât se poate de evident pentru noi. Însă aici rezidă și o delimitare față de cunoașterea *tehnică*, iar Aristotel recurge cu îndrăzenală la expresia destul de ciudată a științei despre sine tocmai pentru a formula această delimitare în ambele direcții.

Delimitarea față de cunoașterea tehnică reprezintă sarcina mai dificilă, dacă „obiectul" acestei cunoașteri este definit ontologic, așa cum o face Aristotel, nu drept o generalitate imuabilă, ci drept un lucru particular susceptibil de schimbare. Căci pare să fie vorba despre o sarcină întru totul analogă. Cel care știe să producă un lucru știe prin aceasta un lucru bun și știe astfel „pentru sine" că este într-adevăr capabil să-l producă acolo unde sunt date condițiile pentru a face acest lucru. El recurge la materialul potrivit și alege mijloacele potrivite de execuție. El trebuie, așadar, să știe să aplice cele învățate în general asupra situației concrete. Este valabil, oare, același lucru și în cazul înțelepciunii practice? Cel care trebuie să ia hotărâri de natură morală a învățat deja întotdeauna ceva. El este condiționat prin educație și cutume astfel încât să știe în general ce este drept. Sarcina deciziei morale este tocmai aceea de a nimeri ceea ce este drept într-o situație concretă, cu alte cuvinte, aceea de a intui corect în situația respectivă ceea ce este drept și de a interveni în această situație. Prin urmare, el este la rândul său obligat să acționeze și să aleagă mijloacele potrivite, iar acțiunea sa trebuie să fie la fel de cumpănită ca și cea a meșteșugarului. De ce este vorba, totuși, de o cunoaștere cu totul diferită?

Analiza aristotelică a lui phronesis oferă o multitudine de elemente ce oferă un răspuns la această întrebare. Căci tocmai universalitatea modului în care Aristotel înțelege să descrie fenomenele constituie caracteristica geniului său. „Empiricul, conceput în sinteza sa, este conceptul speculativ" (Hegel)[249]. Ne vom mulțumi cu prezentarea câtorva puncte relevante pentru discuția noastră.

1. O techne poate fi învățată, dar și uitată. Înțelepciunea practică nu este, însă, învățată și nu poate fi uitată. Nu ne raportăm opozitiv față de aceasta în funcție de întrebarea dacă poate fi învățată sau nu, în analogie cu o abilitate practică, techne, ce poate fi aleasă sau nu. Ne aflăm mai curând dintotdeauna în situația celui care trebuie să acționeze (lăsând la o parte faza imatură în care supunerea față de pedagog ia locul deciziei proprii) și trebuie să dispunem deja de înțelepciune practică și s-o aplicăm. Tocmai din această cauză conceptul aplicării este problematic în cea mai mare măsură. Căci poate fi aplicat doar ceva de care dispunem în prealabil pentru noi. Însă înțelepciunea practică nu este posedată în sensul că o avem deja, aplicând-o apoi asupra situațiilor concrete. Imaginea pe care omul o are despre ceea ce ar trebui să fie, așadar conceptele sale despre ceea ce este drept și ce nu, despre corectitudine, curaj, demnitate, solidaritate etc. (toate fiind concepte ce își găsesc corespondentul în catalogul aristotelic al virtuților) sunt într-un anumit sens modele în funcție de care se orientează. Există, cu toate acestea, o deosebire de principiu față de modelul pe care îl întruchipează, de exemplu, schița unui obiect ce urmează să fie produs în ochii meșterului. Ceea ce este drept, bunăoară, nu poate fi determinat pe deplin în mod independent de situația care solicită din partea mea un lucru

248 *Eth. Nic.* Z8, 1141 b 33, 1142a 30; *Eth. Eud.* Θ 2, 1246b 36. [Neincluzând aici πολιτικὴ φρόνηρις, Gauthier ratează, după părerea mea, unitatea metodică esențială dintre etica și politica lui Aristotel. (Vezi noua introducere la ediția a doua a *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*, Louvain, 1970). Vezi, de asemenea, recenzia mea retipărită în *Ges. Werke*, Bd. 6, pp. 304-306.]

249 *Werke* 1832, Bd. XIV, p. 341.

drept, în timp ce „eidos"-ul a ceea ce meşteşugarul vrea să producă este pe deplin determinat, şi anume prin întrebuinţarea care îi este destinată.

De bună seamă că ceea ce este drept pare să fie determinat, de asemenea, în mod categoric. Căci ceea ce este drept este formulat prin legi şi conţinut, la rândul său, în regulile generale de conduită ale moralei, care sunt precizate foarte exact şi obligatorii în mod universal, deşi sunt necodificate. Astfel, legislaţia reprezintă o sarcină autonomă ce pretinde cunoaştere şi competenţă. Nu este ea, prin urmare, o techne? Nu constă într-o aplicare a legilor şi regulilor asupra unui caz concret? Nu se vorbeşte despre „arta" judecătorului? Cum se face că ceea ce Aristotel denumeşte drept formă judecătorească a phronesis-ului (*dikastikē phronēsis*) nu este o techne?[250]

Reiese din această reflecţie că aplicarea legilor conţine o problematică juridică specială. Situaţia meşteşugarului este una cu totul diferită. Chiar dacă dispune de o schemă a lucrului şi de regulile de execuţie ale acestuia, el poate fi nevoit să se adapteze unor circumstanţe concrete, cu alte cuvinte, să renunţe la executarea planului în forma sa iniţială. Însă o astfel de renunţare nu înseamnă nicidecum că el îşi perfecţionează astfel ştiinţa sa referitoare la ceea ce urmăreşte. Face doar anumite concesii în cursul execuţiei. Prin urmare, aici este vorba într-adevăr despre aplicarea ştiinţei sale şi despre nedesăvârşirea dureroasă ce se leagă de aceasta.

Dimpotrivă, situaţia celui care „aplică" dreptul este una cu totul diferită. El va trebui să diminueze în anumite situaţii concrete severitatea legii, însă el nu face acest lucru pentru că nu s-ar găsi o posibilitate mai bună, ci fiindcă altfel nu ar fi drept. Diminuând duritatea legii el nu face concesii în privinţa dreptului, ci găseşte, dimpotrivă, o dreptate mai bună. Aristotel exprimă acest lucru cu cea mai mare precizie în cadrul analizei dedicate conceptului de „epieikeia"[251], de „echitate" Epieikeia este amendare a legii[252] Aristotel arată că orice lege există într-o tensiune necesară faţă de caracterul concret al acţiunii, întrucât este generală şi nu poate cuprinde în sine realitatea practică în concreteţea ei deplină. Această problematică a fost deja atinsă în treacăt la început, în cadrul analizei facultăţii de judecare[253] Este limpede că problema hermeneuticii juridice îşi are aici locul ei veritabil[254]. Legea este mereu deficitară, dar nu pentru că are ea însăşi lipsuri, ci deoarece realitatea umană rămâne în mod necesar deficitară faţă de ordinea pe care o vizează legile şi nu permite, de aceea, o aplicare simplă a acestora.

Rezultă deja, din această expunere, că poziţia aristotelică faţă de problema *dreptului natural* este este extrem de subtilă şi nu poate fi, în orice caz, alăturată tradiţiei epocilor ulterioare privind dreptul natural. Ne mulţumim aici cu o schiţare ce plasează în prim plan raportul dintre ideea unui drept natural şi problema hermeneutică[255] Faptul că Aristotel nu respinge pur şi simplu problema dreptului natural rezultă din cele spuse până acum. El nu recunoaşte într-un drept instituit dreptul adevărat, ci vede cel puţin în aşa-numitul considerent al echităţii o sarcină de amendare a legii. El se întoarce astfel împotriva

250 *Eth. Nic.* Z 8.

251 *Eth. Nic.* E 14.

252 „Lex superior preferenda este inferiori", scrie Melanchton explicând raţiunea echităţii (epieikeia). (*Die älteste Fassung von Melanchtons Ethik*, H. Heinbeck (ed.) [Berlin, 1893], p. 29).

253 Supra, p. 39 sq.

254 Ideo adhibenda est ad omnes leges interpretatio quae flectat eas ad humaniorem ac leniorem sententiam (Melanchton 29).

255 Vezi critica excelentă a lui H. Kuhn (în *Zeitschrift f. Politik*, Jg. 3, H. 4, 1956) la adresa lucrării lui L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, 1953.

convenționalismului extrem sau împotriva pozitivismului juridic, făcând o distincție clară între ceea ce este drept de la natură și un drept după lege[256] Însă distincția urmărită pe această cale nu este, pur și simplu, una între caracterul imuabil al dreptului natural și natura schimbătoare a dreptului pozitiv. Este adevărat că acesta este modul în care Aristotel a fost interpretat în general. Însă acest lucru înseamnă ratarea adevăratei profunzimi a ideii sale. Este neîndoielnic că ideea unui drept imuabil îi era familiară, însă el îl restrânge asupra zeilor și afirmă că printre oameni este variabil nu doar dreptul instituit, ci și cel natural. Aristotel este de părere că o astfel de instabilitate poate fi conciliată, fără doar și poate, cu faptul că este un drept „natural" Sensul acestei afirmații mi se pare a fi următorul: deși există lucruri instituite prin lege, ce constituie o simplă problemă de convenție (cum ar fi, de exemplu, o regulă de circulație precum circularea pe partea dreaptă), există, cu toate acestea, de asemenea, sau poate înainte de toate, lucruri ce nu admit orice convenționalizare umană arbitrară, datorită împotrivirii „naturii lucrurlui". Este, așadar, cât se poate de corect să numim un lucru instituit astfel „drept natural"[257]. În măsura în care natura lucrului acordă un spațiu de manevră instituirii, un astfel de drept natural rămâne, cu toate acestea, variabil. Exemplele aduse de Aristotel din alte domenii fac acest lucru cât se poate de limpede. De exemplu, mâna dreaptă este prin natură mai puternică decât cea stângă, dar nimic nu ne împiedică să o antrenăm pe cea stângă astfel încât să devină la fel de puternică precum cea dreaptă* (Aristotel oferă acest exemplu deoarece constituia, din câte se pare, una din ideile predilecte ale lui Platon). Și mai lămuritor este al doilea exemplu, deoarece aparține domeniului juridic: folosim una și aceeași măsură la cumpărarea vinului, dar ea este mai mare decât cea folosită la vânzare. Aristotel nu se referă la încercarea de înșelare a celuilalt în comerțul cu vin, ci mai curând la faptul că acest comportament corespunde unei libertăți a ceea ce este drept permisă între anumite limite stabilite. Un alt exemplu înfățișează, în sfârșit, cu cea mai mare claritate că statul cel mai bun „este pretudindeni unul singur" , dar în modul în care „focul arde peste tot la fel, și aici în Grecia precum dincolo în Persia"**

Teoria ulterioară a dreptului natural interpretează acest pasaj, în ciuda literei sale, în sensul că Aristotel ar compara astfel imuabilitatea dreptului cu caracterul neschimbător al legilor naturii[258] Dimpotrivă, ideea dreptului natural are pentru Aristotel doar o funcție critică, după cum reiese din această opoziție. Întrebuințarea dogmatică a acestuia nu este permisă, adică nu avem voie să conferim anumitor conținuturi juridice o inviolabilitate

---

256 *Eth. Nic.* E 10. Distincția ca atare este, după cum se știe, de origine sofistă, însă își pierde sensul distructiv prin intermediul „legării" platoniciene a logos-ului, iar semnificația sa pozitivă intrajuridică (*innnerrechtlich*) devine limpede prin intermediul lui Aristotel și în *Politikos* (p. 221 sq.) al lui Platon.

257 Raționamentul expus în pasajul paralel din *Magn. Mor.* A 33, 1194 b30 – 95 a7 devine inteligibil doar pe această cale: μὴ εἰ μεταβάλλει διὰ τὴν ἡμετέραν χρῆσιν, διὰ τοῦτ' οὐκ ἔστι δίκαιον φύσει.

* *În traducerea românească a Eticii Nicomahice* (Editura științifică și enciclopedică, București, 1988; traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel) găsim următoarea formulare a acestui exemplu: „...de pildă, mâna dreaptă este prin natură superioară celei stângi și totuși orice om poate deveni ambidextru." (1134 b 34); n. trad.

** În traducerea amintită mai sus aceste pasaje sună în felul următor: „forma de guvernământ conformă cu natura este una singură pretutindeni și ea este cea mai bună" (1134 b 27), respectiv „focul arde la fel și aici și în Persia" (1135 a 5); n. trad.

258 Vezi Melanchton, lucr. cit. , p. 28.

proprie dreptului natural. Ideea dreptului natural este indispensabilă şi în opinia lui Aristotel având în vedere caracterul în mod necesar deficitar al tuturor legilor în vigoare şi devine actuală în special acolo unde intervine considerentul echității, care găseşte cu adevărat ceea ce este drept. Însă funcția sa este una critică în măsura în care recursul la dreptul natural este legitim doar în cazul apariției unei discrepanțe între un drept şi altul.

Problema specială a dreptului natural pe care Aristotel o discută in extenso nu ne interesează aici ca atare, ci datorită semnificației ei de principiu. Ceea ce Aristotel ne arată aici este valabil pentru toate noțiunile de care omul dispune cu privire la ceea ce el ar trebui să fie şi nu doar în ceea ce priveşte problema dreptului. Toate aceste noțiuni nu constituie doar un ideal arbitrar determinat de convenții. În ciuda varietății pe care o manifestă conceptele morale în epoci diferite şi la popoare diferite, există şi aici un fel de natură a lucrului. Aceasta nu înseamnă că natura lucrului, idealul vitejiei de pildă, ar constitui un criteriu stabil accesibil şi aplicabil pentru noi. Aristotel admite, mai curând, şi în cazul profesorului de etică ceea ce este valabil în opinia sa pentru oameni în genere, şi anume că şi acesta se situează întotdeauna într-o condiționare moral-politică, dobândind din această poziție o imagine a lucrului. El însuşi nu vede în reprezentările directoare pe care le descrie o ştiință ce poate fi predată. Acestea nu au decât pretenția de valabilitate a unor scheme şi se concretizează mereu abia în situațiile concrete în care se află cel care acționează. Nu sunt, aşadar, norme ce stau scrise în stele sau îşi au locul de neclintit într-un univers natural moral pe care trebuie doar să-l zărim. Pe de altă parte, nu sunt simple convenții, ci redau într-adevăr natura lucrului, cu observația că acestea se definesc de fiecare dată singure prin modul în care sunt întrebuințate de conştiința morală.

2. Se vădeşte aici o modificare fundamentală a raportului conceptual dintre mijloc şi scop, prin care înțelepciunea practică se deosebeşte de cunoaşterea tehnică. Înțelepciunea practică nu numai că nu are un scop particular, ea priveşte viața dreaptă în întregul ei. Spre deosebire de aceasta, cunoaşterea tehnică este una particulară şi serveşte unor scopuri particulare. Înțelepciunea practică nu trebuie doar să intervină acolo unde este nevoie de cunoaştere tehnică dar aceasta lipseşte. Desigur că prezența cunoaşterii tehnice ar face inutilă o deliberare privitoare la acel lucru a cărui cunoaştere ea este. Acolo unde există o techne ea trebuie să fie învățată, iar apoi vom şti să găsim şi mijloacele drepte. Invers, vedem că înțelepciunea practică pretinde în permanență şi în mod irevocabil o astfel de deliberare. Chiar dacă ne vom imagina această cunoaştere în desăvârşirea ei ideală, ea este desăvârşirea bunei deliberări (*euboulia*) şi nu una de tipul lui techne.

Aşadar, aici este vorba despre un raport de principiu. Explicarea cunoaşterii tehnice nu anulează dependența de înțelepciunea practică, de deliberare. Înțelepciunea practică nu poate dispune de întâietatea caracteristică unei cunoaşteri ce poate fi învățată. Raportul dintre mijloc şi scop nu presupune aici faptul că o cunoaştere a mijloacelor drepte ar putea fi făcută disponibilă în prealabil, deoarece cunoaşterea scopului drept constituie într-o măsură la fel de mică simplul obiect al unei cunoaşteri. Nu există nici un fel de determinare anterioară a acelui lucru asupra căruia este îndreaptată viața dreaptă în ansamblul ei. Determinările aristotelice ale lui phronesis manifestă din acest motiv o oscilație semnificativă, întrucât această cunoaştere este atribuită uneori mai curând mijlocului, iar alteori mai curând scopului[259]. Acest lucru înseamnă în realitate că scopul în

[259] Aristotel subliniază, în general, că φρόνησις are de a face cu mijloacele (τὰ πρὸς τὸ τέλος) şi nu cu τέλος. Această subliniere constituie, probabil, o reacție față de teoria platoniciană despre ideea binelui. Însă faptul că φρόνησις nu este o simplă facultate de a alege mijloacele juste, ci este ea însăşi hexis, ce implică telosul către care se orientează cel care acționează

raport cu care se orientează viața noastră, precum și explierea acestuia în idealurile morale ale acțiunii, așa cum este ea descrisă de către Aristotel în etica sa, nu poate fi obiectul unei cunoașteri ce poate fi pur și simplu învățată. Nu există o întrebuințare dogmatică a eticii și nici una a dreptului natural. Teoria aristotelică a virtuții descrie mai curând forme tipice ale măsurii juste (*rechte Mitte*) ce pot fi întâlnite în existența și conduita omenească, însă înțelepciunea practică, ce este îndreptată către aceste idealuri modele este aceeași cunoaștere ce este chemată să facă față solicitării situației punctuale.

De aceea, nu există, invers, nici simple considerente practice ce servesc atingerii unor scopuri morale. Cumpănirea mijloacelor este ea însăși o deliberare morală și concretizează potrivirea morală a scopului hotărâtor. Știința de sine despre care vorbește Aristotel este determinată tocmai de faptul că ea conține aplicația desăvârșită și își exercită cunoașterea în nemijlocirea situației date. Ea este, deci, o cunoaștere referitoare la individual care împlinește înțelepciunea practică, dar una care nu este, cu toate acestea, o vedere sensibilă. Chiar dacă este nevoie să observăm ce anume solicită situația din partea noastră, această vedere nu înseamnă că prin aceasta percepem ceea ce este vizibil în situația dată, ci faptul că învățăm să o vedem ca fiind situația acționării și, prin urmare, în lumina a ceea ce este drept. Așa cum „vedem“ în repartiția geometrică a planurilor că triunghiul este cea mai simplă dintre figurile plane, astfel încât nu mai putem continua divizarea dincolo de acesta, tot astfel „vederea“ a ceea ce este recomandabil din punct de vedere moral nu constituie în cadrul reflecției morale un simplu văz, ci *nous*. Acest lucru se confirmă și din perspectiva termenului opus unui astfel de văz[260] Opusul acestei vederi a ceea ce este drept nu este eroarea sau iluzia, ci orbirea. Cel copleșit de patimile sale nu mai zărește ce anume este drept în situația dată. A pierdut într-un fel stăpânirea de sine și, odată cu aceasta, potrivirea, adică orientarea dreaptă, astfel încât, mânat de dialectica pasiunii, îi apare ca fiind drept ceea ce îi insuflă acestea. Înțelepciunea practică este într-adevăr o cunoaștere de un tip aparte. Ea cuprinde într-un mod propriu mijlocul și scopul și se distinge prin aceasta de cunoașterea tehnică. Tocmai de aceea nu are nici un sens să distingem aici între cunoaștere și experiență, așa cum acest lucru poate fi îngăduit în cazul lui techne. Căci înțelepciunea practică conține ea însăși un tip de experiență și vom vedea că aceasta este, poate, forma fundamentală a experienței față de care orice altă experiență reprezintă deja o formă înstrăinată, ca să nu spunem una denaturată[261]

3. Știința de sine a reflecției morale dispune într-adevăr de o raportare unică față de sine. Acest lucru ne învață modificările prezentate de către Aristotel în cadrul analizei lui phronesis. Alături de phronesis, virtutea judecății chibzuite, se află „capacitatea de înțelegere“[262] Capacitatea de înțelegere este introdusă ca o modificare a virtuții înțelepciunii practice, în măsura în care aici nu este vorba despre mine însumi ca cel nevoit să

---

prin ființa sa morală, reiese cu claritate din poziția ei sistematică în cadrul eticii aristotelice. Vezi în special *Eth. Nic.* Z 10, 1142 b 33; 1140 b 13; 1141 b 15. Constat cu mulțumire că H. Kuhn apreciază în mod just această stare de lucruri, deși încearcă să demonstreze existența unei limite supreme a „alegerii predilecte“ care l-ar plasa pe Aristotel în urma lui Platon. [Traducerea în latină a lui φρόνησις prin „prudentia“ a favorizat aprecierea falsă ce mai bântuie și azi în „logica deontică“. Vezi și excepția pe care o constituie T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, 1983, și pe care am apreciat-o ca atare în *Philos. Rdsch.* 32 (1985), pp. 1-26 (= *Sammelrezension zu neueren Arbeiten zur Ethik*).

260 *Eth. Nic.* Z9, 1142a 25 sq.

261 Vezi infra p. 271 sq.

262 σύνεσις, (*Eth. Nic.* Z 11).

acționeze. „Synesis“ se referă, în consecință, în mod evident la capacitatea de a judeca moral. Lăudăm capacitatea de înțelegere a cuiva atunci când acesta se transpune judecând în deplina concretețe a situației în care celălalt este nevoit să acționeze[263] Prin urmare, nu este vorba despre o cunoaştere în general, ci despre concretizarea în clipă. Nici această cunoaştere nu este într-un sens oarecare una tehnică, sau aplicarea unei astfel de cunoaşteri. Individul care dispune de experiență de viață manifestă o înțelegere dreaptă față de fapta celuilalt nu fiindcă ştie toate tertipurile şi este experimentat în toate câte există, ci doar dacă îndeplineşte o anumită condiție: şi el trebuie să dorească ceea ce este drept, să fie legat de celălalt prin acest element comun. Acest lucru îşi află concretizarea în sfătuirea în „probleme de conştiință“. Cel care cere un sfat, cât şi cel care sfătuieşte, presupune prietenia celuilalt. Doar prietenii se pot sfătui unul pe celălalt, respectiv doar un sfat prietenesc are sens pentru cel sfătuit. Se dovedeşte, aşadar, şi în acest caz, că cel care dispune de capacitate de înțelegere nu ştie şi nu judecă plasându-se într-o opozitiv şi neimplicat față de celălalt, ci gândeşte participativ plasându-se într-o apartenență specifică prin care este legat de celălalt ca şi cum ar fi la rândul său afectat de problema în cauză.

Acest lucru devine pe deplin limpede pe baza altor varietăți ale chibzuirii morale prezentate de către Aristotel, şi anume: judecata (*Einsicht*) şi indulgența (*Nachsicht*)[264] Judecata este înțeleasă aici ca însuşire. Spunem că cineva este înțelegător [în sensul că e un om cu judecată – n. trad.] dacă judecă corect în mod echitabil. Cel înțelegător este, aşadar, pregătit să admită în mod corect situația deosebită a celuilalt, ceea ce îl face să fie mai mult decât orice înclinat spre indulgență sau iertare. Este limpede, şi aici, că nu este vorba despre o cunoaştere de tip tehnic.

În sfârşit, Aristotel evidențiază cu o claritate şi mai mare particularitatea înțelepciunii practice şi a virtuții, care constă în posesia celei dintâi, descriind o varietate naturală şi o degenerescență a acestei cunoaşteri practice[265] El vorbeşte despre *deinos* [omul abil – n. trad.] ca fiind omul care are la dispoziția sa toate condițiile naturale şi toate darurile acestei înțelepciuni practice, care ştie să fructifice cu o abilitate neliniştitoare orice situație, să sesizeze peste tot interesele sale şi care găseşte o cale de ieşire din orice situație[266] Însă această replică naturală a lui phronesis se caracterizează prin faptul că *deinos*-ul „este în stare de orice“, îşi utilizează abilitatea fără scrupule şi în orice scop şi este cu totul insensibil la gândul că există lucruri care nu se fac. El este *aneu aretes*. Şi nu este întâmplător că cel abil în acest fel este denumit printr-un cuvânt ce desemnează în acelaşi timp „înspăimântător“ Nimic nu este mai înspăimântător, mai înfricoşător, chiar îngrozitor, decât posesia unor capacități geniale de către un mişel.

Raportând, în concluzie, descrierea fenomenului etic şi, în special, a virtuții înțelepciunii practice pe care o oferă Aristotel la interogația noastră, vom observa că analiza aristotelică se înfățişează, într-adevăr, ca un fel de *model al problemelor ce rezidă în sarcina hermeneutică*. Ne-am putut convinge la rândul nostru că aplicarea nu este un element ulterior şi ocazional al fenomenului comprehensiunii, ci îl codetermină de la bun început şi în întregul său. Aplicarea nu reprezintă nici în acest caz raportarea unei generalități, care ar fi dată în prelabil, asupra unei situații particulare. Interpretul care are de a face cu

---

263 [Acest pasaj este uşor modificat. ἄλλου λέγοντος 1143a 15 se referă de bună seamă doar la faptul că nu este vorba despre cazul *meu*. Sunt capabil să ascult cu înțelegere când cineva îmi relatează un lucru – chiar nu mi se cere să îl sfătuiesc.]

264 γνώμη συγγνώμη.

265 *Eth. Nic.* Z 13, 1144a 23 sq.

266 El este πανοῦργος, adică în stare de orice.

tradiția încearcă să o aplice pe aceasta asupra ei înseși. Dar acest lucru nu înseamnă că textul transmis i-a fost dat și a fost înțeles de către acesta ca o generalitate, fiind abia astfel luat în folosință în vederea unor aplicații particulare. Interpretul nu urmărește, mai curând, nimic altceva decât să înțeleagă această generalitate, textul, cu alte cuvinte, să înțeleagă ceea ce tradiția comunică, ceea ce constituie sensul și semnificația textului. Însă pentru a înțelege acest lucru el nu are voie să urmărească să facă abstracție de sine însuși și de situația hermeneutică concretă în care se găsește. Dacă dorește, în definitiv, să înțeleagă, el trebuie să raporteze textul la această situație.

c) Semnificația exemplară a hermeneuticii juridice

Dacă lucrurile stau astfel, atunci distanța dintre hermeneutica științelor spiritului și *hermeneutica juridică* nu este atât de mare precum se presupune îndeobște. Desigur, potrivit concepției dominante, abia conștiința istorică a ridicat înțelegerea la rangul de metodă a științei obiective, iar hermeneutica și-a atins adevărata menire abia în momentul în care a fost extinsă în acest fel devenind o teorie generală despre înțelegerea și interpretarea textelor. Hermeneutica juridică nu ar ține de acest context căci ea nu ar urmări înțelegerea unor texte date, ci ar constitui un instrument auxiliar ce ține de practica juridică menit să remedieze anumite deficiențe și defecțiuni în sistemul dogmaticii juridice. Ea nu ar mai avea de a face, în fond, în nici un fel cu sarcina hermeneuticii științelor spiritului, cea a înțelegerii tradiției transmise.

Însă atunci nici *hermeneutica teologică* nu mai poate revendica o semnificați sistematică autonomă. Schleiermacher a dizolvat-o pe aceasta cu bună știință în întregime în cadrul *hermeneuticii generale* și vedea în ea doar o aplicație specială a acesteia. Începând cu el, competitivitatea teologiei științifice în raport cu științele istorice moderne pare să rezide tocmai în faptul că pentru exegeza Sf. Scripturii ar fi valabile aceleași legi și reguli ca și în cazul înțelegerii oricărei alte tradiții. Prin urmare, nici nu ar putea exista o hermeneutică specific teologică.

A urmări reînnoirea vechiului adevăr și a vechii unități a disciplinei hermeneutice la nivelul științei moderne înseamnă a susține o teză paradoxală. Căci pasul către metodica modernă a științelor spiritului se spijină, din câte se pare, tocmai pe desprinderea de orice atașament dogmatic. Hermeneutica juridică s-a separat de întregul unei teorii a înțelegerii deoarece are un scop dogmatic, așa cum, invers, hermeneutica teologică s-a integrat în unitatea metodei filologic-istorice datorită unei relaxări a atașamentului ei dogmatic.

Având în vedere această stare de lucruri, ne vom putea preocupa în mod deosebit de divergența dintre hermeneutica juridică și cea istorică și va trebui să examinăm cazurile în care hermeneutica juridică și cea istorică se exercită asupra aceluiași obiect; așadar cazurile în care textele juridice sunt interpretate juridic, respectiv înțelese istoric. Vom examina, prin urmare, comportamentul *istoricului dreptului* și pe cel al *juristului* în raport cu același text de lege dat și în vigoare. Pentru aceasta vom putea apela la excelentele lucrări ale lui E. Betti[267], în prelungirea cărora vom adăuga propriile noastre reflecții. Întrebarea pe care o formulăm aici este următoarea: *dacă diferența dintre interesul dogmatic și cel istoric este una univocă.*

---

267 Vezi de asemenea, în afara scrierilor citate mai sus la p. 200 și 236, și alte numeroase articole mai puțin întinse. [Vezi în legătură cu aceasta anexa „Hermeneutik und Historimus", în *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 387 sq., precum și lucrarea mea, „Emilio Betti und das idealistische Erbe", în: *Quaderni Fiorentini* 7 (198), pp. 5-11.]

Este limpede că există o deosebire. Juristul înțelege sensul legii din perspectiva cazului dat și în interesul acestui caz dat. Istoricul dreptului nu dispune, dimpotrivă, de un caz dat de la care pornește, ci vrea să determine sensul legii trecând în revistă în mod constructiv întregul domeniu de aplicare al legii. Sensul legii se concretizează abia în toate aceste aplicații. Istoria dreptului nu se poate mulțumi, așadar, să recurgă la aplicarea originară a legii pentru a determina sensul ei originar. În calitate de istoric, acesta va trebui să țină seama și de schimbările suferite de lege în cursul istoriei. Va fi obligat să medieze între aplicarea originară și cea contemporană a legii.

Mi s-ar părea insuficient ca sarcina istoricului dreptului să fie descrisă spunându-se doar că acesta s-ar achita de datoria pe care o are „reconstruind conținutul de sens originar al formulei legislative", sau, invers, că juristul trebuie „să armonizeze dincolo de aceasta acel conținut cu actualitatea vieții contemporane". Din câte mi se pare, o astfel de delimitare aduce cu sine faptul că menirea juristului este cea mai cuprinzătoare și include în sine sarcina istoricului dreptului. Căci cine urmărește să efectueze o adaptare corectă a sensului unei legi trebuie, totuși, să cunoască mai întâi conținutul de sens originar al acesteia. El trebuie, așadar, să gândească la rândul său potrivit istoriei dreptului; cu observația că înțelegerea istorică îi servește aici doar ca un mijloc în vederea unui scop. Invers, sarcina ce ține de o dogmatică juridică nu îl privește pe istoric ca atare. În calitate de istoric el se îndreaptă către obiectualitatea istorică pentru a o surprinde potrivit semnificației istorice sistematice a acesteia, în timp ce juristul deplasează ceea ce este surprins astfel dincolo de aceasta, adecvându-l prezentului juridic. Iată cum ar suna, aproximativ, descrierea oferită de Betti.

Se impune însă întrebarea dacă comportamentul istoricului este privit și descris astfel suficient de cuprinzător. Cum se ajunge în exemplul nostru la cotitura către elementul istoric? Căci ne raportăm față de o lege în vigoare potrivit ideii preconcepute firești că sensul ei juridic este unul univoc, iar practica juridică se conformează pur și simplu sensului originar. Dacă lucrurile ar sta întotdeauna astfel, atunci întrebarea privitoare la sensul unei legi ar fi una și aceeași atât din punct de vedere juridic cât și istoric. Sarcina hermeneutică ar fi, de asemenea, stabilirea sensului originar al legii și aplicarea acestuia în calitatea sa de sens corect. Astfel, Savigny mai considera încă în *System des römischen Rechts* (1840) sarcina hermeneuticii juridice drept una pur istorică. Asemenea lui Schleiermacher, care nu vedea o dificultate în faptul că interpretul este nevoit să se egalizeze cu lectorul originar, Savigny ignoră tensiunea dintre sensul juridic originar și cel prezent[268]

A ieșit la lumină odată cu timpul că acest lucru constituie o ficțiune inconsistentă juridic. Ernst Forsthoff arată într-o lucrare valoroasă că nașterea unei reflecții proprii asupra schimbărilor istorice, prin care se ajunge la detașarea conținutului originar de sens al unei legi de cel aplicat în practica juridică, era necesară din motive exclusiv juridice[269] Cu siguranță, juristul vizează întotdeauna legea însăși. Însă conținutul ei normativ necesită o determinare în funcție de cazul dat asupra căruia trebuie să fie aplicată. Identificarea acestuia pretinde o cunoaștere istorică a sensului originar și acesta este cel care îl determină pe interpretul juridic să includă în reflecția sa semnificația istorică ce îi revine

---

268 Este oare o întâmplare că prelegerea de hermeneutică a lui Schleiermacher este publicată pentru prima oară într-o ediție postumă la doi ani înainte de cartea lui Savigny? Evoluția teoriei hermeneutice a lui Savigny însuși – temă neinclusă de Forsthoff în cercetarea sa – ar merita o examinare separată. (Vezi în legătură cu Savigny observația lui Franz Wieacker în *Gründer und Bewahrer*, p. 110.)

269 *Recht und Sprache*. Abh. Der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1940.

legii prin actul promulgării sale. Însă el nu se poate lăsa constrâns de ceea ce află, de plidă, din protocoalele parlamentare în legătură cu intenţiile celor care au elaborat legea respectivă. El trebuie, mai curând, să admită modificările circumstanţiale survenite şi este obligat, prin urmare, să determine din nou funcţia normativă a legii.

Cu totul alta este situaţia istoricului dreptului. Acesta vizează aparent în exclusivitate sensul originar al legii potrivit intenţiei şi valabilităţii ei în momentul emiterii acesteia. Dar cum poate fi acesta recunoscut? Este el capabil să îl surprindă fără să conştientizeze modificările survenite ce despart prezentul său de ceea ce fusese odinioară? Nu este el nevoit să procedeze aşa cum o face judecătorul, şi anume să distingă conţinutul originar de sens al textului de lege de acel conţinut juridic în a cărui precomprehensiune trăieşte în calitate de om al prezentului? Consider că situaţia hermeneutică a istoricului este identică cu cea a juristului în ceea ce priveşte faptul că ne plasăm cu toţii într-o expectanţă de sens nemijlocită faţă de text. Nu poate exista o abordare nemijlocită a obiectului istoric care ar stabili în mod obiectiv semnificaţia sa sistematică. Istoricul trebuie să efectueze aceeaşi reflecţie care îl călăuzeşte şi pe jurist.

Conţinutul efectiv al a ceea ce este înţeles într-un mod sau altul este în această privinţă acelaşi. Descrierea oferită mai sus a comportamentului istoricului nu este, prin urmare, suficientă. Cunoaşterea istorică se poate efectua doar dacă trecutul este privit de fiecare dată în continuitatea sa cu prezentul – lucru pe care juristul îl face de asemenea atunci când obiectivul său este cel de a „efectua perpetuarea dreptului ca şi continuum şi de a conserva tradiţia ideii de drept“[270]

Va trebui, fireşte, să ne întrebăm dacă exemplul analizat este într-adevăr caracteristic pentru problema generală a înţelegerii istorice. Modelul de la care am pornit a fost cel al înţelegerii unei legi aflată încă în vigoare. Istoricul şi profesorul de dogmatică erau aplecaţi aici asupra aceluiaşi obiect. Dar nu avem de a face mai curând cu o excepţie? Un istoric al dreptului care se apleacă asupra unor culturi juridice trecute – şi cu atât mai mult orice alt istoric care urmăreşte să cunoască un trecut a cărui continuitate cu prezentul nu mai este una directă – nu va putea să se identifice cu cazul analizat al dăinuirii unei legi. Acesta va afirma că hermeneutica juridică are o sarcină dogmatică specială, străină în întregime de contextul hermeneuticii istorice.

Mi se pare, însă, că lucrurile stau în realitate invers. Hermeneutica juridică este capabilă să evoce prin ea însăşi adevărata procedură a ştiinţelor spiritului. Avem aici modelul raportului pe care îl căutăm dintre trecut şi prezent. Judecătorul ce adaptează legea transmisă prin tradiţie nevoilor prezentului vrea, desigur, să rezolve o problemă practică. Însă interpretarea pe care acesta o dă legii nu reprezintă o reinterpretare arbitrară. Înţelegerea şi interpretarea înseamnă şi în cazul său cunoaşterea şi recunoaşterea unui sens valabil. El caută să satisfacă „ideea de drept“ a legii prin medierea ei cu prezentul. Este vorba, desigur, despre o mediere juridică. El încearcă să cunoască semnificaţia juridică a legii şi nu semnificaţia istorică a promulgării unei legi, sau, bunăoară, cea a aplicării acesteia. Aşadar, nu se comportă asemenea unui istoric, dar se raportează faţă de propria sa istorie care constituie prezentul său. De aceea, el se poate apleca de fiecare dată asupra întrebărilor pe care le-a luat în considerare implicit în calitate de judecător şi în calitate de istoric.

Invers, istoricul care în ceea ce îl priveşte nu se confruntă cu o sarcină juridică, ci vrea să stabilească semnificaţia istorică a unei legi – asemenea semnificaţiei oricărui alt

270 Betti, loc. cit; nota 62a.

conținut al tradiției istorice –, nu poate ignora faptul că aici este vorba despre o creație legislativă ce se dorește a fi înțeleasă juridic.

El trebuie să fie capabil să gândească nu doar în termeni istorici, ci și juridici. Desigur că avem de a face cu un caz excepțional atunci când un istoric examinează textul unei legi aflată și azi în vigoare. Însă această excepție ne arată cu claritate ce anume determină raportul nostru față de acea tradiție. Istoricului care dorește să înțeleagă legea pornind de la situația sa originară îi este imposibil să facă abtracție de perpetuarea efectului juridic al acesteia. Aceasta îi oferă întrebările cu care el confruntă tradiția istorică. Dar nu este valabil, de fapt, pentru orice text, că el trebuie înțeles în ceea ce acesta spune? Nu înseamnă acest lucru că el pretinde în permanență o transplantare? Și această transplantare nu se petrece mereu sub forma unei medieri cu prezentul? În măsura în care obiectul propriu-zis al comprehensiunii istorice nu îl constituie evenimentele, ci „semnificația" acestora, descrierea oricărei comprehensiuni de acest fel este inadecvată dacă se pornește de la afirmarea unui obiect existent în sine și a abordării acestuia de către un subiect. Comprehensiunea istorică se definește în realitate prin faptul că tradiția care se îndreaptă către noi vorbește prezentului și în prezent și trebuie înțeleasă potrivit acestei medieri, ba mai mult: *drept* această mijlocire. *Cazul hermeneuticii juridice nu este, așadar, un caz excepțional, ci capabil să redea hermeneuticii istorice întreaga dimensiune a problemei sale și să refacă astfel vechea unitate a problemei hermeneutice în interiorul căreia juristul și teologul se întâlnesc cu filologul.*

Am numit mai sus[271] apartenența la tradiție drept o condiție a comprehensiunii ce ține de științele spiritului. Să verificăm acest lucru examinând modul în care se prezintă această componentă structurală a înțelegerii în cazul hermeneuticii juridice și al celei teologice. În mod evident, nu este vorba despre o condiție restrictivă a comprehensiunii, ci despre una care o face posibilă. Apartenența interpretului la textul său este asemenea apartenenței punctului de fugă la perspectiva dată într-un tablou. Nu este vorba despre necesitatea căutării acestui punct de fugă și a ocupării sale asemenea unui amplasament, ci despre faptul că alegerea perspectivei nu reprezintă actul arbitrar al celui care înțelege. Locul acestuia este unul prestabilit. Este astfel esențial pentru posibilitatea unei hermeneutici juridice faptul că legea obligă în mod identic toți membrii comunității juridice. Unde acest lucru nu este valabil – de pildă în cazul absolutismului, unde voința domnitorului absolut stă deasupra legii – nu poate exista o hermeneutică, „deoarece un suveran își poate justifica cuvintele și în contradicție cu regulile interpretării comune"[272] Căci în asemenea situații problema interpretării legii astfel încât cazul concret să fie decis potrivit sensului juridic al legii nici nu se pune măcar. Voința monarhului neconstrâns de lege e capabilă să înfăptuiască tot ce i se pare că este drept, nesocotind legea, cu alte cuvinte dispensându-se de efortul interpretării. Sarcina comprehensiunii și interpretării este prezentă doar acolo unde un lucru este instituit astfel încât să fie imposibil de suprimat și obligativ în calitate de lucru instituit.

Sarcina interpretării este cea a *concretizării lucrului instituit*[273] Travaliul completării juridice productive efectuat astfel este rezervat, desigur, judecătorului, însă acesta se

---

271 p. 201.

272 [Walch, 158. În absolutismul luminat „suveranul" își tălmăcește cuvintele astfel încât legea nu este abolită ci reinterpretată potrivit voinței sale fără respectarea regulilor de interpretare.]

273 Semnificația concretizării constituie o temă atât de centrală a jurisprudenței încât i-a fost consacrat un volum imens de scrieri. Vezi, de pildă, lucrarea lui Karl Engisch, *Die Idee der Konkretisierung* (Abh. der Heidelberger Akademia, 1953). [Vezi și lucrările mai noi ale lui Engisch: „Methoden der Rechtswissenschaft", München, 1972, pp. 39-80, precum și *Recht und Sittlichkeit – Hauptthemen der Rechtsphilosophie*, München, 1971.]

supune legii asemenea oricărui membru al comunității juridice. Ideea unei ordini juridice presupune că sentința judecătorească nu derivă dintr-un arbitrariu imprevizibil, ci din cumpănirea echitabilă a întregului. De o astfel de cumpănire echitabilă este capabil oricine a aprofundat deplina concretețe a stării de lucruri. Tocmai de aceea, într-un stat de drept există securitatea asigurată de lege. Știm aproximativ cum stăm. Orice avocat sau consilier are posibilitatea de principiu să dea sfaturi corecte, adică să prognosticheze corect o decizie judecătorească pe baza legilor existente. Sarcina concretizării nu constă, firește, în simpla cunoaștere a prevederilor legale. Aprecierea juridică corectă a cazului dat pretinde, bineînțeles, și cunoașterea jurisdicției, precum și a tuturor factorilor care o determină pe aceasta. Aici nu este pretinsă, însă, nici o altă apartenență la lege în afara celei potrivit căreia ordinea juridică este recunoascută drept valabilă pentru oricine, fără posibilitatea vreunei excepții. De aceea, este în principiu întotdeauna posibil să surprindem ordinea juridică existentă ca atare, iar acest lucru presupune asimilarea dogmatică a oricărei rectificări juridice consumate. Între hermeneutica și dogmatica juridică există, așadar, un raport esențial în care întâietatea îi revine hermeneuticii. Ideea unei dogmatici juridice desăvârșite, prin care fiecare verdict ar deveni un simplu act de subsumare este inconsistentă[274]

Să examinăm acum din perspectiva interogației noastre cazul *hermeneuticii teologice*, așa cum a fost ea creată de către teologia protestantă[275]. Există aici o corespondență veritabilă cu hermeneutica juridică în măsura în care dogmatica nu poate revendica nici aici primatul. Concretizarea propriu-zisă a Bunei Vestiri se petrece în predică, așa cum cea a ordinii juridice se produce prin intermediul sentinței. Există, cu toate acestea și o diferență majoră. Predica nu este, asemenea sentinței judecătorești, o completare productivă a textului pe care îl interpretează. De aceea, propovăduirea predicii nu face ca mesajului mântuitor să i se adauge un conținut, ceva comparabil cu forța complinitoare juridic a hotărârii judecătorești. Nu este nicidecum adevărat că mesajul mântuitor dobândește o determinare mai precisă dinspre gândurile pastorului. El vorbește în fața comunității în calitate de pastor, neînvestit cu o autoritate dogmatică asemenea judecătorului. Miza predicii este interpretarea unui adevăr valabil. Însă acest adevăr este o vestire, iar reușita acesteia nu este decisă de gândurile predicatorului, ci de forța verbului însuși, ce poate chema la convertire chiar și într-o predică nereușită, bunăoară. Vestirea nu poate fi desprinsă de efectuarea ei. Orice fixare dogmatică a învățăturii curate este secundară. Sf. Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu, iar acest lucru înseamnă că Scriptura are o întâietate absolută în fața învățăturii celor care o tălmăcesc.

Interpretarea nu are voie să piardă niciodată din vedere acest lucru. Chiar și sub forma exegezei științifice a teologului ea trebuie să insiste mereu asupra faptului că Sf. Scriptură este vestirea dumnezeiască a mântuirii. Înțelegerea acesteia nu poate consta doar în investigarea științifică a sensului ei. Iată ce scrie la un moment dat Bultmann: „Interpretarea scrierilor biblice nu se supune unor condiții ale comprehensiunii diferite de cele

---

274 Vezi, de exemplu, lucrarea lui F. Wieacker, care a prezentat de curând problema ordinii de drept extrajuridice din perspectiva jurisprudenței și a elementelor determinante ale acesteia (*Gesetz und Richterkunst*, 1957).

275 Dincolo de punctul de vedere discutat aici, depășirea hermeneuticii istorismului – pe care cercetările mele o urmăresc în ansamblu – are consecințe teologice pozitive apropiate, din câte mi se pare, de tezele teologilor Ernst Fuchs și Gerhard Ebeling (Ernst Fuchs, *Hermeneutik*², 1960; G. Ebeling, *Art. Herm.* RGG³). [Vezi și contribuția mea „Zur Problematik des Selbstverständnisses" (*Kl. Schr.* I, pp. 70-81; *Ges. Werke*, Bd. 2, pp. 121-132).]

ce privesc orice alt tip de literatură."[276] Sensul acestei propoziții este ambiguu. În joc se află tocmai întrebarea dacă nu cumva orice literatură se supune și altor condiții ale comprehensiunii în afara celor ce trebuie satisfăcute formal în mod general în fața oricărui text. Bultmann însuși subliniază că orice comprehensiune presupune un raport existențial între interpret și text, raportarea sa prealabilă la lucrul mediat prin text. El numește această presupoziție hermeneutică *pre-comprehensiune*, deoarece aceasta nu este obținută, în mod evident, abia prin operația de înțelegere, ci este deja presupusă. Astfel, Hofman – pe care Bultmann îl citează aprobativ – scrie că o hermeneutică biblică presupune deja un raport față de conținutul Bibliei.

Ne întrebăm, însă, ce se înțelege aici prin „presupoziție". Este aceasta dată odată cu existența umană ca atare? Există în orice om o raportare prealabilă la adevărul revelației divine, deoarece omul ca atare este mișcat de întrebarea privitoare la Dumnezeu? Sau va trebui să spunem că existența umană se percepe pe sine în această stare de a fi mișcat de întrebarea privitoare la Dumnezeu abia datorită lui Dumnezeu, cu alte cuvinte pornind de la credință? Dar atunci sensul presupoziției inclus de către conceptul de precomprehensiune devine îndoielnic. Această presupoziție nu este, în mod evident, universal valabilă, ci doar din punctul de vedere al credinței drepte.

Acest lucru constituie o veche problemă hermeneutică în ceea ce privește Vechiul Testament. Care este interpretarea corectă a acestuia: cea creștină, pornind de la Noul Testament, sau cea iudaică? Sau ambele sunt îndreptățite și există un element comun ce le unește? Să fie acest lucru ceea ce interpretarea înțelege de fapt în realitate? Evreul care înțelege textul biblic al Vechiului Testament altfel decât un creștin împărtășește cu acesta presupoziția că este la rândul său mișcat de întrebarea privitoare la Dumnezeu. Cu toate acestea, el va spune despre afirmațiile unui teolog creștin că acesta greșește în înțelegerea sa atunci când limitează adevărurile cărții sale sacre din perspectiva Noului Testament. Astfel, presupoziția potrivit căreia suntem mișcați de întrebarea privitoare la Dumnezeu conține deja, în realitate, pretenția unei cunoașteri în legătură cu adevăratul Dumnezeu și revelația sa. Chiar necredința se determină dinspre credința solicitată. Precomprehensiunea existențială de la care pornește Bultmann nu poate fi ea însăși decât una creștină.

Am putea să încercăm să ne sustragem acestei consecințe spunând că este de ajuns să *știm* că textele religioase sunt menite să fie înțelese doar ca texte ce răspund la întrebarea privitoare la Dumnezeu. Interpretul n-ar trebui solicitat el însuși în ceea ce privește sensibilizarea sa religioasă. Dar ce părere ar avea un marxist convins că înțelege orice enunț religios doar demascându-l drept reflexii ale unor raporturi de dominație socială? Cu siguranță că nu va accepta presupoziția potrivit căreia existența umană ca atare este mișcată de întrebarea privitoare la Dumnezeu. O astfel de presupoziție este valabilă, în mod limpede, doar în cazul celui care admite deja alternativa credinței sau necredinței în Dumnezeul adevărat. Sensul hermeneutic al precomprehensiunii teologice mi se pare a fi deja el însuși unul teologic. Căci chiar și istoria hermeneuticii ne arată că interogarea textelor este determinată de o înțelegere prealabilă extrem de concretă. Hermeneutica modernă ca disciplină protestantă se raportează în mod vădit polemic față de tradiția dogmatică a bisericii catolice și doctrina acesteia referitoare la dreptatea operei (*Werkgerechtigkeit*) în calitate de artă a exegezei Scripturii. Ea are la rândul ei un sens dogmatic-confesional. Acest lucru nu înseamnă că o astfel de hermeneutică teologică este dogmatic tendențioasă în sensul că extrage din text ceea ce a plasat ea însăși în acesta. Ea se pune mai curând într-adevăr pe sine însăși în joc. Însă presupune că cuvântul Scripturii

[276] *Glauben und Verstehen* II, p. 231.

atinge şi că doar cel atins – credincios sau îndoindu-se – înțelege. În această privință aplicația este cea care se află la început.

Aşadar, elementul cu adevărat comun tuturor formelor hermeneuticii este acela că sensul ce trebuie să fie înțeles se concretizează şi se împlineşte abia în cadrul interpretării, dar acest travaliu interpretativ se menține legat în întregime, cu toate acestea, de sensul textului. Nici juristul şi nici teologul nu văd în sarcina aplicării o formă de libertate față de text.

Se pare, totuşi, că sarcina concretizării unui element general şi a aplicării acestuia asupra noastră are o funcție cu totul diferită în ştiințele spiritului. Dacă vom întreba ce anume se înțelege aici prin aplicare şi cum se manifestă ea în comprehensiunea practicată de ştiințele spiritului, vom putea admite, în orice caz, că există un anumit tip de tradiție față de care adoptăm o conduită aplicativă, similară celei a juristului în fața legii şi a teologului în fața BuneiVestiri. Aşa cum judecătorul încearcă să găsească dreptul, iar predicatorul să vestească mântuirea şi aşa cum sensul veştii se împlineşte abia în ambele – atât în pronunțarea sentinței cât şi în BunaVestire –, tot astfel vom putea admite şi în cazul unui text filozofic sau poetic, că un astfel de text solicită un travaliu propriu din partea cititorului şi a celui care înțelege şi că nu dispunem de libertatea de a ne plasa la o distanță istorică în raport cu acesta. Va trebui să admitem că înțelegerea include aici permanent aplicarea sensului înțeles.

Dar în ce măsură aplicarea ține în mod esențial şi necesar de comprehensiune? Răspunsul venit dinspre ştiința modernă va fi unul negativ şi va fi formulat astfel: o asemenea aplicare ce face ca interpretul să păşească, ca să spunem aşa, în locul destinatarului originar nu îşi găseşte locul în cadrul ştiinței. Ea este exclusă din principiu din cadrul ştiințelor istorice ale spiritului, căci caracterul ştiințific al ştiinței moderne rezidă tocmai în faptul că ea obiectivează tradiția transmisă şi elimină metodic orice influență a prezentului în care se situează interpretul asupra înțelegerii. Atingerea acestui țel se poate dovedi adesea dificilă, iar cele care nu vor suporta un astfel de divorț între interesul dogmatic şi cel istoric vor fi tocmai textele cu destinație incertă, ce revendică o valabilitate față de toți cei pe care tradiția îi cuprinde din urmă. Problematica teologiei ştiințifice şi a raportului acesteia cu tradiția biblică este un bun exemplu în acest sens. S-ar putea părea că echilibrul între miza istoric-ştiințifică şi cea dogmatică ar trebui găsit în sfera privată a persoanei. Situația ar putea fi similară în cazul filozofului, iar conştiința noastră istorică ar putea percepe acelaşi lucru atunci când se simte atrasă de o operă. Însă ştiința pretinde, totuşi, că se menține independentă prin metodica ei față de orice aplicație subiectivă.

Iată o argumentare posibilă formulată de pe pozițiile teoriei moderne a ştiinței. Va fi evocată valoarea exemplară a cazurilor în care o substiuire directă a destinatarului de către interpret nu este posibilă. De pildă, acolo unde un text are un destinatar bine precizat – cum ar fi un partener contractual, destinatarul unei facturi sau cel căruia i se adresează un ordin. Transpunerea în situația destinatarului în vederea înțelegerii depline a sensului unui text este posibilă fără doar şi poate în astfel de cazuri, iar în măsura în care această transpunere este menită pentru ca textul să dobândească deplina sa concretizare ea poate fi considerată o performanță interpretativă. Însă o astfel de transpunere în cititorul originar (Schleiermacher) este cu totul diferită de aplicare. Ea face un salt dincolo de sarcina medierii între atunci şi acum, între „tu" şi „eu", prin care definim aplicația şi care este asumată şi de către hermeneutica juridică.

Să examinăm, bunăoară, înțelegerea unui ordin. Avem de a face cu un ordin doar acolo unde există cineva menit să-l urmeze. Prin urmare, înțelegerea ține aici de un raport între indivizi, dintre care unul se află în poziția de a emite ordine. Înțelegerea unui ordin

înseamnă aplicarea acestuia asupra situației concrete pe care acesta o vizează. Deşi repetarea ordinului poate fi cerută pentru a verifica dacă acesta a fost bine înțeles, acest lucru nu schimbă cu nimic faptul că sensul său adevărat se determină abia din concretul executării sale „întocmai“ Există din acest motiv şi forma insubordonării explicite, ce nu este pur şi simplu o nesupunere, ci se legitimează pe baza sensului ordinului cu care este însărcinat cineva şi a concretizării sale. Cel care refuză executarea unui ordin l-a înțeles şi îl refuză pentru că îl aplică asupra situației concrete şi ştie ce anume ar însemna să îl urmeze în acea situație. În mod evident, înțelegerea recurge la un criteriu ce nu se află în litera ordinului şi nici în intenția reală a celui ce dă ordinul, ci doar în interpretarea situației şi responsabilitatea celui ce se supune ordinului. Chiar dacă un ordin este dat în scris, sau se solicită formularea sa în scris, pentru a putea controla potrivirea înțelegerii şi executării acestuia, nu se consideră că acesta ar conține totul. Executarea ordinelor potrivit literei dar nu şi conform sensului acestora reprezintă un motiv picaresc. Este, prin urmare, neîndoielnic că cel ce primeşte un ordin trebuie să efectueze o operațiune productivă de înțelegere a unui sens.

Dacă ne vom imagina un *istoric* care descoperă un astfel de ordin în interiorul tradiției şi încearcă să-l înțeleagă, vom constata că acesta se află într-o situație cu totul diferită de cea a destinatarului originar. El nu este cel vizat şi de aceea nici nu îl va putea raporta la sine. Cu toate acestea, dacă doreşte să înțeleagă cu adevărat ordinul el trebuie să efectueze idealiter *aceeaşi operațiune* pe care o efectuează destinatarul intenționat al ordinului. Şi acesta din urmă este, fără doar şi poate, capabil să distingă între înțelegerea unui ordin şi îndeplinirea acestuia. El are posibilitatea să nu-l urmeze chiar dacă – şi tocmai fiindcă – l-a înțeles. Reconstruirea situației în care a fost emis ordinul în cauză se poate dovedi dificilă, însă istoricul va ajunge la o înțelegere deplină doar efectuând această sarcină de concretizare. Acest lucru constituie exigența hermeneutică limpede de a înțelege declarația unui text pornind din situația concretă în care aceasta este făcută.

Potrivit conştiinței de sine a ştiinței, istoricului nu îi este permis, aşadar, să distingă între cazul în care textul avusese o destinație anume, sau fusese conceput drept „o posesiune pentru totdeauna“. Universalitatea sarcinii hermeneutice s-ar sprijini mai curând pe faptul că orice text trebuie înțeles potrivit scopus-ului care îi este corespunzător. Acest lucru înseamnă că ştiința istorică încearcă să înțeleagă orice text mai întâi în sine, fără a efectua intenția de conținut a acestuia, ci lăsând în afara discuției adevărul acesteia. Înțelegerea este desigur o formă de concretizare, însă una care se combină cu respectarea unei astfel de distanțe hermeneutice. Înțelege doar cel care înțelege să rămână neutru. Iată revendicarea pe care o formulează ştiința.

Potrivit unei astfel de interpretări de sine a metodicii ştiințelor spiritului se poate afirma în general că interpretul imaginează un destinatar alături de orice text, indiferent dacă textul i se adresa acestuia în mod explicit sau nu. Acest destinatar este în orice caz cititorul originar față de care interpretul este capabil să se distingă. Acest lucru devine limpede din perspectivă negativă. Cel care urmăreşte să înțeleagă un text în calitate de filolog sau istoric nu raportează rostirea acestuia la sine însuşi. Încearcă doar să înțeleagă opinia autorului. Atâta timp cât nu urmăreşte decât să înțeleagă, el nu se preocupă de adevărul obiectiv al celor opinate ca atare, nici chiar în cazul în care textul însuşi pretinde că ar comunica un adevăr. În această privință filologul şi istoricul sunt de acord.

Cu toate acestea, hermeneutica şi istoria nu sunt, în mod evident, identice. Adâncindu-ne în diferențele metodice dintre cele două vom dezvălui pretinsa lor comunitate şi vom recunoaşte *adevărata lor comunitate*. Istoricul se raportează diferit față de textele

transmise în măsura în care năzuieşte să cunoască trecând prin adevărul acestora o bucată din trecut. De aceea, el încearcă să întregească şi să controleze textul cu ajutorul altor moşteniri ale tradiţiei. În ochii săi, una din slăbiciunile filologului este aceea că acesta îşi priveşte textul asemenea unei opere de artă. O operă de artă este o lume întreagă care îşi este sieşi suficientă. Însă interesul istoric nu cunoaşte o astfel de autosuficienţă. Dilthey era de aceeaşi părere, plasându-se în opoziţie cu Schleiermacher: „Filologia ar dori să vadă pretutindeni o existenţă împlinită în sine“[277] În cazul în care o lucrare poetică transmisă prin tradiţie produce impresie asupra istoricului acest lucru nu va avea, cu toate acestea, o relevanţă hermeneutică pentru acesta. El nu se poate concepe din principiu ca destinatar al textului şi nu se poate subordona exigenţei unui text. Îşi interoghează textul mai curând în ceea ce priveşte un lucru pe care textul nu doreşte să îl ofere din proprie iniţiativă. Chiar şi istoriograful este subordonat criticii istorice.

Istoriograful reprezintă, aşadar, o supralicitare a travaliului hermeneutic. Acestui fapt îi corespunde sensul nou, radicalizat, pe care îl dobândeşte aici conceptul de interpretare. El nu se referă doar la efectuarea explicită a comprehensiunii unui text dat pe care trebuie să o realizeze filologul. Interpretarea istorică îşi are mai curând corespondentul în conceptul *expresiei*, pe care hermeneutica istorică nu îl defineşte în conformitate cu sensul său clasic şi tradiţional, cu alte cuvinte drept un termen retoric referitor la raportul dintre limbă şi gândire. *Expresia* exprimă nu doar ceea ce este menit să fie exprimat în ea, ceea ce se spune prin ea, ci, în primul rând, ceea ce accede la exprimare într-o astfel de opinare şi o asemenea rostire fără a fi exprimat, prin urmare, ceea ce textul „trădează“, ca să spunem aşa. Luat în acest sens larg, conceptul de „expresie“ cuprinde cu mult mai mult decât expresia verbală. El cuprinde tot ce trebuie investigat pentru a fi descoperit şi acel ceva care face posibilă, în acelaşi timp, investigarea. Aşadar, interpretarea nu vizează aici sensul intenţionat, ci pe cel ascuns şi care trebuie dezvăluit. De aceea, orice text nu este doar un sens inteligibil; el necesită o interpretare din multiple perspective. Într-o primă instanţă este el însuşi un fenomen de expresie. Înţelegem motivul pentru care istoricul este preocupat de această latură a sa. Valoarea documentară a unei relatări, de pildă, depinde într-adevăr de ce anume înfăţişează textul în calitate de fenomen de expresie. Pornind de aici se poate ghici ce anume urmărea autorul său, fără a se aminti afilierea sa partinică, convingerile prin prisma cărora tratează lucrurile, sau chiar lipsa de scrupule şi ipocrizia ce îi pot fi atribuite. Aceşti factori subiectivi ce ţin de credibilitatea martorului trebuie, evident, luaţi în considerare. Însă va fi interpretat înainte de toate conţinutul tradiţiei, chiar dacă credibilitatea subiectivă a acesteia a fost deja clarificată, cu alte cuvinte textul va fi înţeles ca un document al cărui sens propriu-zis se cere identificat dincolo de sensul său literal, de pildă prin comparaţie cu alte date ce permit evaluarea valorii istorice a unei tradiţii.

Aşadar, *istoricul trebuie să interpreteze tradiţia într-un sens diferit decât cel pe care textele îl reclamă de la sine.* El le va examina întotdeauna împreună cu intenţia de sens pe care o exprimă, căutând realitatea pe care acestea o exprimă involuntar. Textele se înşiră alături de materialul istoric, alături de aşa-numitele rămăşiţe ale trecutului. Acestea necesită la rândul lor o interpretare, cu alte cuvinte nu trebuie înţelese potrivit celor pe care le comunică, ci în funcţie de ceea ce se mărturiseşte în ele.

Asistăm aici la o împlinire a conceptului de interpretare. Interpretarea este cerută acolo unde sensul textului nu poate fi înţeles în mod direct. Interpretarea este cerută peste tot unde suntem mefienţi faţă de ceea o manifestare înfăţişează în mod nemijlocit. Astfel,

---

[277] *Der junge Dilthey*, 94.

psihologul interpretează punând la îndoială sensul intenţional al manifestărilor existenţiale şi examinând procesele inconştiente. Tot astfel, istoricul interpretează datele tradiţiei pentru a pătrunde dincolo de acestea către adevăratul sens care se exprimă şi se ascunde în acelaşi timp în acestea.

Există în acest sens o tensiune firească între istoric şi filologul care urmăreşte să înţeleagă un text pentru frumuseţea şi adevărul său. Istoricul interpretează având în vedere ceva ce nu este enunţat în text şi nu se plasează în mod necesar în direcţia de sens intenţionată a textului. Conştiinţa filologică şi cea istorică intră, în fond, în conflict una cu cealaltă. – Cu toate acestea, această tensiune este abia perceptibilă din momentul în care conştiinţa istorică a modificat atitudinea filologică. Filologul a renunţat începând de atunci la ideea că textele sale dispun de o valoare normativă. Nu mai vede în ele modele ale rostirii şi nu le mai consideră potrivit exemplarităţii celor rostite în ele, ci în perspectiva unui lucru pe care acestea nu îl vizează, cu alte cuvinte din perspectiva istoricului. Cu aceasta, filologia a devenit o disciplină auxiliară a istoriei. Acest lucru s-a vădit, de pildă, în cazul filologiei clasice în momentul în care aceasta a preluat denumirea de ştiinţă a antichităţii (cum s-a întâmplat la Wilamowitz). Ea este o ramură a cercetării istorice al cărei obiect îl constituie înainte de toate limba şi literatura. Filologul este istoric în măsura în care extrage din izvoarele literare o dimensiune istorică particulară. Înţelegerea înseamnă, atunci, pentru el, inserarea unui text dat în înlănţuirea istoriei unei limbi, a unei forme literare, a unui stil etc. Iar această mediere duce, în cele din urmă, la o integrare în totalitatea înlănţuirii istorice a vieţii. Vechea sa natură iese la suprafaţă doar sporadic. Astfel, judecându-i pe istorigrafii antici, va tinde să acorde acestor mari scriitori un credit mai mare decât ar crede de cuviinţă un istoric. În această credulitate ideologică a filologului ce supraevaluează valoarea documentară a textelor sale rezidă ultima rămăşiţă a vechii sale pretenţii de a fi un amator al „vorbirii frumoase" şi un mijlocitor al literaturii clasice.

Formulăm aici întrebarea dacă o astfel de descriere a procedurii ştiinţelor spiritului, asupra căreia istoricul şi filologul din zilele noastre sunt de acord, este una adecvată şi dacă pretenţia universală formulată aici de conştiinţa istorică este una legitimă. Acest lucru pare să fie discutabil cel puţin în ceea ce priveşte *filologia*[278] Înclinându-se în faţa criteriului cercetării istorice, filologul, prietenul vorbirii frumoase, ajunge în cele din urmă, să se nesocotească pe sine însuşi. Exemplaritatea textelor poate afecta într-o prima instanţă forma. Ideea potrivit căreia literatura clasică exprimă totul în mod exemplar ţine de un vechi pathos umanist. Însă ceea ce este rostit într-un mod atât de exemplar este în realitate mai mult decât un model formal. Rostirile frumoase poartă acest nume nu doar fiindcă ceea ce este spus în ele este frumos spus, ci şi pentru că în ele este spus şi ceva frumos. Ele nu vor să fie considerate doar ca reuşite oratorice. Cazul tradiţiei poetice a popoarelor demonstrează că nu admirăm doar forţa ei poetică, ci, înainte de toate, şi adevărul superior ce se rosteşte din aceasta.

Prin urmare, dacă travaliul filologic mai păstrează încă ceva viu din asumarea unui model, el nu raportează, în realitate, textele sale doar asupra unui destinatar reconstruit, ci şi la sine însuşi (fireşte, fără a fi dispus să admită acest lucru). Admite exemplarul în exemplaritatea sa. Însă orice asumare a unui model conţine dintotdeauna o comprehensiune ce nu mai este doar admisivă, ci formulează o alegere şi îşi asumă un angajament. De aceea, orice raportare de sine la un model are caracterul unei filiaţii. Deoarece filiaţia depăşeşte simpla imitare, înţelegerea proprie acesteia este o formă mereu

[278] Vezi, bunăoară, studiul lui H. Patzer, „Der Humanismus als Methodenproblem d. klass. Philol." (*Studium Generale*, 1948).

înnoită a întâlnirii şi este la rândul său o survenire, tocmai pentru că nu este o formă de suspendare, ci include procesul aplicării. Filologul țese mai departe uriaşa pânză a cutumei şi tradiției care ne poartă pe noi toți.

Dacă lucrurile stau într-adevăr astfel, filologia ar trebui să se ridice la adevărata ei demnitate şi la o înțelegere adecvată despre sine înainte de toate eliberându-se de istorie. Acest lucru mi se pare, totuşi, insuficient. Ar trebui să ne întrebăm, mai curând, dacă imaginea comportamentului istoric, care ne-a călăuzit aici, nu este cumva una deformată. Poate că n-ar trebui să orientăm nu doar comportamentul filologului, ci şi *pe cel al istoricului* în funcție de idealul de metodă al ştiințelor naturii, pe care ni-l oferă hermeneutica juridică şi cea teologică. Este probabil adevărat că istoricul încearcă să pătrundă îndărătul textelor pentru a le smulge o explicație pe care acestea nu vor şi nici nu sunt capabile să o ofere. Măsurând cu ajutorul criteriului pe care îl reprezintă un text izolat, lucrurile par să stea într-adevăr astfel. Istoricul îşi tratează textele asemenea unui judecător de instrucție care îşi interoghează martorii. Cu toate acestea, simpla constatare a faptelor – obținută cu dibăcie din depozițiile martorilor – nu îl defineşte într-adevăr pe istoric, ci abia înțelegerea semnificației pe care o descoperă în constatările sale. Mărturiile istorice sunt în acest sens similare mărturiilor în fața unei instanțe. Utilizarea aceluiaşi temen nu este întâmplătoare. Mărturia este în ambele cazuri un instrument în slujba constatării faptelor. Însă nu acestea constituie obiectul propriu-zis, ci reprezintă doar materialul efectuării adevăratei sarcini: descoperirea dreptății, care îi revine judecătorului, şi determinarea semnificației istorice a unui proces în cadrul totalității conştiinței sale istorice de sine, care îi revine istoricului.

Astfel, întreaga deosebire e doar o problemă de criteriu. Definindu-l prea restrictiv vom rata fondul. Dacă am arătat deja în cazul hermeneuticii tradiționale ca aceasta reduce în mod artificial dimensiunea fenomenului, acest lucru este valabil, poate, şi pentru comportamentul istoric. Căci şi aici chestiunile esențiale preced orice aplicare a metodelor istorice. O hermeneutică istorică ce nu se axează asupra *esenței întrebării istorice* şi nu se întreabă ce anume îl motivează pe istoric să se aplece asupra tradiției se privează singură de adevăratul ei miez.

Dacă vom ține seama de acest lucru, raportul dintre filologie şi istorie se înfățişează dintr-o dată cu totul altfel. Contaminarea filologiei de către istorie, despre care am vorbit, nu constituie aspectul definitiv al problemei. Mi se pare, mai curând, că *problema aplicării* – pe care am fost nevoiți să o readucem în atenția filologului – *este determinantă şi pentru situația complicată a comprehensiunii istorice.* Lucru greu de crezut, dacă ne gândim la faptul că înțelegerea istorică pare să refuze din principiu exigența aplicării formulată de tradiție. Am văzut modul în care aceasta – printr-o dislocare specifică a intenției – refuză să admită valabilitatea textului potrivit intenției sale proprii şi îl tratează drept o sursă istorică, cu alte cuvinte, extrage din el înțelegerea unui lucru pe care textul îl exprimă doar, fără să îl vizeze.

Dacă, însă, vom privi mai atent, va trebui să ne întrebăm, totuşi, dacă înțelegerea istoricului este într-adevăr structural diferită de cea a filologului. Desigur că cel dintâi examinează textele dintr-o altă perspectivă. Însă această modificare a intenției vizează doar textul izolat ca atare. Istoricul proiectează, totuşi, textul izolat în unitatea totalității tradiției alături de alte izvoare şi mărturii istorice. Unitatea acestui întreg al tradiției este adevăratul său obiect hermeneutic. Ea este cea pe care trebuie să o înțeleagă în acelaşi mod în care filologul înțelege textul său în unitatea intenției acestuia. Prin urmare, el este nevoit la rândul său să înfăptuiască o aplicare. Iată lucrul esențial. Comprehensiunea istorică se dovedeşte a fi un fel de filologie la scară mare.

Însă acest lucru nu înseamnă că împărtăşim în ceea ce ne priveşte atitudinea hermeneutică a şcolii istorice a cărei natură problematică am prezentat-o mai devreme. Am vorbit acolo despre predominanța schemei filologice în cadrul percepției de sine istorice şi am arătat, pornind de la fundamentarea diltheyană a ştiințelor spiritului, că intenția propriu-zisă a şcolii istorice – cea de a cunoaşte istoria ca realitate şi nu ca simplă desfăşurare a unor înlănțuiri de idei – a fost incapabilă să se impună. În ceea ce ne priveşte nu vom afirma, împreună cu Dilthey, că orice survenire constituie o formă de sens la fel de desăvârşită ca un text lizibil. Definirea istoriei ca filologie la scară mare nu se referă la istorie ca istorie a ideilor.

Reflecțiile noastre se îndreaptă, mai curând, în direcția opusă. Am reuşit, din câte se pare, să înțelegem mai bine ce anume înseamnă lectura unui text. Fără îndoială că nu există nici un cititor în fața ochilor căruia marea carte a istoriei universale s-ar înfățişa deschisă. Dar este de asemenea adevărat că un cititor nu citeşte niciodată doar ceea ce i se înfățişează într-un text. În orice lectură se consumă mai curând o aplicare, astfel încât cel care citeşte un text este prezent el însuşi în sensul pe care îl aude. El aparține textului pe care îl înțelege. Linia de sens care i se înfățişează în lectura unui text sfârşeşte întotdeauna, în mod necesar, într-o indeterminare deschisă. El poate, ba chiar trebuie să admită că generațiile următoare vor înțelege diferit ceea ce el a citit în textul respectiv. Ceea ce este valabil astfel pentru orice cititor este valabil şi în cazul istoricului, însă cu observația că înțelegerea sa presupune medierea totalității tradiției istorice cu prezentul propriei sale vieți. Prin aceasta el menține deschiderea acestei totalități către viitor.

Recunoaştem pe această cale şi o unitate lăuntrică între filologie şi istorie, însă aceasta nu este văzută în universalitatea metodei istorice, substituirea obiectivatoare a interpretului de către cititorul originar, şi nici în critica istorică a tradiției ca atare. Este vorba, invers, de faptul că ambele efectuează o operațiune de aplicare ce diferă doar ca proporție. Dacă filologul înțelege un text dat – iar acest lucru înseamnă, cu alte cuvinte, că se înțelege pe sine în textul său –, istoricul înțelege dincolo de aceasta marele text al istoriei universale în care orice text transmis prin tradiție reprezintă doar un fragment de sens, o literă, înțelegându-se la rândul său pe sine în acest text uriaş. Amândoi, atât filologul cât şi istoricul, se reîntorc din uitarea de sine în care îi exilase o gândire al cărei unic criteriu îl constituia conştiința metodică a ştiinței moderne. *Conştiința efectelor istoriei* este adevăratul lor fundament în care se regăsesc amândoi.

Cu aceasta, modelul hermeneuticii juridice s-a dovedit a fi într-adevăr fructuos. Atunci când juristul ce îndeplineşte o funcție judecătorească are conştiința legitimității gestului său întregitor față de sensul originar al unui text de lege, el înfăptuieşte astfel tocmai ceea ce se produce în cadrul oricărei comprehensiuni. *Vechea unitate a disciplinei hermeneutice este reabilitată odată cu recunoaşterea eficacității conştiinței eficacității istorice în interiorul oricărei activități hermeneutice a filologului, cât şi a istoricului.*

Sensul aplicării, prezent în toate formele comprehensiunii, a devenit astfel limpede. Nu este vorba despre aplicarea ulterioară a unui element general dat – înțeles în prealabil în sine – asupra unui caz concret, ci despre înțelegerea reală a generalului însuşi pe care textul dat îl reprezintă pentru noi. Comprehensiunea devine o modalitate a eficacității şi se consideră o astfel de eficacitate.

3. Analiza conștiinței eficacității istorice

a) Limita filozofiei reflexive[279]

Va trebui să întrebăm acum: care este modul în care se leagă aici cunoaşterea şi eficacitatea? Am subliniat deja faptul că conştiinţa eficacităţii istorice este diferită de investigarea istoricului eficacităţii unei opere, a urmei pe care aceasta o lasă în spatele ei. Ea este mai curând o conştiinţă a operei înseşi şi este, prin urmare, eficientă prin ea însăşi[280] Întreaga noastră expunere privitoare la formarea şi fuzionarea orizonturilor era menită să descrie tocmai această formă de împlinire a conştiinţei eficacităţii istorice. Dar ce fel de conştiinţă este aceasta? Iată problema centrală. Oricât am accentua că conştiinţa eficacităţii istorice este inserată în efectul însuşi, aceasta dispune în calitate de conştiinţă în mod esenţial de posibilitatea de a se ridica deasupra acelui ceva a cărui conştiinţă este. Structura reflexivităţii este dată din principiu împreună cu orice conştiinţă. Prin urmare, ea trebuie să fie valabilă şi în cazul conştiinţei istoriei efectelor.

Putem formula acest lucru şi în felul următor: nu este, oare, aşa, că orice discurs privind conştiinţa eficacităţii istorice ne plasează în legitatea imanentă a reflecţiei ce dizolvă orice afectare directă ce ţine de un efect? Nu suntem, oare, obligaţi să-i dăm astfel dreptate lui *Hegel*, iar *medierea totală între istorie şi adevăr*, aşa cum este ea concepută de Hegel, nu ne va apărea, totuşi, în chip de fundament al hermeneuticii?

Această întrebare este, într-adevăr, crucială, dacă ne gândim la concepţia istorică asupra lumii şi dezvoltarea acesteia de la Schleiermacher până la Dilthey. Peste tot se vădeşte acelaşi lucru. Revendicarea hermeneuticii apare drept împlinită peste tot abia în infinitul cunoaşterii, în medierea reflexivă a întregii tradiţii cu prezentul. Ea se înfăţişează întemeiată pe idealul unei elucidări totale, pe dezmărginirea totală a orizontului nostru istoric, pe abolirea propriei finitudini în infinitatea cunoaşterii, într-un cuvânt, pe ubicuitatea spiritului ce cunoaşte istoric. Faptul că istorismul secolului al XIX-lea nu şi-a asumat niciodată în mod explicit această consecinţă are, fără îndoială, o importanţă fundamentală. Căci, în ultimă instanţă, istorismul îşi găseşte legitimarea în poziţia lui Hegel, chiar dacă istoricii însufleţiţi de patosul experienţei îl invocau mai curând pe Schleiermacher sau Wilhelm von Humboldt. Însă nici Schleiermacher şi nici Humboldt nu şi-au dus gândul până la capăt. Chiar dacă aceştia accentuează individualitatea, bariera alterităţii pe care înţelegerea noastră trebuie să o depăşească, înţelegerea îşi găseşte desăvârşirea, în cele din urmă, tot doar într-o conştiinţă finită şi se întemeiază pe ideea individualităţii. Cuprinderea panteistă a individualităţii în absolut este cea care face posibil miracolul înţelegerii. Astfel, fiinţa şi cunoaşterea se întrepătrund şi aici în absolut. Nici kantianismul lui Schleiermacher şi nici cel al lui Humboldt nu constituie, prin urmare, o afirmaţie sistematică autonomă în raport cu desăvârşirea speculativă a idealismului în dialectica absolută a lui Hegel. Critica filozofiei reflexive care îl vizează pe Hegel îi atinge şi pe aceştia.

Va trebui să ne întrebăm dacă propria noastră încercare de formulare a unei hermeneutici istorice este afectată la rândul ei de aceeaşi critică, sau dacă vom reuşi să ne sustragem revendicării metafizice a filozofiei reflexive şi să justificăm legitimitatea

279 [Termenul „filozofie reflexivă“ a fost consacrat de către Hegel în sens polemic faţă de Jacobi, Kant şi Fichte. Apare chiar şi în titlul lucrării *Glauben und Wissen*, însă ca „filozofie reflexivă a subiectivităţii“. Hegel însuşi îi opune acesteia reflecţia *raţiunii*.]

280 Vezi supra, p. 229.

experienței hermeneutice însușindu-ne critica influentă istoric a tinerilor hegelieni la adresa lui Hegel.

Pentru aceasta este necesar să conștientizăm mai întâi forța irezistibilă a reflecției absolute și să admitem că criticii lui Hegel n-au fost într-adevăr capabili să străpungă cercul magic al acestui tip de reflecție. Izolarea problemei unei hermeneutici istorice de consecințele hibride ale idealismului speculativ va avea sorți de izbândă doar dacă nu ne vom mulțumi cu o subminare iraționalistă a acesteia, ci vom ști să reținem adevărul gândirii hegeliene. Miza noastră este aceea de a gândi conștiința eficacității istorice astfel încât conștiința eficacității să nu ducă la o dizolvare a nemijlocirii și superiorității operei care ar transforma-o din nou într-o simplă realitate reflexivă. Ne interesează, așadar, să gândim o realitate ce limitează omnipotența reflecției. Exact acesta a fost punctul împotriva căruia se îndrepta critica adresată lui Hegel și cel în care adevărul principiului filozofiei reflexive s-a dovedit superior tuturor criticilor săi.

Faimoasa polemică a lui Hegel împotriva „lucrului în sine“ al lui Kant va putea clarifica acest lucru[281] Mărginirea critică a rațiunii efectuată de Kant a limitat aplicarea categoriilor asupra obiectelor experienței posibile și declară drept incognoscibil lucrul în sine, care se află la temelia fenomenelor. Argumentația dialectică a lui Hegel aduce aici obiecția potrivit căreia rațiunea demonstrează că această distincție este în realitate una proprie acesteia, deoarece rațiunea este cea care trasează granițele și distinge fenomenele de lucrul în sine. Ea nu atinge nicidecum, astfel, propria ei graniță, ci, trasând această graniță, ea este mai curând deplin conștientă. Căci acest lucru ar însemna că a depășit-o deja. Ideea graniței cuprinde întotdeauna, în același timp, acel ceva cu care se mărginește ceea ce este îngrădit prin graniță. Potrivit dialecticii sale, granița există doar abolindu-se. În mod similar, noumenalul ce caracterizează lucrul în sine spre deosebire de manifestarea sa există în sine doar pentru noi. Ceea ce devine vizibil prin dialectica graniței în plan general logic se specifică pentru conștiință în cadrul experienței. Noumenalul distinct de aceasta este propria sa alteritate și este cunoscut în adevărul său abia când este cunoscut ca Sine, cu alte cuvinte, când se cunoaște pe sine în desăvârșita conștiință de sine absolută. Vom examina ceva mai încolo dreptatea și limitele acestei argumentații.

Critica îndreptată de pe cele mai variate poziții de către criticii lui Hegel împotriva acestei filozofii a rațiunii pure nu rezistă în fața consecinței medierii dialectice totale de sine pe care Hegel a descris-o în special în fenomenologia sa, știința despre cunoașterea care se înfățișează. Prototipul tuturor obiecțiilor împotriva caracterului nelimitat al dialecticii hegeliene, potrivit căruia celălalt nu ar trebui experimentat drept Altul propriului sine cuprins de conștiința de sine pură, ci drept celălalt, „tu“, nu este decisiv. Evoluția dialectică a *Fenomenologiei spiritului* nu este determinată, poate, de nimic altceva într-un mod mai hotărâtor decât de problema recunoașterii lui „tu“. Vom aminti doar câteva etape ale acestei istorii: conștiința de sine proprie accede, potrivit lui Hegel, la adevărul conștiinței sale de sine doar smulgându-și prin luptă recunoașterea sa în celălalt. Raportul nemijlocit dintre bărbat și femeie reprezintă cunoașterea naturală a faptului reciproc de a fi recunoscut (325[282]). Dincolo de aceasta, conștiința morală (*Gewissen*) reprezintă elementul spiritual al faptului de a fi recunoscut, iar recunoașterea de sine reciprocă, în care spiritul este absolut, poate fi atinsă doar trecând prin mărturisire

281 Vezi, de exemplu, *Enz.* §60.

282 [Am prezentat între timp o interpretare exactă a dialecticii recunoașterii (*Phänomenologie des Geistes* IV, A. „Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbsbewußtseins. Herrschaft und Knechtschaft„) *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen, 1980² (*Ges. Werke*, Bd. 3), Kap. III.]

(*Bekenntnis*) și iertare (*Verzeihung*). Este indiscutabil că obiecțiile lui Feuerbach și Kierkegaard se regăsesc anticipate în aceste ipostaze ale spiritului descrise de Hegel.

Polemica îndreptată împotriva gânditorului absolut este ea însăși lipsită de o poziție proprie. Punctul arhimedic din care filozofia lui Hegel poate fi dezechilibrată nu va putea fi găsit niciodată în reflecție. Tocmai acest lucru constituie calitatea formală a filozofiei reflexive: faptul că nu poate exista nici o poziție ce nu este cuprinsă în mișcarea reflexivă a conștiinței ce devine conștientă de sine. Eterna trimitere la nemijlocire – fie cea a naturii trupești, fie cea a unui „tu" ce emite pretenții, fie cea a factualității impenetrabile a hazardului istoric, sau a realității relațiilor de producție – s-a contrazis dintotdeauna singură în măsura în care ea însăși nu constituie o raportare directă ci o activitate reflexivă. Critica hegeliană de stânga a unei simple reconcilieri teoretice care ar rămâne datoare cu o schimbare reală a lumii, întreaga teorie despre răsturnarea filozofiei în politică este echivalentă cu o autosuprimare pe terenul filozofiei[283]

Se impune astfel întrebarea în ce măsură corespunde superioritatea dialectică a filozofiei reflexive unui adevăr obiectiv și în ce măsură dă naștere doar unei iluzii formale. Argumentația filozofiei reflexive nu poate oculta, în cele din urmă, faptul că critica gândirii speculative exercitată de pe poziția conștiinței umane finite conține un adevăr. Acest lucru este ilustrat înainte de toate de figurile epigonale ale idealismului, cum ar fi critica neokantiană a filozofiei vieții și a filozofiei existenței. Heinrich Rickert, care formula în 1920 o argumentație nimicitoare la adresa „filozofiei vieții", n-a reușit să se apropie de rezonanța lui Nietzsche și Dilthey, care începuse să i-a proprorții în acea perioadă. Este evident că, în ciuda oricărei demonstrări limpezi a contradicției interioare a oricărui relativism, Heidegger are dreptate atunci când afirmă că toate aceste demonstrații victorioase mai păstrează în ele ceva din trăsăturile unui asalt prin suprindere[284] Acestea ratează lucrul esențial, oricât ar părea de convingătoare. Utilizându-le, vom avea dreptate, însă ele nu exprimă, cu toate acestea, o înțelegere superioară care ar putea fi rodnică. Faptul că teza sceptică sau cea a relativismului dorește să fie ea însăși adevărată, anulându-se astfel singură, este un argument irefutabil. Dar se obține, oare, astfel ceva? Argumentul reflexiv care se dovedește a fi astfel biruitor se răsfrânge mai curând asupra celui care îl formulează, aruncând umbra îndoielii asupra valoarii de adevăr a reflecției. Nu este atinsă realitatea scepticismului sau a relativismului ce dizolvă orice adevăr, ci pretenția de adevăr a argumentării formale în general. De aceea, legitimitatea filozofică a formalismului unor astfel de argumente reflexive este doar aparentă. În realitate, nu se cunoaște nimic prin ele. Cunoaștem legitimitatea aparentă a unei astfel de argumentări înainte de toate din sofistica antică, al cărei vid interior a fost demonstrat de către Platon. El a fost și cel care a văzut cu claritate că nu există nici un criteriu argumentativ suficient prin care s-ar putea distinge între utilizarea cu adevărat filozofică a vorbirii și cea sofistă. Acesta arată în special în Scrisoarea VII-a că posibilitatea formală a infirmării unei teze nu exclude în mod necesar adevărul acesteia[285]

---

283 Acest lucru este evident până în zilele noastre în cadrul literaturii marxiste. Vezi elaborarea energică a acestui punct la J. Habermas, „Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus" (*Phil. Rundschau* V, 3/4, 195, p. 183 sq.).

284 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 229.

285 Acesta este sensul expunerii dificile de la 343c, pentru explicarea căreia cei care refuză să admită autenticitatea Scrisorii a VII-a sunt obligați să presupună existența unui dublu platonician anonim. [Vezi expunerea mea detaliată în „Dialektik und Sophistic im VII. platonischen Brief" (*Ges. Werke*, Bd. 6, pp. 90-115).]

Prototipul oricărei argumentări vide este întrebarea sofistă: cum am putea să ne întrebăm, în fond, în legătură cu un lucru pe care nu-l cunoaştem. Este semnificativ că această obiecție sofistă pe care Platon o formulează în *Menon*[286] nu este depăşită acolo printr-o rezolvare argumentativă superioară, ci invocându-se mitul preexistenței sufletului. Este vorba, fără îndoială, despre un recurs ironic, întrucât mitul preexistenței şi cel al anamnezei – menit să rezolve misterul întrebării şi căutării – nu apelează în realitate la o certitudine religioasă, ci la certitudinea sufletului ce caută cunoaşterea şi care se impune în fața vidului argumentațiilor formale. Este cu toate acestea semnificativ pentru slăbiciunea pe care Platon o descoperă în logos faptul că critica sa a argumentării sofiste nu este întemeiată logic, ci mistic. Aşa cum opinia adevărată este o favoare şi un dar al zeilor, căutarea şi cunoaşterea logosului adevărat nu este nici ea posesia liberă a spiritului. Vom vedea mai târziu că legitimarea mitică pe care Platon o dă aici dialecticii socratice are o importanță fundamentală. Dacă sofismul ar rămâne nerespins – iar acesta nu poate fi infirmat pe cale argumentativă – acest argument ar duce la resemnare. Este argumentul „rațiunii leneşe“ şi posedă ca atare, într-adevăr, o dimensiune simbolică, întrucât orice reflecție goală duce la discreditarea reflecției în general în ciuda izbânzii sale aparente.

Respingerea platoniciană a sofismului dialectic prin recurs la mitologi, oricât ar părea de convingătoare, nu satisface gândirea modernă. Hegel nu admite nici o fundare mitică a filozofiei. Rațiunea este, în cele din urmă, cea care se fundează pe sine însăşi. Elaborând astfel dialectica reflecției ca mediere de sine totală a rațiunii, Hegel este principial superior formalismului argumentativ pe care l-a numit sofist urmându-l pe Platon. Dialectica sa nu este, de aceea, mai puțin polemică decât Socratele platonician nici față de argumentația vidă a înțelegerii, pe care o numeşte „reflecție exterioară“ . Însă înfruntarea cu Hegel este, din acest motiv, de o importanță esențială pentru problema hermeneutică. Căci filozofia spiritului a lui Hegel pretinde realizarea unei medieri totale a istoriei cu prezentul. Aceasta nu tratează un formalism al reflecției, ci acelaşi lucru pe care trebuie să îl urmărim la rândul nostru. Hegel luminează reflexiv dimensiunea istorică în care se înrădăcinează problema hermeneuticii.

Va trebui, în consecință, să determinăm *structura conştiinței eficacității istorice* cu referire la Hegel şi detaşându-ne de acesta. Interpretarea spiritualistă dată de Hegel creştinismului, prin care acesta determină esența spiritului, nu este atinsă de obiecția potrivit căreia aceasta nu mai lasă loc experienței celuilalt şi a alterității istoriei. Viața spiritului constă, mai curând, în a se cunoaşte pe sine în ceea ce este diferit. Spiritul orientat către cunoaşterea de sine se vede scindat în raport cu „pozitivul“ ca întrupare a străinului şi trebuie să învețe concilierea cu acesta recunoscându-l ca ceea ce îi este propriu şi familiar. Dizolvarea tăriei pozitivității duce la reconcilierea sa cu sine. În măsura în care o astfel de reconciliere constituie travaliul istoric al spiritului, comportamentul istoric al spiritului nu este nici o oglindire de sine şi nici o simplă depăşire formal-dialectică a înstrăinării de sine pe care a suferit-o, ci o *experiență* ce experimentează realitatea şi este ea însăşi reală.

b) Conceptul experienței și esența experienței hermeneutice

Tocmai acesta este lucrul pe care trebuie să îl reținem pentru analiza conştiinței eficacității istorice: aceasta are structura *experienței*. Conceptul experienței mi se pare – oricât de paradoxal ar suna acest lucru – că face parte din conceptele cel mai puțin elucidate de care

---

286 *Menon* 80 d sq. [MENON: „În ce chip vei cerceta, Socrate, un lucru pe care nu-l ştii deloc cum este?“; Platon, *Dialoguri*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968 – n. trad.]

dispunem. Datorită rolului central al acesteia pentru științele naturii în cadrul logicii inductive, acesta a suferit o schematizare epistemologică ce diminuează, în opinia mea, conținutul său originar. Reamintesc faptul că Dilthey reproșa deja empirismului englez o formație istorică deficitară. Acest lucru apare în ochii noștri – după ce am vorbit despre o oscilare neclară a lui Dfilthey între un motiv ce ține de „filozofia vieții" și unul ce ține de teoria științei – drept o critică extrem de incompletă. Slăbiciunea de până acum a teoriei experienței, care îl vizează și pe Dilthey, este aceea că este orientată în întregime către știință și ignoră, de aceea, istoricitatea lăuntrică a experienței. Țelul științei este cel de a obiectiva experiența astfel încât aceasta să nu mai păstreze nici o componentă istorică. Experimentul științific realizează acest lucru prin intermediul organizării sale metodice. Un lucru similar îl efectuează, însă, și metoda istoric-critică în științele spiritului. Ambele caută garantarea obiectivității facând ca experiențele ce stau la bază să fie reluabile pentru oricine. Așa cum în științele naturii experiențele trebuie să fie verificabile, întreaga procedură ar trebui să devină controlabilă și în științele spiritului. De aceea, știința nu poate lăsa loc istoricității experienței.

Prin aceasta, știința modernă nu face altceva decât să continue – în stilul ei metodic – acel lucru către care aspiră deja orice experiență. Căci o experiență este valabilă doar atâta timp cât se confirmă. Funcția ei superioară se sprijină, în acest sens, pe repetabilitatea ei de principiu. Dar acest lucru înseamnă că, potrivit esenței sale, experiența abolește în sine propria ei istorie și o suprimă astfel; ceea ce este valabil atât pentru experiența cotidiană, cât, mai ales, în cazul oricărei organizări științifice a acesteia. Faptul că teoria experienței se raportează în întregime teleologic la dobândirea adevărului care este atins în ea nu constituie o unilateralitate întâmplătoare a teoriei moderne a științei, ci un fapt întemeiat obiectiv.

În special *Edmund Husserl* a fost cel care și-a îndreptat cu deosebire atenția asupra acestei probleme, încercând să elucideze prin cercetări mereu reînnoite unilateralitatea idealizării științifice a experienței[287] Husserl oferă cu această intenție o genealogie a experienței ce precede în calitate de experiență a lumii vieții idealizarea prin intermediul științei. Cu toate acestea, mi se pare că el însuși mai este încă stăpânit de unilateralitatea pe care o critică. Căci el mai proiectează încă lumea idealizată a experienței științifice exacte în interiorul experienței originare a lumii atunci când menține percepția definită ca exterioară, îndreptată asupra simplei corporalități, ca fundament al oricărei experiențe ulterioare. Citez: „Cu toate că prin prezența ei sensibilă aceasta atrage numaidecât asupra sa interesul nostru practic sau spiritual, ni se oferă numaidecât drept ceva util, atractiv sau respingător, toate acestea se întemeiază tocmai pe faptul că este vorba despre un substrat a cărui constituție este aprehendabilă simplu, prin simțuri, către care conduce întotdeauna calea unei explicitări posibile"[288] [Se observă cât de puternică este influența anticipării ontologice care îl domină.] Încercarea lui Husserl de a reveni printr-o genetică a sensului asupra originii experienței și de a depăși idealizarea științifică trebuie să se confrunte, în mod evident, în special cu dificultatea ce rezultă din faptul că subiectivitatea transcendentală pură a ego-ului nu este dată, într-adevăr, ca atare, ci întotdeauna în idealizarea

---

[287] Vezi, de exeplu, expunerea din *Erfahrung und Urteil*, p. 42, precum și cea din marea lucrare asupra *Crizei științelor europene și fenomenologia trancendentală*, p. 48 sq.; 130 sq. – [Conceptul de fundare prezent aici este unul cu totul diferit. Din punct de vedere fenomenologic, percepția „pură" mi se pare a fi un simplu construct ce corespunde conceptului derivat de prezentualitate (*Vorhandenheit*) – și apare astfel ca o poziție reziduală a idealizării sale ce ține de teoria științei.]

[288] *Husserliana* VI, loc. cit. – vezi supra p. 190 sq.

efectuată de limbă, imanentă dobândirii oricărei experiențe și în care manifestă apartenența eului individual la comunitatea sa lingvistică.

Într-adevăr, dacă ne întoarcem la începuturile teoriei moderne a științei și a logicii moderne întâlnim această problemă, și anume, în ce măsură poate exista în general o utilizare pură a rațiunii noastre, un mod de a proceda potrivit unor principii metodice, o situare deasupra tuturor prejudecăților și pre-concepțiilor – înainte de toate a celor „verbaliste". Preformanța deosebită a lui *Bacon* în această problemă este aceea de a nu se fi mulțumit cu sarcina logică imanentă de a elabora teoria experienței ca teorie a unei inducții adevărate. El a analizat întreaga dificultate morală și caracterul îndoielnic din punct de vedere antropologic al unei astfel de performanțe empirice. Metoda sa inductivă vrea să se ridice dincolo de modul neregulat și accidental în care ia naștere experiența cotidiană și cu atât mai mult deasupra utilizării dialectice a acesteia. Bacon revoluționează astfel, într-o manieră ce anunța noua eră a cercetării metodice, teoria inducției bazată pe o *enumeratio simplex* susținută încă în cadrul scolasticii umaniste. Conceptul de inducție exploatează faptul că generalizarea se produce pe baza unor observații aleatorii și pretinde valabilitate atâta timp cât nu întâlnește o instanță contrară. Bacon opune, după cum se știe, lui *anticipatio* – generalizării premature a experienței cotidiene – *interpretatio naturae*, interpretarea competentă a adevăratei ființei a naturii[289]. Aceasta ar urma să permită prin experiențe organizate metodic ascensiunea graduală către generalitățile autentice și fundate, către formele simple ale naturii. Această metodă adevărată se definește prin faptul că aici spiritul nu este lăsat să se descurce de unul singur[290] El nu are voie să se înalțe în zbor, după cum și-ar dori. Exigența formulată aici este, mai curând, cea a unei ridicări *gradatim* (pas cu pas) dinspre particular către general, pentru a dobândi o experiență ordonată ce evită orice precipitare[291]

Metoda solicitată de Bacon este denumită de către el însuși „experimentală"[292] Însă aici va trebui să avem în vedere că la Bacon experimentul nu înseamnă întotdeauna doar preparativele tehnice ale cercetătorului naturii ce provoacă în condiții de izolare și în mod artificial anumite procese și le face cuantificabile. Experimentul este de asemenea – și înainte de toate – dirijarea ingenioasă a spiritului nostru care este împiedicat să se abandoneze în voia unor generalizări premature și care deprinde să varieze în mod conștient observațiile pe care le face asupra naturii, să confrunte conștient cazurile situate aparent la cea mai mare distanță, ajungând astfel treptat și printr-o evoluție continuă la axiome pe calea unui procedeu eliminatoriu[293]

Privind în ansamblu va trebui să urmăm critica baconiană tradițională și să admitem că propunerile metodice ale lui Bacon decepționează. Acestea sunt mult prea vagi și generale și – din câte ne putem da seama azi – prea puțin productive în special în ceea ce privește aplicarea lor asupra cercetării naturii. Este adevărat că acest adversar al argutiei dialectice vide rămâne el însuși puternic ancorat în tradiția metafizică și formele dialectice de argumentare ale acesteia, pe care le combate. Scopul său, cel de a învinge natura dându-i ascultare, noua atitudine ofensivă îndreptată către supunerea naturii, toate aceste lucruri care au făcut din el un precursoer al științei moderne constituie doar una din dimensiunile programatice ale operei sale, căreia nu i-a adus aproape nici o contribuție durabilă.

289 F. Bacon, *Nov. Org.* I, 26 sq.

290 Loc. cit. I, 20 sq.; 104.

291 Loc. cit. I, 19 sq.

292 Loc. cit., vezi în special „distributio operis"

293 Loc. cit. I, 22, 28.

Performanţa sa propriu-zisă constă mai curând în cercetarea extinsă a prejudecăţilor ce ţin în stăpânirea lor spiritul uman şi îl abat de la cunoaşterea adevărată a lucrurilor, efectuând astfel o purificare de sine metodică a spiritului ce reprezintă mai mult o *disciplină* decât o metodică. Sensul faimoasei teorii baconiene a „prejudecăţilor" este cel de a face posibilă în primul rând utilizarea metodică a raţiunii[294] Interesul nostru este trezit tocmai de acest punct, căci aici sunt discutate – deşi doar în mod critic şi cu intenţia de a le exclude – acele componente ale vieţii experienţei ce nu se raportează teleologic faţă de ţelul ştiinţei. De pildă atunci când, discutând *idola tribus*, Bacon vorbeşte despre tendinţa spiritului uman de a reţine în memorie doar elementele pozitive şi de a uita aşa-numitele *instanţe negative*. Credinţa în oracol, bunăoară, ar fi alimentată de această scurtime a memoriei ce reţine profeţiile exacte şi le ignoră pe cele inexacte. Tot astfel, raportul spiritului uman faţă de convenţiile limbii constituie în ochii lui Bacon o formă a inducerii în eroare a raţiunii prin intermediul unor forme goale. Ea ţine de *idola fori*.

Ei bine, chiar şi aceste două exemple arată că aspectul teleologic ce domină această problemă la Bacon nu este singurul posibil. Mai rămâne încă de dovedit dacă întâietatea pozitivului în memorie este valabilă în toate privinţele, dacă tendinţa vieţii de a uita lucrurile negative trebuie să fie tratată critic în mod necondiţionat. Esenţa speranţei este – începând cu Prometeul lui Eschil – o marcă atât de limpede a experienţei umane, încât, având în vedere semnificaţia ei antropologică, validarea exclusivă a criteriului teleologic al performanţei cognitive va trebui să fie considerată unilaterală. O concluzie similară ni se va recomanda şi cu privire la importanţa limbii ce dirijează anticipator orice experienţă. Pe cât este de cert că anumite probleme verbaliste false ar putea fi cauzate de dominaţia unor convenţii lingvistice, tot atât de sigur este şi că limba reprezintă, în acelaşi timp, o condiţie şi o ghidare pozitivă a experienţei. De altfel, asemenea lui Bacon, Husserl s-a concentrat la rândul său mai mult asupra componentei negative decât asupra celei pozitive a sferei expresiei lingvistice.

Prin urmare, nu ne vom lăsa călăuziţi în cadrul analizei conceptului de experienţă de către aceste modele, deoarece nu ne putem limita la aspectul teleologic din perspectiva căruia problema a fost privită predominant până acum. Cu aceasta nu vrem să spunem că acest aspect nu surprinde corect o componentă reală a structurii experienţei. Faptul că experienţa este valabilă atâta timp cât nu este contrazisă de o nouă experienţă (*ubi non repetitur instantia contradictoria*) caracterizează de bună seamă esenţa universală a experienţei, indiferent dacă este vorba de organizarea ei ştiinţifică în accepţiune modernă, sau despre experienţa de zi cu zi, aşa cum este ea trăită de fiecare.

Astfel, această caracterizare corespunde în întregime analizei conceptului de inducţie pe care o oferă *Aristotel* în anexa celei de-a doua *Analitici*[295]. Aristotel descrie acolo (la fel ca în primul capitol al *Metafizicii*) modul în care din numeroasele experienţe individuale rezultă în cele din urmă – prin reţinerea nenumăratelor particulare – experienţa, unitatea experienţei. Ce fel de unitate este aceasta? Este vorba, de bună seamă, despre unitatea unui general. Însă generalitatea nu este încă generalitatea ştiinţei. Ea ocupă mai curând o poziţie mediană – suspect de nedeterminată – între numeroasele percepţii particulare şi generalitatea autentică a conceptului. Ştiinţa şi tehnica îşi au originea în generalitatea conceptului. Dar în ce constă generalitatea experienţei şi cum se tranferă ea în noua generalitate a logosului? Dacă experienţa ne arată că un anumit medicament are un anumit efect, atunci acest lucru înseamnă că un element comun a fost extras dintr-o multitudine de

294 Loc. cit. I, 38 sq.

295 *An Post.* B 19 (99 sq.).

observații și este limpede că întrebarea medicinală, în fond, cea științifică, și anume cea privitoare la logos devine posibilă abia pornind de la o astfel de observație asigurată. Știința știe cauza, motivul pentru care acest mijloc are un efect tămăduitor. Experiența nu este știința însăși, însă ea este condiția preliminară necesară a acesteia. Ea trebuie să fie deja asigurată, cu alte cuvinte, observațiile particulare trebuie să indice în mod regulat același lucru. Abia atunci, în cazul în care este atinsă deja acea generalitate despre care este vorba în cazul experienței, abia atunci se poate naște întrebarea privitoare la cauză și, odată cu ea, interogația ce duce către știință. Întrebăm din nou: ce fel de generalitate este aceasta? Ea privește în mod evident comunitatea nediferențiată a unei multitudini de observații particulare. Reținerea acesteia fundamentează posibilitatea unei anumite previziuni.

Raportul dintre experimentare, păstrare și unitatea ce rezultă de aici a experienței rămâne, cu toate acestea, suspect de neclară. Aristotel se sprijină, probabil, pe un raționament ce dispunea la acea vreme de un anumit tipar clasic. Mărturia sa cea mai veche se găsește la Anaxagoras, care afirmă, potrivit relatării lui Plutarh, că trăsătura distinctivă a omului față de animale ar fi definită de *empeiria*, *mneme*, *sophia* și *techne*[296] Reliefarea lui „mneme" în Prometeul lui Eschil[297] este plasată la rândul ei într-un context similar, iar dacă evidențierea corespunzătoare a lui „mneme" lipsește în mitul platonician al lui Protagoras, Platon demonstrează[298], totuși, că avem de a face deja cu o teorie solidă. *Stăruirea (Bleiben)* percepțiilor importante (*monē)* este în mod evident motivul unificator din care cunoașterea generalului se poate ridica din experiența particularului. Toate animalele care dispun în acest sens de mneme, așadar de un simț al trecutului, al timpului, sunt apropiate prin aceasta de om. Ar fi necesară o investigare separată menită să elucideze în ce măsură această teorie timpurie a experienței, ale cărei urme le-am indicat, este marcată și de către conexiunea dintre menținere *(mnēmē)* și limbă. Este limpede că învățarea numelor și a vorbirii însoțește această achiziționare a conceptelor generale, iar Themistius explică fără ezitare analiza aristotelică a inducției prin exemplul deprinderii vorbirii și cel al formării cuvintelor. Va trebui să reținа, în orice caz, că generalitatea experienței despre care vorbește Aristotel nu este generalitatea conceptului și științei. (Problematica în care suntem transferați prin această teorie este, probabil, cea al idealului sofist al formării. Conexiunea dintre distincția omului, despre care se vorbește aici, și organizarea generală a naturii se resimte în toate mărturiile de care dispunem. Însă tocmai acest motiv, cel al contrapunerii oamenilor și animalelor, a constituit punctul de pornire firesc al idealului sofist al formării.) Experiența este prezentă actual doar în observația particulară. Ea nu este știută potrivit unei generalități prealabile. În aceasta rezidă deschiderea principială a experienței față de o experiență nouă; nu doar în sens larg, potrivit faptului că erorile sunt corectate, ci ea este conform esenței sale dependentă de o confirmare permanentă și este, prin urmare, ea însăși una diferită în mod necesar în cazul în care confirmarea nu se produce (*ubi repetitur instantia contradictoria*).

Aristotel folosește o imagine foarte frumoasă pentru a descrie logica acestei proceduri. El compară numeroasele observații pe care le face cineva cu o armată pusă pe fugă. Și acestea sunt fugare, adică nu rămân pe loc. Însă, dacă în această goană generală o observație se confirmă, totuși, la un moment dat printr-o experiență repetată, atunci ea se oprește. Cu aceasta intervine aici o primă nemișcare în fuga generală. Dacă acesteia i se adaugă acum și altele, atunci întreaga armată de fugari se oprește până la urmă și se

296 Plut. *De fort.* 3p 98 F = Diels, *Vors.* Anaxag. B 21 b.
297 Esch. *Prom.* 461.
298 *Phaid* 96

supune din nou unității comenzii. Stăpânirea unitară a întregului simbolizează aici ce este știința. Imaginea este menită să ne arate cum devine posibilă știința, cu alte cuvinte, modul în care se poate ajunge la adevărul general ce nu are voie să depindă de hazardul observațiilor, ci trebuie să fie valabile potrivit unei generalități autentice. Cum ar putea să rezulte acest lucru din hazardul observațiilor?

Imaginea aceasta este importantă pentru noi deoarece ilustrează factorul decisiv privitor la esența experienței. Asemenea oricărui exemplu, aceasta șchioapătă. Însă nepotrivirea unei imagini nu este o slăbiciune a ei, ci reversul performanței abstractive pe care o realizează. Imaginea lui Arsitotel a armatei fugare șchioapătă întrucât formulează o premisă inadecvată. Ea pornește de la faptul că această goană a fost precedată de o stagnare. Lucru ce nu este valabil, desigur, pentru ceea ce trebuie ilustrat aici, și anume pentru modul în care ia ființă cunoașterea (*Wissen*). Însă tocmai această deficiență arată care este singurul lucru menit să fie ilustrat prin această imagine: nașterea experienței ca survenire necontrolată de nimeni, pentru care decisivă nu este ponderea unei observații sau a alteia, ci una în care totul se organizează într-un mod de nepătruns. Imaginea deschiderea specifică în care experiența este dobândită dintr-o dată, imprevizibil și totuși nu fără să fi fost pregătită, și este valabilă din acel moment până la o nouă experiență, cu alte cuvinte, determinantă nu pentru un lucru sau altul, ci pentru tot ce prezintă o similaritate de gen. Aristotel consideră că această generalitate a experienței este cea prin care ia ființă adevărata generalitate a conceptului și posibilitatea științei. Imaginea ilustrează, așadar, modul în care generalitatea lipsită de principii a experienței (înșiruirea acesteia) conduce, cu toate acestea, la unitatea lui *archē* (*archē* = „comandă“ și „principiu“).

Dacă esența experienței este gândită, așa cum o face Aristotel, doar cu privire la „știință“ [– care nu este încă, în orice caz, știința „modernă“, ci „cunoaștere“ –] acest lucru simplifică procesul prin care aceasta ia ființă. Deși imaginea descrie tocmai acest proces, ea îl descrie totuși în condiții simplificatoare ce nu sunt valabile în această formă. Dar parcă tipicul experienței ar rezulta de la sine, noncontradictoriu! Aristotel presupune aici dintotdeauna existența elementului comun ce se sedimentează în goana observațiilor și se cristalizează sub forma unei generalități; generalitatea conceptului este, pentru el, un prius ontologic. Ceea ce îl interesează pe Aristotel în privința experienței este doar contribuția acesteia la constituirea noțiunilor.

Examinând astfel experiența în funcție de rezultatul ei vom sări peste procesul propriu-zis al experimentării. Căci acest proces este unul esențialmente negativ. El nu poate fi descris simplu ca fiind formarea nefracturată a unor generalități tipice. Această formare se petrece, mai curând, grație faptului că generalizările false sunt contrazise permanent de experiență, lucrurile considerate tipice fiind concomitent detipizate[299] Acest lucru se reliefează și lingvistic dacă ne gândim la faptul că vorbim într-un sens dublu despre experiență: pe de o parte despre experiențele ce se integrează experienței noastre, confirmând-o, dar, pe de altă parte, și despre experiența pe care o „facem“. Aceasta din urmă, experiența propriu-zisă, este întotdeauna una negativă. Atunci când facem experiența unui lucru, înseamnă că nu am privit până în acel moment lucrurile așa cum trebuie și că acum știm mai bine cum stau ele. Negativitatea experienței are, așadar,

299 [Acest fenomen este descris în mod similar prin perechea conceptuală al lui Karl Popper, *trual and error* – cu observația că aceste concepte pornesc excesiv de la latura volițională a vieții empirice omenești și prea puțin de la latura emoțională a acesteia. Acest lucru este rectificat dacă se are în vedere „logica cercetării științifice“, însă nu și dacă se face referire la logica eficientă în cadrul vieții empirice a omului.]

un sens productiv straniu. Ea nu este doar o iluzie dezvăluită ca atare – şi astfel o rectificare – ci o cunoaştere cuprinzătoare pe care o dobândim. Prin urmare, lucrul a cărui experiență o facem nu poate fi un obiect cules la întâmplare, ci el trebuie să contribuie la o cunoaştere mai bună, nu despre el, ci despre ceea ce credeam că ştim înainte, aşadar despre o generalitate. Negația în virtutea căreia ea realizează acest lucru este una determinată. Numim acest tip de experiență o experiență *dialectică*.

În ceea ce priveşte componenta dialectică a experienței, Aristotel încetează să fie un martor important, locul său fiind preluat de *Hegel*. El este cel care legitimează componenta istoricității. Pentru el, experiența este forma sub care se înfăptuieşte scepticismul. Am văzut deja că experiența pe care o face cineva modifică întreaga sa ştiință. Mai bine zis, aceeaşi experiență nu poate fi „făcută" de două ori. Deşi experiența se caracterizează prin faptul că se reconfirmă mereu, ea este dobândită doar prin repetare. Însă în calitate de experiență repetată şi confirmată ea nu mai este „făcută" din nou. Odată ce am făcut o exprientă, înseamnă că dispunem de ea. Putem acum să anticipăm ceea ce odinioară fusese surprinzător. Acest lucru nu poate deveni din nou o experiență nouă. Doar un nou lucru neaşteptat îi poate oferi o experiență nouă celui care are experiență. Se produce o răsturnare a conştiinței experimentate – şi anume o revenire asupra ei înseşi. Cel care parcurge o experiență devine astfel conştient de experiența sa – este experimentat. Acest lucru duce la dobândirea unui orizont nou în interiorul căruia ceva poate deveni pentru el o experiență.

Acesta este punctul în care Hegel devine un martor important pentru noi. El a arătat în *Fenomenologia spiritului* modul în care îşi acumulează experiențele conştiința care doreşte să devină sigură de sine. Obiectul conştiinței este însinele, însă ceea ce este în-sine poate fi cunoscut doar potrivit modului în care acesta se înfățişează conştiinței ce face o experiență. Astfel, conştiința ce experimentează face tocmai această experiență anume: însinele obiectului este în sine „pentru noi"[300]

Hegel analizează aici conceptul experienței într-o analiză ce a trezit interesul lui Heidegger, atras şi revoltat în acelaşi timp de aceasta[301] Iată ce spune Hegel: „Această mişcare *dialectică* pe care conştiința o exercită în ea însăşi, atât în ceea ce priveşte cunoaşterea ei, cât şi în ce priveşte obiectul ei, *în măsura în care* din această mişcare *izvorăşte* pentru ea *obiectul nou, adevărat*, este propriu-zis ceea ce se numeşte experiență". Ne întrebăm, amintindu-ne de cele spuse mai sus, la ce anume se referă Hegel, care urmăreşte aici, de bună seamă, să facă o afirmație privitoare la esența universală a experienței. Heidegger trimite pe bună dreptate, după părerea noastră, la faptul că Hegel nu oferă aici o interpretare dialectică a experienței, ci, invers, gândeşte ceea ce este dialectic pornind de la esența experienței[302] Potrivit lui Hegel, structura experienței este cea a unei răsturnări (*Umkehrung*) a conştiinței şi este de aceea o mişcare dialectică. Deşi Hegel se preface că ceea ce se înțelege îndeobşte prin experiență este ceva diferit întrucât noi „facem", în general, „experiența neadevărului primului nostru concept apelând la un alt obiect" (şi nu astfel încât obiectul să se modifice singur), cu toate acestea, este vorba doar în aparență de un lucru diferit. În realitate, conştiința filozofică dezvăluie ceea ce conştiința care experimentează face atunci când trece de la un lucru la altul: aceasta se răstoarnă pe sine.

Într-adevăr, după cum am văzut, experiența este mai întâi experiență a nulității (*Nichtigkeit*). Lucrurile nu stau aşa cum am presupus. Experiența facută pe baza unui

---

300 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung (ed. Hoffmeister, p. 73).

301 Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung* (*Holzwege*, p. 73).

302 *Holzwege*, p. 169.

obiect, modifică ambele: cunoaştrea noastră şi obiectul acesteia. Acum ştim mai bine şi am aflat ceva, cu alte cuvinte: obiectul însuşi „nu rezistă“ Obiectul nou conține adevărul despre cel vechi.

Ceea ce Hegel descrie în acest mod ca experiență este experiența pe care conştiința o face cu sine însăşi. „Principiul experienței conține determinarea infinit importantă potrivit căreia pentru presupunerea şi considerarea ca fiind adevărat a unui conținut omul trebuie să *asiste* el însuşi, mai exact, el trebuie să considere un astfel de conținut ca fiind concordant şi unificat cu *certitudinea sa de sine*“, scrie Hegel în *Enciclopedia* sa[303] Conceptul de experiență vizează tocmai acest lucru, şi anume că se produce o asemenea concordanță cu sine însuşi. Aceasta este răsturnarea pe care o suferă conştiința: aceea de a se cunoaşte pe sine însăşi în ceea ce este străin, în altul. Fie că traseul experienței se efectuează ca o expansiune de sine în varietatea conținuturilor, fie sub forma naşterii unor noi şi noi figuri ale spiritului, a căror necesitate este înțeleasă de ştiința filozofică, în fiecare dintre cazuri este vorba despre o răsturnare a conştiinței. Descrierea hegeliană dialectică a experienței suprinde ceva în ceea ce priveşte această chestiune.

Fără îndoială că Hegel consideră că drumul experienței conştiinței conduce în mod necesar la o cunoaştere despre sine pentru care nu mai există un altul, nimic străin, în afara sa. Pentru el, desăvârşirea experienței este „ştiința“, certitudinea despre sine în cunoaştere. Criteriul sub care el gândeşte experiența este, aşadar, cel al cunoaşterii de sine. De aceea, dialectica experienței trebuie să sfârşească în depăşirea oricărei experiențe, ceea ce este atins în cunoaşterea absolută, adică în identitatea totală dintre conştiință şi obiect. Vom putea înțelege pornind de aici motivul pentru care aplicarea asupra istoriei – pe care o vede cuprinsă în conştiința de sine absolută a flozofiei – efectuată de Hegel nu apreciază just conştiința hermeneutică. Esența experienței este gândită aici de la bun început din perspectiva acelui lucru în care experiența este depăşită. Experiența însăşi nu poate fi niciodată ştiință. Ea se plasează într-o opoziție insolubilă față de cunoaştere şi față de învățătura ce se revarsă din cultura generală (*Allgemeinwissen*) de tip teoretic sau tehnic. Adevărul experienței conține mereu raportarea la o experiență nouă. De aceea, cel despre care spunem că este experimentat nu a devenit astfel doar *prin* experiențe, ci şi prin deschiderea sa *față de* experiențe. Desăvârşirea experienței sale, ființa deplină a celui pe care îl numim „experimentat“ nu constă în faptul că cineva cunoaşte deja tot şi le ştie deja pe toate mai bine. Cel experimentat se dovedeşte, dimpotrivă, a fi mai curând în mod radical nedogmatic, cel care, pentru că a făcut atâtea experiențe şi a tras învățături din experiențele făcute, este capabil în mod deosebit să facă noi şi noi experiențe şi să învețe din acestea. Dialectica experienței îşi are propria împlinire nu într-o cunoaştere încheietoare, ci în acea deschidere față de experiență ce este eliberată prin experiența însăşi.

Dar prin aceasta, conceptului de experiență despre care este vorba de această dată i se atribuie o componentă calitativ nouă. Acesta nu se referă doar la experiență în sensul învățăturii pe care aceasta o oferă în legătură cu un lucru sau altul. El se referă la experiență ca întreg. Aceasta este acea experiență ce trebuie mereu dobândită de noi înşine şi de care nimeni nu poate fi cruțat. Experiența este aici ceva ce ține de cunoaşterea istorică a omului. Chiar dacă țelul de a menaja pe cineva de anumite experiențe este unul mărginit al preocupării pedagogice, experiența în întregul ei nu este un lucru de care putem fi cruțați. Experiența înțeleasă astfel presupune, mai curând, în mod necesar, înşelarea variată ale unor aşteptări; experiența poate fi doar astfel dobândită. Faptul că experiența este prin excelență o experiență dureroasă şi incomodă nu indică un pesimism

[303] *Enz.* §7.

deosebit, ci poate fi înțeles nemijlocit din esența acesteia. Ajungem la o experiență nouă doar prin intermediul unor instanțe negative, lucru știut deja și de Bacon. Orice experiență care își merită numele zădărnicește o expectanță. Ființa istorică a omului conține, așadar, ca un element esențial al său o negare principială ce iese la lumină în raportul esențial dintre experiență și judecată (*Einsicht*).

Judecata este mai mult decât cunoașterea unei stări de lucruri sau a alteia. Ea conține în permanență reîntoarcerea dinspre ceva în care fuseserăm captivi datorită unei orbiri. În acest sens, judecata conține întotdeauna un moment al cunoașterii de sine și reprezintă o dimensiune necesară a ceea ce am numit experiență în sens propriu. Judecata este ceva la care se ajunge. Și aceasta constituie, până la urmă, o determinare a ființei umane înseși, aceea de a fi dotată cu judecată și înțelegătoare.

Pentru a aduce o mărturie și în ceea ce privește cel de-al treilea moment al esenței experienței pe care l-a reliefat, o vom face cel mai bine amintindu-l pe *Eschil*. El a fost cel care a descoperit formula – sau, mai bine zis, a recunoscut însemnătatea ei metafizică – ce exprimă istoricitatea lăuntrică a experienței: „a învăța prin suferință“ (*pathei-mathos*) [*suferința instructivă* – n. trad]. Această formulă se referă nu doar la faptul că învățăm din pierderile suferite și că o cunoaștere mai corectă a lucrurilor trebuie să fie dobândită mai întâi prin erori și decepții. Înțeleasă asfel, ea ar putea fi la fel de veche precum existența umană însăși. Însă Eschil se gândește la mai mult de atât[304]. El se referă la motivul pentru care lucrurile stau astfel. Ceea ce omul trebuie să învețe prin suferință nu este un lucru sau altul, ci să pătrundă cu judecata limitele existenței umane, caracterul de neînlăturat al graniței către divin. Este vorba, până la urmă, despre o cunoaștere religioasă – despre acea cunoaștere din care a rezultat nașterea tragediei grecești.

Experiența este, așadar, experiență a finitudinii omenești. Experimentat – în sens propriu-zis – este cel conștient de aceasta, cel care știe că nu este stăpân peste timp și viitor. Căci cel cu experiență cunoaște limitele oricărei previziuni și incertitudinea oricăror planuri. În el se desăvârșește valoarea de adevăr a experienței. Dacă pentru fiecare fază a procesului experienței era caracteristic faptul că cel ce făcea o experiență dobândea o nouă deschidere față de experiențe noi, atunci acest lucru este valabil cu atât mai mult pentru ideea unei experiențe desăvârșite. În ea nu se pune capăt experienței, atingându-se o formă mai înaltă a cunoașterii (Hegel), ci abia în ea experiența se înfățișează pentru întâia oară în întregime și unitar. În ea, întregul dogmatism, așa cum rezultă el din obsesia grăbită a dorinței proprie spiritului uman, se lovește de o limită absolută. Experiență ne învață recunoașterea realului. Prin urmare, cunoașterea a ceea ce este rezultatul

---

304 H. Dörrie a cercetat într-un studiu instructiv, *Leid und Erfahrung* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1956, Nr. 5) proveniența sintagmei πάϑος μάϑος. El presupune că sensul inițial al proverbului ar fi că doar un neghiob trebuie să fie păgubit pentru a se deștepta, iar cel deștept ar fi, dimpotrivă, cu băgare de seamă. Răsturnarea eschiliană a zicătorii în religios ar constitui un aspect ulterior. Acest lucru mi se pare puțin plauzibil dacă ne gândim la faptul că până și mitul la care apelează Eschil vorbește despre miopia neamului omenesc și nu despre câțiva neghiobi. În afară de asta, caracterul limitat al capacității noastre omenești de previziune constituie o experiență atât de veche și de umană și este atât de strâns legată de generalitatea umană a suferinței, încât este greu de crezut că această idee evidentă ar fi putut să zacă nedescoperită într-un proverb inofensiv până să fie descoperit de către Eschil. [În legătură cu această „teză“ eschiliană vezi recent lucrarea lui Heinz Neitzel în: *Gymnasium* 8 (1980), p. 283 sq. Potrivit acestuia ea se referă la pedeapsa pentru hybris și este sinonimă cu sintagma: „Cine nu primește sfat nu e nici de ajutat.“]

propriu-zis al oricărei experiențe, precum şi al oricărei voințe de a şti (*Wissenwollen*) în general. Însă ceea ce este nu este aici ceva oarecare, ci „ceea ce nu mai poate fi răsturnat" (Ranke).

Experiența propriu-zisă este cea în care omul devine conştient de finitudinea sa. Ea formează granița putinței de a înfăptui (*Machenkönnen*) şi a conştiinței de sine a rațiunii sale urzitoare de planuri. Faptul că totul poate fi revocat, că există mereu timp pentru toate şi că totul se reîntoarce într-un fel sau altul se dovedeşte a fi o simplă iluzie. Cel ce este plasat şi acționează în istorie face mai curând în permanență experiența că nimic nu revine. A recunoaşte ceea ce este nu înseamnă aici cunoaşterea a ceea ce este la un moment dat, ci înțelegerea granițelor în cuprinsul cărora viitorul mai este încă deschis în fața aşteptării şi plănuirii – sau că orice aşteptare şi plănuire proprie ființelor finite este una finită şi mărginită. Experiența propriu-zisă este, prin urmare, experiență a istoricității propriu-zise. Cu aceasta, discutarea conceptului experienței atinge un rezultat relevant pentru întrebarea noastră privitoare la natura intimă a conştiinței eficacității istorice. Ea trebuie să oglindească, în calitate de formă veritabilă a experienței, structura universală a experienței. Astfel, va trebui să identificăm în ceea ce priveşte *experiența hermeneutică* acele elemente pe care le-am distins în cadrul analizei de mai sus.

Experiența hermeneutică are de a face cu *moştenirea tradiției*. Ea este cea care urmează să fie experimentată. Tradiția moştenită nu este însă, pur şi simplu, o survenire pe care învățăm să o cunoaştem şi să o dominăm prin experiență, ci ea este un *limbaj*, adică ea vorbeşte de la sine ca un altul. Un „tu" nu este un obiect, ci se raportează la alții. Acest lucru nu trebuie înțeles în sensul că ceea ce se oferă experienței în cadrul tradiției moştenite trebuie interpretat ca o opinie a altuia, care este un „tu". Vom sublinia, mai curând, că înțelegerea tradiției moştenite nu înțelege textul transmis drept expresia de viață a unui „tu", ci ca un conținut de sens desprins de orice legătură cu cei ce vizează un lucru, cu „eu" şi „tu". Cu toate acestea, raportarea față de „tu" şi sensul experienței ce se produce acolo trebuie să poată servi analizei hermeneutice. Căci tradiția este şi ea un partener de comunicare veritabil, împreună cu care formăm un tot asemenea celui alcătuit de „eu" şi „tu".

Este limpede că *experiența lui „tu"* trebuie să fie una specifică în măsura în care acel „tu" nu este un obiect, ci se raportează la rândul său față de cineva. În acest sens, elementele structurale ale experienței pe care le-am reliefat vor suferi aici o modificare. Deoarece aici însuşi obiectul experienței are caracterul unei persoane, o astfel de experiență este un fenomen moral şi, totodată, cunoaştere dobândită prin experiență, înțelegerea celuilalt. Vom urmări, de aceea, transformarea pe care o parcurge structura experienței atunci când este experiență a lui „tu" şi experiență hermeneutică.

Există o experiență a lui „tu" ce surprinde ceva tipic în comportamentul semenilor şi care dobândeşte pe baza experienței o intuiție despre celălalt. Numim aceasta capacitatea de a judeca oamenii. Îl înțelegem pe celălalt aşa cum înțelegem îndeobşte un proces tipic în câmpul experienței noastre. Suntem capabili să îl anticipăm. Comportamentul său ne serveşte ca mijloc pentru scopurile noastre, asemenea oricărui alt mijloc. Din punct de vedere moral, un astfel de comportament față de „tu" semnifică o raportare pură la sine şi contravine menirii morale a omului. După cum se ştie, Kant a interpretat imperativul categoric printre altele şi astfel încât ne este interzis pentru totdeauna să-l folosim pe celălalt ca un simplu instrument şi trebuie să-l recunoaştem în permanență ca fiind un scop în sine.

Dacă vom aplica forma raportării față de „tu“ şi cea a înțelegerii lui „tu“ – capacitatea de a judeca oamenii – asupra problemei hermeneutice, vom vedea că acestui lucru îi corespunde acolo credința naivă în metodă şi în obiectivitatea accesibilă prin intermediul acesteia. Cel ce înțelege în acest mod tradiția o transformă în obiect, cu alte cuvinte însă, înfruntă tradiția liber şi neinhibat şi, eliminând metodic toți factorii subiectivi din cadrul raportării față de tradiție, se asigură în ceea ce priveşte conținutul acesteia. Am văzut că acesta se desprinde astfel de dăinuirea eficacității tradiției în care se află propria sa realitate istorică. Este vorba despre metoda științelor sociale, aşa cum corespunde ea ideii de metodă a secolului al XVIII-lea şi formulării ei programatice prin Hume; în realitate, un clişeu retuşat după metodica științelor naturii[305]. Acesta surprinde doar un aspect parțial al procedurii propriu-zise a științelor spiritului şi doar printr-o reducție schematică, în măsura în care este cunoscut astfel doar elementul tipic, regulat al comportamentului uman. O astfel de nivelare a experienței hermeneutice este similară celei pe care am constatat-o în cazul interpretării teleologice a conceptului de inducție începând cu Aristotel.

O a doua modalitate a experimentării lui „tu“ şi a înțelegerii sale constă în recunoaşterea lui „tu“ ca persoană, însă înțelegerea lui „tu“ este o modalitate a raportării față de eu (*Ichbezogenheit*) în ciuda implicării persoanei în experiența lui „tu“. O astfel de raportare față de sine (*Selbstbezüglichkeit*) rezultă din iluzia dialectică pe care dialectica raportului eu-tu o aduce cu sine. Căci raportul eu-tu nu este unul nemijlocit, ci un raport reflexiv. Oricărei pretenții îi corespunde una contrară. De aici rezultă posibilitatea ca orice partener al acestui raport să îl surclaseze reflexiv pe celălalt. El pretinde că ar cunoaşte pretenția celuilalt, ba chiar că îl înțelege mai bine decât se înțelege acesta pe sine însuşi. Cu aceasta, „tu“-ul pierde nemijlocirea cu care îşi îndreaptă pretenția asupra celuilalt. Înțelegerea se produce, însă, mai curând ca o interceptare reflexivă şi ca o anticipare din punctul de vedere al celuilalt. În măsura în care acesta este un raport reciproc, el participă la realitatea reportului dintre „eu“ şi „tu“. Istoricitatea lăuntrică a tuturor raporturilor existențiale între oameni constă în faptul că recunoaşterea reciprocă este permanent disputată. Aceasta cunoaşte grade diferite de tensionare, până la dominarea totală a unui eu de către celălalt eu. Dar chiar şi formele extreme ale dominării şi aservirii formează un raport dialectic veritabil a cărui structură corespunde celei elaborate de Hegel[306]

Experiența lui „tu“ care este dobândită aici este mai adecvată în mod obiectiv decât capacitatea de a judeca oamenii, ce nu urmăreşte decât să-l aproximeze pe celălalt. Este iluzoriu să vedem în celălalt un instrument de-a dreptul ignorabil şi manipulabil. Voința de putere zace chiar şi în sluga ce se răscoală împotriva stăpânului, după cum observa Nietzsche[307]. Această dialectică a reciprocității ce domină toate raporturile dintre un „eu“ şi un „tu“ este, însă, ocultată în mod necesar conştiinței individului. Servitorul care îşi tiranizează stăpânul slujindu-l nu crede nicidecum că se voieşte pe sine în aceasta. Într-adevăr, propria conştiință de sine constă tocmai în sustragerea din dialectica acestei reciprocități, în gestul de a se extrage reflexiv din relația cu celălalt, devenind astfel inaccesibili acestuia. Înțelegându-l pe celălalt, pretinzând că îl înțelegem, îi răpim orice legitimitate a propriilor revendicări. În special dialectica îngrijirii este cea care se afirmă în acest mod, impregnând toate raporturile cu semenii ca formă reflectată a aspirației către

---

305 Vezi observațiile noastre referitoare la acest subiect din introducere (p. 1 sq.).

306 Vezi analiza excelentă a acestei dialecticii reflexive dintre eu şi tu la Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) şi recenzia mea în *Logos* XVIII (1929), pp. 436-440 [*Ges. Werke*, Bd. 4].

307 *Also sprach Zarathustra II* (Von der Selbstüberwindung).

dominare. Pretenția de a-l înțelege anticipând pe celălalt îndeplinește funcția de ne proteja pe noi înșine de pretenția celuilalt. Fenomene similare sunt bine cunoscute de pildă din relația pedagogică, o formă autoritativă a asistenței. Dialectica raportului dintre „eu și „tu“ dobândește în astfel de forme reflectate o claritate și mai mare.

Unei astfel de experiențe a lui „tu“ îi corespunde în domeniul hermeneuticii ceea ce se numește în general *conștiință istorică*. Conștiința istorică știe despre alteritatea celuilalt, e conștientă de alteritatea trecutului, tot astfel cum înțelegerea lui „tu“ știe același lucru ca persoană. Ea nu caută în altul trecutului cazul unei legități generale, ci un element unic din punct de vedere istoric. Pretinzând că se ridică în întregime dincolo de propria condiționare prin recunoașterea acestuia, ea este totuși captivă într-o iluzie dialectică, căci ea încearcă, în realitate, să se instăpânească parcă asupra trecutului. Nu este necesar ca acest lucru să se petreacă însoțit de pretenția speculativă a unei filozofii a istoriei universale – el poate să lumineze calea mersului empiric (*Erfahrungsgange*) al științelor istorice și sub forma unui ideal al elucidării totale (*vollendete Aufklärung*), după cum am putut observa acest lucru în cazul lui Dilthey. Am dezvăluit iluzia dialectică pe care o produce conștiința istorică și care corespunde iluziei dialectice a experienței desăvârșite în cunoaștere în cadrul analizei noastre a conștiinței hermeneutice în măsura în care idealul elucidării istorice este un lucru de neînfăptuit. Cel care are certitudinea propriei lipse de prejudecăți sprijinindu-se pe obiectivitatea metodei sale și tăgăduind propria sa condiționare istorică, acela va resimți violența prejudecăților care îl domină în mod necontrolat ca un *vis a tergo*. Cel ce nu vrea să sesizeze judecățile (*Urteile*) care îl stăpânesc nu va recunoaște ceea ce se arată în lumina acestora. Situația este similară celei din relația dintre „eu“ și „tu“ Cel care se sustrage reflexiv din reciprocitatea unei astfel de legături, acela modifică această relație și distruge obligativitatea ei morală. *Cel care se sustrage reflexiv din raportul existențial cu tradiția distruge în mod identic sensul adevărat al acestei tradiții transmise.* Conștiința istorică preocupată să înțeleagă tradiția nu are voie să se bizuie pe modul de lucru metodico-critic cu care se apropie de izvoarele sale, de parcă acesta ar putea să o împiedice să amestece propriile sale judecăți și prejudecăți. Ea trebuie, în realitate, să ia în considerare și propria ei istoricitate. Situarea în interiorul tradițiilor nu limitează libertatea cunoașterii, ci o face posibilă.

Această cunoaștere și recunoaștere este cea care definește acum cea de-a treia modalitate – și cea mai înaltă – a experienței hermeneutice: deschiderea față de tradiție de care dispune *conștiința eficacității istorice.* Și aceasta are un corespondent veritabil în experiența celuilalt. În raport cu semenii, importantă este, după cum am văzut, experimentarea lui „tu“ ca „tu“, cu alte cuvinte, să nu ignorăm pretenția acestuia și să îi permitem să ni se adreseze. Acest lucru necesită o deschidere. Însă această deschidere nu se produce, până la urmă, doar față de cel pe care dorim să-l lăsăm să ni se adreseze. Cel care este dispus să asculte este, mai curând, deschis în mod principial. Fără o asemenea deschidere față de ceilalți nu există nici o legătură umană autentică. Coapartenența înseamnă întotdeauna, în același timp, putința-de-a-l-asculta-pe-un-altul (*Auf-ein-ander- Hören-können*). Dacă doi se înțeleg unul pe celălalt, acest lucru nu înseamnă că unul îl „pricepe“ pe celălalt, adică îl cuprinde cu mintea. Tot astfel, a „asculta de/pe cineva“ nu înseamnă pur și simplu că facem orbește ceea ce vrea celălalt. Astfel de indivizi sunt numiți dependenți. Deschiderea pentru celălalt include, așadar, faptul că sunt obligat să admit în mine însumi ceva împotriva mea, chiar dacă nu ar exista nici un altul care ar putea să impună acest lucru împotriva mea.

Aici se află corespondența în raport cu experiența hermeneutică. Trebuie să admit pretenția tradiției, dar nu în sensul unei simple recunoașteri a alterității trecutului, ci

admițând are să-mi spună ceva. Și acest lucru necesită o deschidere de principiu. Cel care este deschis în acest mod față de tradiție își dă seama că, în realitate, conștiința istorică nu este nicidecum deschisă. Aceasta nivelează în prealabil tradiția ori de câte ori face o lectură „istorică“ a textelor sale, astfel încât criteriile propriei cunoașteri nu vor putea fi puse niciodată la îndoială prin intermediul tradiției. Reamintesc aici comparația naivă în coordonatele căreia se mișcă îndeobște comportamentul istoric. Iată cum sună cel de-al 25-lea fragment din *Lyceum* al lui Friedrich Schlegel: „Cele două principii fundamentale ale așa-numitei critici istorice sunt postulatul trivialității și argumentul banalității. Postulatul trivialității: Tot ce este cu adevărat mare, bun și frumos este improbabil, căci este extraordinar și cel puțin suspect. Axioma banalității: Așa cum stau lucrurile la noi și în ceea ce ne privește, tot astfel trebuie să fi fost peste tot, căci toate acestea sunt atât de firești.“ – În opoziție față de aceasta, conștiința eficacității istorice se ridică dincolo de o asemenea naivitate a adecvării și comparării, permițând ca tradiția să devină o experiență a sa și menținându-se deschisă față de pretenția de adevăr pe care o întâlnește în ea. Conștiința hermeneutică nu-și are desăvârșirea în certitudinea sa metodică despre sine, ci în aceeași disponibilitate față de experiență care îl distinge pe cel experimentat de cel părtinitor în mod dogmatic. Iată ce anume caracterizează conștiința eficacității istorice, după cum putem afirma în acest moment din perspectiva conceptului de experiență.

c) Preeminența hermeneutică a întrebării

α) Modelul dialecticii platoniciene

Cu aceasta se conturează triectoria ulterioară a cercetării noastre. Ne vom întreba în legătură cu *structura logică a deschiderii* ce caracterizează conștiința hermeneutică și ne vom aminti de importanța care i-a revenit conceptului *întrebării* în cadrul analizei situației hermeneutice. Este evident că structura întrebării este presupusă în orice experiență. Nici o experiență nu este posibilă fără activitatea interogării. Recunoașterea faptului că un lucru este altfel și nu cum am crezut la început presupune, de bună seamă, traversarea întrebării dacă un lucru este într-un fel sau altul. Deschiderea ce rezidă în esența experienței este, din punct de vedere logic, tocmai această deschidere a lui într-un fel sau altul. Structura acesteia este cea a întrebării. Și așa cum negativitatea dialectică și-a găsit perfecțiunea în ideea unei experiențe desăvârșite, în care suntem conștienți pe deplin de finitudinea și mărginirea noastră, tot astfel forma logică a întrebării și negativitatea imanentă acesteia își află împlinirea într-o negativitate radicală, cea a științei despre neștiință (*Wissen des Nichtwissens*). Este vorba despre faimoasa *docta ignorantia* socratică ce inaugurează adevărata superioritate a interogării prin negativitatea extremă a aporiei. Clarificarea modului special de efectuare a experienței va necesita o adâncire în examinarea *esenței întrebării.*

În esența întrebării rezidă faptul că aceasta are un sens. Dar sensul acesta este un sens direcțional. Sensul întrebării este, prin urmare, direcția unică în care se poate produce răspunsul, dacă acesta se vrea a fi un răspuns judicios și potrivit sensului întrebării. Prin întrebare, acel ceva căruia i se adresează întrebarea (*das Befragte*) este deplasat într-o anumită perspectivă. Survenirea unei întrebări sparge oarecum ființa acelui ceva căruia i se adresează întrebarea. Logosul ce desfășoară această ființă deschisă prin spargere este în acest sens deja întotdeauna un răspuns. El însuși nu are sens decât potrivit sensului întrebării.

Una dintre cele mai importante idei pe care ni le oferă portretul platonician al lui Socrate este aceea că – în cotradicție totală cu opinia general răspândită – a pune o întrebare este un lucru mai dificil decât formularea unui răspuns. Atunci când partenerii de discuție ai lui Socrate încearcă să întoarcă lucrurile împotriva acestuia, pentru a scăpa de povara de a răspunde întrebărilor iritante ale lui Socrate, și revendică la rândul lor rolul aparent avantajos al celui ce pune întrebările, eșecul lor este cu atât mai categoric[308] În spatele acestui motiv comic al dialogurilor lui Platon se ascunde distincția critică dintre vorbirea propriu-zisă și cea figurată. Cel care caută în vorbire doar ca dreptatea să fie de partea sa și nu înțelegerea privitoare la un lucru va considera, fără doar și poate, că interogarea este mai ușoară decât formularea unui răspuns. Se dovedește, însă, prin noul eșec al partenerului, că, în realitate, cel ce își închipuie că le știe pe toate mai bine este cu totul incapabil să întrebe. Pentru a putea întreba trebuie să vrem să știm. În alternanța întrebării și a răspunsului, a științei și neștiinței, pe care ne-o descrie Platon, se recunoaște, așadar, *întâietatea întrebării* pentru orice cunoaștere și vorbire ce este investigatoare. O vorbire menită să reveleze un lucru necesită deschiderea acestuia prin intermediul întrebării care îl sparge.

Din acest motiv, modul de efectuare este cel al dialecticii întrebării și răspunsului, sau, mai bine zis, traversarea oricărei cunoașteri prin întrebare. A întreba înseamnă a pune în deschis. Deschiderea acelui ceva căruia i se adresează întrebarea constă în faptul de a nu fi stabilit în răspuns. Acel ceva căruia i se adresează întrebarea trebuie să se mențină în suspensie pentru verdictul decisiv și cel care stabilește. În acest lucru constă sensul interogării: prezentarea în deschis a ceea ce este vizat prin întrebare (*das Gefragte*) potrivit caracterului său îndoielnic. Acesta trebuie plasat în suspensie, astfel încât argumentul pro să fie echilibrat de cel contra. Orice întrebare își împlinește sensul abia traversând o astfel de suspendare în care devine o întrebare deschisă. Orice întrebare veritabilă pretinde această deschidere (*Offenheit*). Atunci când aceasta îi lipsește ea este, în fond, o falsă întrebare ce nu dispune de un sens interogativ autentic. Cunoaștem astfel de cazuri, cum ar fi cel al întrebării pedagogice, a cărei dificultate paradoxală constă în faptul că este o întrebare lipsită de întrebător. Mai există și cazul întrebării retorice căreia îi lipsește nu doar întrebătorul, ci și ceea ce este vizat prin întrebare.

Deschiderea întrebării nu este una nețărmurită. Ea implică, mai curând, o anumită mărginire prin orizontul întrebării. O întrebare căreia îi lipsește acest lucru țintește în gol. Ea devine o interogare abia în momentul în care indeterminarea fluidă a direcției pe care o indică este plasată în determinarea lui „într-un fel sau altul" Cu alte cuvinte, întrebarea trebuie să fie *pusă*. Punerea întrebării presupune deschidere, dar, în același timp, și o mărginire. Implică fixarea explicită a premiselor stabile pornind de la care se arată ceea ce este problematic (*das Fragliche*), ceea ce a rămas deschis. De aceea, punerea unei întrebări poate fi la rândul ei corectă sau greșită, în funcție de faptul că se întinde sau nu până înlăuntrul domeniului a ceea ce este cu adevărat deschis. Numim falsă acea punere a unei întrebări ce nu atinge deschiderea, ci o blochează prin menținerea unor premise false. Ea simulează, ca întrebare, deschidere și posibilitatea de a fi decisă. Însă acolo unde ceea ce este problematic nu este detașat îndeajuns – sau doar incorect – de premisele cu adevărat stabile, acesta nu este adus într-adevăr în deschis, astfel încât nu poate fi decis nimic.

Acest lucru devine pe deplin limpede în cazul acelei false puneri a întrebării în care vorbim despre o întrebare strâmbă și pe care o cunoaștem înainte de toate din viața concretă. Poate exista un răspuns și la o întrebare strâmbă, deoarece ea traversează doar

---

[308] Vezi, de exemplu, bătălia pentru forma vorbirii în *Prot.* 335 sq.

aparent și nu în mod real suspensia deschisă în care o decizie este luată. Nu o numim falsă, ci strâmbă (*schief*), pentru că în spatele ei se ascunde, cu toate acestea, o întrebare, cu alte cuvinte, este vizat un deschis, care însă nu se situează în direcția către care se îndreaptă întrebarea pusă. Căci strâmb e și ceva ce și-a pierdut traiectoria. Strâmbătatea unei întrebări rezidă în faptul că întrebarea nu conține un sens direcțional real și de aceea nu face posibil un răspuns. Spunem în mod similar despre afirmații ce nu sunt în întregime eronate, dar nici corecte, că sunt strâmbe. Și acest lucru se determină din perspectiva sensului acestora, adică potrivit raportării față de întrebare: nu le putem numi false, căci simțim ceva adevărat în ele, însă nu le putem numi nici corecte, pentru că ele nu corespund unei întrebări cu sens și nu au, de aceea, un sens propriu-zis dacă nu sunt corectate. Sensul e întotdeauna sensul direcțional al unei întrebări. Sensul a ceea ce este corect trebuie să corespundă direcției croite de către o întrebare.

În măsura în care întrebarea pune în deschis, ea cuprinde întotdeauna ambele: atât ceea ce este judecat prin Da cât și prin Nu. Pe acest lucru se sprijină relația esențială dintre a întreba și a ști. Căci esența lui a ști este de a judeca un lucru nu doar corect, ci de a exclude deodată cu aceasta și din același motiv ceea ce este incorect. Luarea unei decizii în privința unei întrebări este calea către a ști. Întrebarea este decisă prin predominanța motivelor în favoarea uneia și în defavoarea celeilalte posibilități. Însă acest lucru nu înseamnă încă cunoașterea deplină. Lucrul însuși este știut abia prin desființarea instanțelor contrare și abia în momentul în care contraargumentele au fost dezvăluite potrivit incorectitudinii lor.

Întâlnim acest lucru în special în cadrul dialecticii medievale ce nu prezintă doar argumentele pro și contra, formulând apoi o decizie proprie, ci ordonează în cele din urmă totalitatea argumentelor. Această formă a dialecticii medievale nu este pur și simplu o consecință a sistemului lui disputatio, ci, invers, aceasta din urmă se sprijină pe înlănțuirea lăuntrică dintre știință și dialectică, cu alte cuvinte pe cea dintre răspuns și întrebare. Există un pasaj celebru în *Metafizica* lui Aristotel[309] care a scandalizat multă lume și care se explică pornind de la acest context problematic. Aristotel afirmă acolo că dialectica reprezintă capacitatea de a examina ceea ce este contrar și în detașare față de un Ce (*Was*) și de a examina dacă una și aceeași știință ar putea funcționa în cazul unor lucruri contrare. Se pare că aici se stabilește o legătură între o caracteristică generală a dialecticii (care corespunde întru totul cu ceea ce găsim, bunăoară, în *Parmenide*-le lui Platon) cu o problemă „logică" extrem de specială pe care o cunoaștem din Topice[310]. Faptul că aceeași știință ar putea funcționa în cazul unor lucruri contrare pare să fie într-adevăr o problemă extrem de specială. S-a încercat, de aceea, înlăturarea acesteia prin catalogarea ei drept o simplă glosă[311] În realitate, conexiunea dintre cele două probleme devine inteligibilă deîndată dacă reținem întâietatea întrebării în raport cu răspunsul, ce stă la baza conceptului de a ști (*Wissen*). Căci a ști înseamnă mereu abordarea simultană și a ceea ce este contrar. În aceasta constă superioritatea ei față de prejudecata datorată opiniei: ea înțelege să gândească posibilitățile ca posibilități. Cunoașterea este fundamental dialectică. Știință poate avea doar cel care are întrebări, însă întrebarea cuprinde în sine relația opozitivă dintre Da și Nu, dintre Astfel și Altfel. Posibilitatea existenței unei „dialectici" ce transformă în mod explicit această relație opozitivă dintre Da și Nu în obiectul ei derivă din faptul că cunoașterea este dialectică în acest sens cuprinzător. Întrebarea în

---

309 M 4, 1078 b 25 sq.

310 105 b 23.

311 H. Maier, *Syllogistik und Aristoteles* II, 2, 168.

aparență excesiv de particularizantă, dacă aceeași știință e posibilă în legătură cu chestiuni contrare, conține așadar temeiul posibilității dialecticii în general.

Teoria aristotelică despre silogism – o degradare a dialecticii la rangul de componentă secundară a cunoașterii – permite, la rândul ei, recunoașterea aceleiași întâietăți a întrebării, așa cum au arătat cu deosebire strălucitele constatări ale lui Ernst Kapp cu privire la nașterea silogisticii lui Aristotel[312] În cadrul întâietății pe care o are întrebarea pentru esența cunoașterii (*Wissen*) se manifestă în mod originar acea limită a ideii de metodă în ceea ce privește cunoașterea de la care au pornit reflecțiile noastre în ansamblul lor. Nu există o metodă care să ne învețe să întrebăm, să vedem ceea ce este demn de a fi interogat. Exemplul lui Socrate ne spune mai curând că importantă este aici știința neștiinței. Dialectica socratică ce conduce la această știință prin tehnica ei derutantă creează astfel premisele interogării. Orice interogare și voință de a ști presupune o știință a neștiinței, și anume astfel încât o neștiință anume este cea care duce la o întrebare anume.

Platon ne arată în expunerile sale memorabile în ce anume rezidă dificultatea de a ști ce anume nu știm. Forța opiniei este cea care îngreunează atât de mult calea către mărturisirea neștiinței. Opinia este cea care înăbușă interogarea. Înlăuntrul ei sălășluiește o tendință particulară de expansiune. Își dorește mereu să fie opinia generală, tot astfel cum cuvântul grecesc pentru opinie, doxa, semnifică în același timp decizia la care ajunge opinia publică (*Allgemeinheit*) în cadrul consiliului. Cum se poate ajunge, în fond, la neștiință și interogare?

Vom reține deocamdată că la acest lucru se ajunge doar în măsura în care cuiva îi vine o idee. Firește, vorbim despre idei nu în ceea ce privește întrebările, cât, ai curând răspunsurile – cum ar fi rezolvarea ghicitorilor – și vom reține aici faptul că nu există o cale metodică ce duce la gândul ce constituie soluția. Însă noi știm, în același timp, că ideile nu vin pe nepregătite. Ele presupun deja o direcționare asupra unui domeniu al deschisului din care poate sosi ideea, însă acest lucru înseamnă că ideile presupun interogarea. Adevărata esență este poate mai puțin faptul că cuiva îi trece prin minte soluția unei ghicitori, de pildă, cât întrebarea ce se avântă în deschis făcând astfel posibil răspunsul. Orice idee (*Einfall*) are structura întrebării. Venirea în minte, ideea întrebării este însă deja o fisură în întinsul nivelat al opiniei răspândite. De aceea, vom spune și despre întrebare că ea îi vine cuiva, că se ridică sau se pune – mai curând decât să spunem că noi suntem cei care o ridicăm sau o punem.

Am văzut deja că negativitatea experienței implică din punct de vedere logic întrebarea. Într-adevăr, scandalul pe care îl reprezintă acel ceva ce nu se integrează prejudecății este acel ceva prin intermediul căruia facem experiențe. Prin urmare și interogarea este mai mult ceva suferit decât o acțiune. Întrebarea se impune. Ea nu mai poate fi evitată în continuare și nu ne mai putem cantona în opinia obișnuită.

Aceste problematizări par să fie contrazise de faptul că tehnica întrebării devine o formă de mânuire conștientă în cadrul dialecticii socratic-platoniciene. Totuși, o astfel de tehnică constituie o problemă în sine. Am văzut că aceasta îi este rezervată celui ce vrea să știe, deci celui care are deja întrebări. Tehnica de a întreba nu este tehnica de a ne apăra în fața obligativității opiniilor; ea presupune deja această libertate. Nu este nicidecum o tehnică în sensul în care grecii vorbesc despre techne, nu este o capacitate ce poate fi deprinsă, prin care ajungem să stăpânim cunoașterea adevărului. Așa-numitul excurs epistemologic al Scrisorii a VII-a țintește, mai curând, să detașeze această tehnică stranie a dialecticii în unicitatea ei de tot ce poate fi predat și însușit prin întrebare. Tehnica

---

312 Vezi în special articolul „Silogistică" în *RE*.

dialecticii nu este arta de a argumenta victorios împotriva cuiva. Este posibil, dimpotrivă, ca cel ce practică tehnica dialecticii, cu alte cuvinte arta de a întreba și cea a căutării adevărului, să fie mai prejos în ochii auditoriului în ceea ce privește argumentarea. Dialectica în chip de tehnică a întrebării se confirmă doar în faptul că cel ce știe să întrebe este capabil să rețină interogarea sa, ceea ce înseamnă că este în stare să mențină direcționarea către deschis. Tehinca de a întreba este tehnica interogării prelungite, ceea ce înseamnă, însă, că este tehnică a gândirii. Ea poartă numele de dialectică deoarece este tehnica de a purta un dialog real.

Purtarea unui dialog necesită, mai întâi, ca partenerii de dialog să nu vorbească despre lucruri diferite. De aceea, dialogul are structura întrebării și răspunsului. Cea dintâi condiție a artei dialogului este cea de a ne asigura mereu de faptul că partenerul ne urmărește. Cunoaștem prea bine acest fenomen din permanentele aprobări exprimate de partenerii dialogului platonician. Reversul pozitiv al acestei monotonii este consecvența internă cu care înaintează în dialog desfășurarea chestiunii. A purta un dialog înseamnă să ne plasăm sub conducerea lucrului asupra căruia se concentrează partenerii de dialog. Purtarea unui dialog nu înseamnă nimicirea prin argumentare a celuilalt, ci pretinde, dimpotrivă, cântărirea ponderii obiective a opiniei celuilalt. Este, de aceea, o Tehnică a punerii la încercare[313] Tehnica punerii la încercare este însă tehnica de a întreba. Căci, după cum am văzut, a întreba înseamnă a dezvălui și a așeza în deschis. Interogarea pune în suspensie lucrul împreună cu posibilitățile acestuia, împotriva rigidității opiniilor. Cel ce stăpânește „arta" de a întreba știe să se apere împotriva înăbușirii interogării de către opinia dominantă. Cel ce stăpânește această artă va căuta el însuși tot ce ar putea susține o opinie. Dialectica constă în faptul că nu se încearcă atingerea punctului vulnerabil al celor spuse, ci conducerea acestora de către noi înșine către adevărata lor forță. Așadar, prin aceasta nu este vizată orice tehnică a argumentării și vorbirii capabilă să transforme un lucru slab într-unul puternic, ci tehnica gândirii ce știe să întărească obiecțiile pornind de la lucrul însuși.

Unei astfel de tehnici a fortifierii îi datorează dialogul platonician actualitatea sa unică. Căci printr-o astfel de întărire, ceea ceste ce este rostit se transformă în permanență în posibilitățile expreme ale legitimității și adevărului său și depășește orice replică dornică să-i îngrădească valabilitatea de sens. Nici aici nu avem de a face, în mod evident, cu o lăsare în suspensie. Căci cel ce vrea să cunoască nu are voie să se mulțumească cu simple opinii, cu alte cuvinte, el nu are voie să se distanțeze de opiniile aflate în discuție[314] Vorbitorul este întotdeauna cel care este tras el însuși la socoteală până la ivirea adevărului acelui lucru despre care este vorba. Productivitatea maieutică a dialogului socratic, tehnica sa de a moși cuvântul, se adresează, fără îndoială, persoanelor umane (*menschliche Personen*) ce sunt partenerii de dialog, însă ea se conformează doar opiniilor exprimate de aceștia și a căror consecință obiectivă imanentă este dezvoltată în dialog. Ceea ce iese la iveală în adevărul său este logosul ce nu ne aparține nici unuia și care a depășit, de aceea, atât de mult opinarea subiectivă a partenerilor de dialog încât și cel ce dirijează dialogul rămâne mereu cel neștiutor. Dialectica în chip de tehnică a purtării unui dialog este, în același timp, tehnica rezumării în unitatea unei perspective (*synhoran eis hen eidos*), cu alte cuvinte,

---

313 *Metaph.* 1004 b25: ἔστι δὲ διαλεκτικὴ πειραστική. Se anunță deja aici cotitura către faptul de a fi condus, ce constituie semnificația propriu-zisă a dialecticii, în măsura în care punerea la încercare și testarea unei opinii îi oferă acesteia șansa de a prelua conducerea și pune astfel în joc propria prejudecată.

314 Vezi supra, p. 225 sq.; 255 sq.

ea este tehnica formării unei noțiuni ca elaborare a lucrului vizat împreună. Tocmai acest lucru caracterizează dialogul – în opoziție față de forma încremenită a enunțului ce stăruie asupra fixării scripturale – și anume, faptul că limba înfăptuiește aici în întrebare și răspuns, dăruire și primire, în nesocotirea reciprocă a rostirii celuilalt și obținerea unui acord, acea comunicare de sens a cărei elaborare ingenioasă în fața tradiției literare constituie sarcina hermeneuticii. De aceea, avem de a face cu mai mult decât o simplă metaforă – cu o reamintire a originarului – atunci când sarcina hermeneutică se concepe pe sine ca o intrare în dialogul cu textul (*In-das Gesprächkommen*). Faptul că interpretarea ce efectuează acest lucru se consumă prin limbă nu înseamnă o transpunere într-un mediu străin, ci, dimpotrivă restabilirea comunicării de sens originare. Ceea ce este transmis în formă literară este recuperat astfel din înstrăinarea (*Entfremdung*) în care se situează în prezentul viu al dialogului a cărui efectuare originară este mereu întrebarea și răspunsul.

Putem apela astfel la Platon atunci când plasăm în prim planul fenomenului hermeneutic raportarea față de întrebare. Putem face acest lucru cu atât mai mult cu cât fenomenul hermeneutic se manifestă într-un mod anume la Platon însuși. Critica sa a scripturalității ar trebui judecată și din perspectiva faptului că în ea se schițează o devenire întru literatură (*Literaturwerden*) a tradiției poetice și filozofice în Atena. Observăm în dialogurile lui Platon modul în care „interpretarea" – în accepțiune sofistă – a textelor, în special interpretarea poeziei potrivit unor scopuri instructive, provoacă protestul acestuia. Vedem în continuare că Platon încearcă să depășească slăbiciunea logoi-lor, în special a celor scriși, prin propria la poezie dialogică (*Dialogdichtung*). Forma literară a dialogului reașază limba și conceptul în dinamica originară a dialogului. Cuvântul este protejat astfel împotriva oricărui abuz dogmatic. Originaritatea dialogului se manifestă și în formele derivate în care este ocultată corespondența dintre întrebare și răspuns. Astfel, schimbul epistolar constituie un fenomen de tranziție interesant, un fel de dialog scriptic ce deformează, oarecum, prin întindere mișcarea vorbirii despre lucruri diferite (*Aneinander-Vorbeireden*) și a acordului reciproc (*Miteinander-Übereinkommen*). Tehnica schimbului epistolar constă în a nu permite ca enunțul scriptic să devină un discurs, ci de a-l orienta către luarea sa în primire de către corespondent. Însă ea constă și invers în respectarea și satisfacerea corectă a acelui caracter definitiv propriu al oricărui lucru spus în scris. Distanța temporală ce desparte expedierea unei scrisori de receptarea răspunsului nu reprezintă doar un factor exterior și marchează forma de comunicare epistolară în esența ei ca o formă specială a scripturalității. Astfel, este caracteristic faptul că reducerea circuitului poștal nu a dus nicidecum la o intensificare a acestei forme de comunicare, ci, dimpotrivă, la degradarea artei epistolare.

Însă originaritatea dialogului ca cea a raportului dintre întrebare și răspuns se vădește chiar și într-un asemenea caz extrem ca cel pe care îl descrie dialectica hegeliană a metodei filozofice. Desfășurarea totalității determinărilor gândirii (*Gedanken bestimmungen*), obiectivul logicii lui Hegel, este în același timp tentativa de cuprindere în cadrul marelui monolog al „metodei" moderne a continuumului de sens a cărui realizare particulară este efectuată de dialogul celor ce vorbesc. Atunci când Hegel își formulează drept sarcină fluidizarea și însuflețirea determinantelor abstracte ale gândirii, acest lucru semnifică o retopire a logicii în forma de efectuare a limbii, a conceptului în forța semnificantă a cuvântului ce întreabă și răspunde – o evocare extraordinară chiar și în eșecul ei a ceea ce dialectica a fost și este cu adevărat. Dialectica lui Hegel este un monolog al gândirii care ar dori să realizeze în primul rând ceea ce se coace încetul cu încetul în orice dialog veritabil.

β) *Logica întrebării și răspunsului*

Ne întoarcem, aşadar, la constatarea potrivit căreia fenomenul hermeneutic cuprinde în sine, la rândul său, originaritatea dialogului şi structura întrebării şi răspunsului. Faptul că un text transmis prin tradiție devine obiectul interpretării înseamnă deja că acesta adresează o întrebare interpretului. Interpretarea conține astfel mereu raportarea esențială la întrebarea ce ne este pusă. A înțelege un text e totuna cu a înțelege această întrebare. Însă acest lucru se petrece, după cum am arătat, prin dobândirea orizontului hermeneutic. Îl recunoaştem acum pe acesta ca fiind *orizontul întrebării* în cuprinsul căruia se determină direcția de sens a textului.

Cel ce vrea să înțeleagă trebuie, aşadar, să pătrundă întrebând în spatele rostitului. El trebuie să îl înțeleagă ca fiind răspunsul la o întrebare al cărei răspuns el este. A pătrunde astfel *înapoia* rostitului înseamnă a întreba deja în mod necesar *dincolo* de ceea ce este rostit. Înțelegem un text doar potrivit sensului său, doar adjudecându-ne orizontul întrebării ce cuprinde ca atare, în mod necesar, şi alte răspunsuri posibile. De aceea, sensul unei propoziții este relativ la întrebarea pentru care el este un răspuns, cu alte cuvinte, însă, el trece în mod necesar dincolo de ceea ce este rostit în el însuşi. Logica ştiințelor spiritului este, după cum ne arată şi aceste reflecții, o logică a întrebării.

În ciuda faptului că îl avem la dispoziție pe Platon, suntem încă prea puțin pregătiți în ceea ce priveşte acest lucru. Aproape singurul la care ne putem referi aici este R. G. Collingwood. Acesta a elaborat – în cadrul unei critici ingenioase şi juste a şcolii „realiste" de la Oxford – ideea unei „Logic of question and answer", neajungând însă, din păcate, la o dezvoltare sistematică a acesteia[315]. Collingwood a surprins cu acuitate ce anume îi lipseşte hermeneuticii naive ce stă la baza criticii filozofice comune. În special discutarea unor *statements* – probabil o formă bună de antrenare a agerimii minții, pe care Collingwood a întâlnit-o în sistemul universitar englez – nesocoteşte istoricitatea ce rezidă în orice înțelegere. Argumentul lui Collingwood sună în felul următor: în realitate, un text poate fi înțeles doar dacă a fost înțeleasă întrebarea al cărei răspuns îl reprezintă. Având în vedere că această întrebare poate fi dobândită doar din text şi că adecvarea răspunsului reprezintă, implicit, premisa metodică a reconstruirii întrebării, critica acestui răspuns derivată din altă parte este o pură fantasmagorie. Situația este similară cu cea a înțelegerii operelor de artă. Şi opera este înțeleasă doar presupunând adecvarea (*Adäquation*) acesteia. Şi aici trebuie obținută în prealabil întrebarea la care ea răspunde, dacă vrem să o înțelegem (ca răspuns). Într-adevăr, este vorba aici despre o axiomă a oricărei hermeneutici pe care am discutat-o anterior sub numele de „anticipare a desăvârşirii"[316]

Ei bine, Collingwood vede aici nervul întregii cunoaşteri istorice. Metoda istorică solicită aplicarea logicii întrebării şi răspunsului asupra tradiției istorice. Evenimentele istorice vor fi înțelese doar reconstruind întrebarea al cărei răspuns l-a constituit acțiunea istorică a persoanei. Collingwood aduce aici ca exemplu bătălia de la Trafalgar şi strategia

---

315 Vezi autobiografia lui Collingwood, apărută la sugestia mea în versiune germană sub titlul „Denken" (*Gândire*), p. 30 sq., precum şi teza nepublicată a lui Joachim Finkeldei, *Grund und Wesen des Fragens*, 1954 (Heidelberg). O poziție similară este adoptată şi de către Croce (care l-a influențat pe Collingwood), care înțelege orice definiție ca răspuns la o întrebare, prin urmare „istoric". Croce, *Logik* (p. 135 sq. a ediției germane).

316 Vezi p. 299 sq. şi critica mea adresată lui Guardini, *Kleine Schriften* II, pp. 178-187 (*Ges. Werke* Bd. 9), unde se spune: „Orice critică îndreptată împotriva poeziei este întotdeauna o autocritică a interpretării".

lui Nelson aflată la baza acesteia. Exemplul dorește să demonstreze că mersul bătăliei face inteligibil planul lui Nelson tocmai pentru că a fost executat cu succes. Dimpotrivă, planul de bătaie al adversarului nu mai poate fi reconstituit din motive contrare, și anume pentru că a dat greș. Înțelegerea desfășurării bătăliei și a planului pe care Nelson l-a adus astfel la îndeplinire sunt, în consecință, unul și același proces[317]

În realitate, nu putem ascunde faptul că logica întrebării și răspunsului trebuie să reconstituie într-un astfel de caz două întrebări diferire, care află și două răspunsuri diferite. Este vorba despre întrebarea referitoare la sensul derulării unui eveniment major și de cea privitoare la conformitatea cu un plan a acestei derulări. În mod evident, cele două întrebări coincid doar în cazul în care capacitatea de planificare umană a făcut într-adevăr față derulării evenimentelor. Aceasta constituie o premisă pe care nu o putem afirma ca principiu metodic în calitatea noastră de ființe situate în istorie și în fața unei tradiții istorice în care se vorbește tocmai despre astfel de ființe. Faimoasa descriere a lui Tolstoi a consiliului de război întrunit înaintea bătăliei în care se calculează cu ingeniozitate și temeinic toate posibilitățile strategice, în timp ce mareșalul însuși șade alături și doarme, inspectându-și, în schimb, pozițiile în noaptea de dinaintea bătăliei, prezintă evident mai bine problema la care ne referim. Kutusov se apropie mai mult de realitatea propriu-zisă și de forțele ce o determină decât strategii consiliului de război. Acest exemplu ne îndeamnă către o concluzie de principiu potrivit căreia cel ce interpretează istoria este pândit mereu de pericolul de a ipostazia contextul în care recunoaște un sens care fiind cel vizat de individul ca acționează și planifică în mod real[318]

Acest lucru este legitim doar potrivit unor premise hegeliene, în măsura în care filozofia istoriei este inițiată în planurile spiritului lumii și poate distinge din perspectiva acestei cunoașteri inițiate anumiți indivizi particulari în calitate de indivizi ai istoriei universale în cazul cărora ar exista o concordanță reală între gândurile lor particulare și sensul istoric universal al evenimentelor. Însă din aceste cazuri caracterizate de concordanța subiectivului și a obiectivului în istorie nu putem deriva un principiu hermeneutic privitor la cunoașterea istoriei. Teoria lui Hegel dispune, din câte se pare, doar de un adevăr particular în fața tradiției istorice. Urzeala nesfârșită a motivațiilor ce determină istoria dobândește doar izolat și pentru o durată scurtă sacralitatea conformității cu un plan într-un individ izolat. Ceea ce Hegel înfățișează drept un caz eminent se sprijină, așadar, pe temeiul universal al discordanței existente între gândul subiectiv al cuiva și sensul ansamblului defășurării istorice. Experimentăm în general mersul lucrurilor drept ceva ce modifică permanent planurile și așteptările noastre. Tocmai cel care încearcă să se agațe inflexibil de planurile sale va resimți neputința rațiunii sale. Sunt rare momentele în care totul „merge de la sine“, în măsura în care evenimentele vin de la sine în întâmpinarea planurilor și dorințelor noastre. Atunci vom putea spune, fără îndoială, că totul decurge conform planului. Însă aplicarea acestui lucru asupra întregului istoriei înseamnă efectuarea unei extrapolări masive ce contrazice în mod strict (*strikte*) experiența noastră.

Modul în care Collingwood întrebuințează logica întrebării și răspunsului pentru teoria hermeneutică devien ambiguu prin această extrapolare. În înțelegerea noastră ca atare a tradiției scrise nu putem presupune concordanța dintre sensul pe care îl recunoaștem în aceasta și cel avut în vedere de autor. Așa cum survenirea istoriei nu este concordantă în genere cu reprezentările subiective ale celui ce se situează și acționează în istorie, tot astfel

---

[317] Collingwood, *Denken*, p. 70.

[318] Observații judicioase referitoare la acest lucru pot fi găsite la Erich Seeberg: „Zum Problem der pneumatischen Exegese“, *Sellin-Festschrift* 127 sq. [Acum în H. -G. Gadamer/G. Boehm (Hrsg.), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt, 1978, pp. 272-282.]

tendințele de sens (*Sinntendenzen*) ale unui text se întind, în general, mult dincolo de ceea ce avusese în minte autorul acestuia[319] Sarcina înțelegerii vizează în primul rând sensul textului însuși.

Acest lucru îl are în vedere, de bună seamă, Collingwood atunci când contestă în genere faptul că există o diferență între întrebarea istorică și cea filozofică la care textul ar fi un răspuns. Va trebui, la rândul nostru, să insistăm, dimpotrivă, asupra faptului că întrebarea despre a cărei reconstituire este vorba nu reprezintă într-o primă instanță trăirile mentale ale autorului, ci vizează doar sensul textului însuși. Ar trebui, așadar, dacă a fost înțeles sensul unei propoziții, cu alte cuvinte dacă a fost reconstituită întrebarea la care aceasta răspunde în mod real, să fie acum posibil să ne întrebăm în replică în legătură cu cel ce întreabă și intenția (*Meinung*) față de care textul ar putea constitui doar un răspuns prezumtiv (*vermeintlich*). Collingwood nu are dreptate atunci când apreciază din considerente metodice că este lipsit de sens să distingem întrebarea la care textul ar trebui să răspundă și întrebarea la care acesta răspunde cu în realitate. El are dreptate doar în ceea ce privește faptul că înțelegerea unui text nu conține în general o astfel de distincție atâta timp cât ne referim la lucrul despre care vorbește textul. Reconstrucția gândurilor unui autor este, spre deosebire de aceasta, o sarcină cu totul diferită.

Va trebui să ne punem întrebarea în ce condiții se ridică această sarcină. Căci este fără îndoială corect că reconstrucția a ceea ce autorul avusese într-adevăr în vedere constituie o sarcină redusă în raport cu experiența hermeneutică reală ce înțelege sensul unui text. Seducția istorismului este cea care ne face să vedem într-o astfel de restrângere virtutea științificității și să zărim în înțelegere un tip de construcție ce repetă într-un fel nașterea (*Entstehung*) textului. Collingwood urmează astfel acel ideal de cunoaștere/epistemic (*Erkenntnisideal*) ce ne este familiar din cunoașterea naturii, potrivit căruia înțelegem un proces abia când devenim capabili să-l inducem în mod artificial.

Am arătat mai sus[320] cât de discutabilă este afirmația lui Vico potrivit căreia acest ideal își află împlinirea cu adevărat pură în istorie, pentru că acolo omul ar întâlni propria sa realitate uman-istorică. Am subliniat la rândul nostru că, dimpotrivă, orice istoric și orice filolog trebuie să ia în calcul caracterul principial infinibil (*Unabschließbarkeit*) al orizontului de sens în care se mișcă înțelegând. Tradiția istorică poate fi înțeleasă doar incluzând în reflecție determinarea perpetuă ce vine din partea derulării lucrurilor. Și tot astfel filologul care are de a face cu texte poetice sau filozofice este conștient de caracterul lor inepuizabil. În ambele cazuri ceea ce este transmis prin tradiție se ivește potrivit unor aspecte de semnificație noi prin intermediul derulării survenirii. Textele sunt implicare într-o survenire veritabilă prin noua accentuare conferită de înțelegere, asemenea evenimentelor prin însăși derularea lor. Acest lucru l-am definit drept componenta eficacității istorice prezentă în cadrul experienței. Orice actualizare în comprehensiune este capabilă să se determine pe sine însăși drept o posibilitate istorică a ceea ce este înțeles. Conștiința faptului că cei ce ne vor urma vor înțelege întotdeauna altfel rezidă în finitudinea istorică a existenței noastre. Este, cu toate acestea, în afara oricărei îndoieli pentru experiența noastră hermeneutică faptul că opera a cărei pluralitate de sens se manifestă în cursul evoluției înțelegerii este aceeași, tot astfel cum este aceeași și istoria a cărei semnificație se determină în continuare fără încetare. Restrângerea hermeneutică asupra intenției autorului este la fel de inadecvată ca și în cazul restrângerii asupra intențiilor actanților în cazul evenimentelor istorice.

319 Vezi supra p. 144, 226.
320 P. 172 sq.; 212 sq.

Reconstruirea întrebării pentru care un text dat este un răspuns nu poate fi considerată ca performanță pură a unei metodici istorice. La început se află într-o mai mare măsură întrebarea pe care ne-o pune textul, faptul de a fi vizat (*Betroffensein*) de cuvântul tradiției, astfel încât înțelegerea acesteia include de la bun început sarcina medierii istorice de sine a prezentului cu tradiția. Așadar, raportul dintre întrebare și răspuns s-a inversat în realitate. Lucrul transmis prin tradiție care ne interpelează – textul, opera, urma – pune el însuși o întrebare și plasează astfel opinarea noastră în deschis. Pentru a răspunde la această întrebare ce ne-a fost pusă trebuie să începem la rândul nostru – noi, cei întrebați – să răspundem. Vom căuta să reconstruim întrebarea la care lucrul transmis prin tradiție ar putea constitui un răspuns. Însă nu vom putea face acest lucru atâta timp cât nu vom depăși întrebând orizontul istoric desemnat prin acesta. Reconstruirea întrebării la care textul ar urma să fie un răspuns se plasează ea însăși în cuprinsul unei interogări prin care căutăm răspunsul la întrebarea care ne-a fost pusă din partea tradiției. O întrebare reconstruită nu se poate situa niciodată în orizontul ei originar. Orizontul istoric deschis în cadrul reconstrucției nu este în mod autentic un orizont cuprinzător. El este, mai curând, cuprins la rândul său de către orizonul ce ne împrejumuiește în calitatea noastră de a fi cei ce întreabă și cei afectați de cuvântul tradiției.

În această privință, este necesar din punct de vedere hermeneutic să ne situăm în permanență deasupra simplei reconstrucții. Este inevitabil să ne gândim la ceea ce este indiscutabil, așadar nereflectat de autor, și să mutăm aceasta în deschisul întrebării. Cu aceasta nu dăm frâu liber arbitrajului interpretativ, ci dezvăluim doar ceea ce se petrece în permanență. Înțelegrea unui cuvânt al tradiției ce ne vizează (*trifft*) pretinde întotdeauna o plasare a întrebării în deschisul interogabilității (*Fraglichkeit*) ei, cu alte cuvinte, aceasta se transformă în întrebarea care este pentru noi tradiția. Dacă întrebarea „istorică" se ivește pentru sine acest lucru înseamnă de fiecare dată că ea nu se mai „ridică" sub forma întrebării. Ea este produsul rezidual al unei ne-mai-înțelegeri (*Nichtmehrverstehen*), o ocolire în care ne-am afundat[321] De înțelegerea autentică ține, dimpotrivă, o recuperare a conceptelor unui trecut istoric astfel încât să conțină și propria noastră înțelegere. Am denumit acest lucru mai sus prin termenul de fuzionare a orizonturilor[322] Putem afirma împreună cu Collingwood că înțelegem doar în măsura în care înțelegem întrebarea la care ceva constituie un răspuns și este adevărat că ceea ce este înțeles astfel nu rămâne pe loc în detașarea vizării sensului (*Sinnmeinungi*) în fața propriei noastre vizări. Reconstrucția întrebării, pornind de la care sensul unui text este înțeles ca un răspuns, se transformă mai curând într-o interogare a noastră înșine. Căci textul trebuie înțeles ca răspuns la o interogare veritabilă.

Relația strânsă ce se manifestă între interogare și înțelegere conferă experienței hermeneutice adevărata ei dimensiune. Cel care vrea să înțeleagă poate să lase oricât în suspensie adevărul a ceea ce este avut în vedere (*das Gemeinte*). Oricât s-ar apleca retrospectiv dinspre vizarea nemijlocită a lucrului asupra vizării sensului ca atare și oricât ar considera-o nu ca fiind adevărată, ci doar ca plină de sens, astfel încât posibilitatea de adevăr să rămână în suspensie – o astfel de aducere în suspensie (*In-die-Schwebe-bringen*) este esența specifică și originară a interogării. Interogarea permite întotdeauna zărirea unor posibilități aflate în suspensie. De aceea nu există o înțelegere a interogabilității aplecată înapoi dinspre interogarea reală, așa cum există o înțelegere a unei opinii

---

321 Vezi dezvăluirea acestui ocoliș al elementului istoric în analiza noastră de mai sus a tratatului teologic-politic al lui Spinoza: p. 142 sq.

322 P. 233 sq.

(*Meinung*) revenită dinspre vizare (*Meinen*). *Înțelegerea interogabilității unui lucru este întotdeauna mai curând o interogare.* Nu poate exista o raportare pur probativă, potențială, față de interogare, deoarece a întreba nu este o instituire, ci la rândul său punerea la încercare a unor posibilități. Devine aici limpede din perspectiva esenței interogării acel lucru pe care îl demonstrează dialogul platonic în efectuarea sa concretă[323] Cel ce vrea să gândească trebuie să își pună întrebări. Chiar dacă cineva spune: ne-am putea întreba aici, acest lucru este deja o interogare reală care se ascunde doar prudentă și prevenitoare.

Acesta este motivul pentru care orice înțelegere este mai mult decât simpla reluare în gând a unei opinii străine. Întrebând, comprehensiunea eliberează posibilitățile de sens, iar ceea ce este plin de sens se transformă, astfel, în propria opinare (*Meinen*). Putem înțelege doar în mod impropriu acele întrebări pe care nu le întrebăm noi înșine, cu alte cuvinte acelea pe care le considerăm depășite sau lipsite de obiect. Acest lucru înseamnă, atunci, că înțelegem modul în care au fost puse anumite întrebări în anumite condiții istorice. Înțelegerea unei întrebări înseamnă, atunci, înțelegerea condițiilor respective a căror caducitate face ca întrebarea să devină la rândul ei caducă. Să ne gândim, bunăoară, la un perpetuum mobile. Orizontul de sens al unor astfel de întrebări mai este doar în aparență unul deschis. Acestea nu mai sunt înțelese ca întrebări. Căci ceea ce este înțeles este tocmai faptul că aici nu există o întrebare.

A înțelege o întrebare înseamnă a o înteba. A înțelege o opinie înseamnă înțelegerea ei ca răspuns la o întrebare.

Logica întrebării și răspunsului pe care o elaborează Collingwood pune capăt discursului despre *Problema* permanentă, aflat la baza raportului „realiștilor de la Oxford“ față de clasicii filozofiei și, de asemenea, la baza conceptului de *istorie a problemei* elaborat de neokantianism. Istoria problemei ar fi istorie veritabilă doar dacă ar recunoaște identitatea problemei drept o abstracțiune goală și și-ar mărturisi existența transformărilor suferite de interogările formulate. Nu există, în realitate, nici un amplasament în afara istoriei de unde ar putea fi gândită identitatea unei probleme în mersul tentativelor sale de rezolvare istorice. Deși este adevărat că orice înțelegere a unor texte filozofice solicită recunoașterea (*Wiedererkennung*) a ceea ce a fost cunoascut în ele, noi nu pășim astfel în afara condiționării istorice în care ne aflăm și din care înțelegem. Problema pe care o re-cunoaștem nu este, de fapt, pur și simplu aceeași dacă urmează să fie înțeleasă potrivit unei efectuări întrebătoare veritabile. O putem considera ca fiind aceeași doar numai datorită miopiei noastre istorice. Punctul de vedere suprapozițional din care ar fi gândită identitatea sa adevărată este o pură iluzie.

Putem înțelege acum motivul pentru care lucrurile stau astfel. Conceptul de problemă formulează în mod evident o abstracțiune, și anume decuplarea conținutului întrebării de întrebarea care îl explorează în mod primar. El vizează schema abstractă la care pot fi reduse și căreia îi pot fi subsumate întrebările reale și într-adevăr motivate. O astfel de „problemă“ s-a desprins din contextul interogativ motivat din care primește univocitatea sensului său. Ea este, prin urmare, tot atât de dificil de rezolvat precum orice întrebare lipsită de un sens univoc pentru că nu este pusă și motivată în mod real.

Acest lucru îl confirmă și originea conceptului de problemă. El nu ține de domeniul acelor „respingeri lipsite de dușmănie“[324] în care este stimulat adevărul lucrului, ci de domeniul dialecticii ca armă menită să buimăcească sau să blameze adversarul. „Problema“ denumește la Aristotel acele întrebări ce se înfățișează ca alternative deschise deoarece există numeroase argumente ce vorbesc în favoarea ambelor variante și în

---

323 P. 274 sq.

324 Platon, *Ep.* VII, 344 b.

legătură cu care nu ne credem în stare să luăm o decizie întemeiată pentru că este vorba de chestiuni mult prea importante[325] Problemele nu sunt, aşadar, întrebări veritabile care se impun primind astfel prefigurarea răspunsului lor din geneza lor de sens, ci constituie alternative ale opinării (*Meinen*) ce nu pot fi decât lăsate în suspensie şi care nu pot fi supuse, de aceea, decât unui tratament dialectic. Acest sens „dialectic" al problemei îşi are locul propriu-zis nu în filozofie, ci în retorică. El nu permite în mod esențial o decizie univocă bazată pe argumente. Kant restrânge, din aceste motive, utilizarea conceptului de problemă asupra dialecticii rațiunii pure. Problemele sunt „sarcini ce izvorăsc în întregime din sânul ei", prin urmare, un fel de produse ale rațiunii înseşi la a căror rezolvare deplină ea nu poate spera pur şi simplu[326] Este semnificativ faptul că noțiunea de problemă dobândeşte în secolul al XIX-lea – odată cu prăbuşirea tradiției nemijlocite a interogării filozofice şi ascensiunea istorismului – o valabilitate universală; un semn că raportul direct față de întrebarea privitoare la lucru (*Sachfrage*) a filozofiei nu mai există. Astfel, impasul conştiinței istorice în raport cu istorismul este indicat de faptul că aceasta s-a refugiat în abstracțiunea conceptului de problemă fără să vadă o problemă în modul în care problemele „sunt" de fapt. „Istoria problemei" a neokantianismului este un bastard al istorismului. Critica conceptului de problemă formulată cu mijloacele unei logici a întrebării şi răspunsului trebuie să destrame iluzia potrivit căreia ar exista atâtea probleme câte stele pe cer[327] Reflecția asupra experienței hermeneutice preschimbă înapoi problemele în întrebări ce se impun şi care îşi dobândesc sensul din motivația lor.

Dialectica întrebării şi răspunsului pe care am dezvăluit-o în cadrul experienței hermeneutice permite acum o mai bună precizare a acelui tip de conştiință care este conştiința eficacității istorice. Căci dialectica întrebării şi răspunsului pe care am indicat-o înfățişează relația comprehensiunii ca o corelație de tipul unui dialog. Textul nu ni se adresează asemenea unui „tu" Noi, cei ce înțelegem, trebuie să-l facem mai întâi să ne vorbească. Cu toate acestea s-a dovedit că un astfel de gest de a-l face să vorbească nu constituie o inițiativă arbitrară dintr-o origine proprie, ci se raportează el însuşi, la rândul său, ca întrebare la răspunsul prezent în text. Aşteptarea unui răspuns presupune la rândul ei faptul că cel ce întreabă este ajuns din urmă şi interpelat de către tradiția transmisă. Acesta este adevărul conştiinței eficacității istorice. Ea este conştiința istoriceşte experimentată care – repudiind fantasma unei elucidări depline – rămâne deschisă tocmai prin

---

325 Arist., *Top.* A 11.

326 *Kr. d. r. V.*, A 321 sq.

327 Nicolai Hartmann („Der philosophische Gedanke und seine Geschichte", *Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss.*, 1936, Nr. 5; acum în: N. Hartmann, *Kleine Schriften* II, pp. 1-47) a accentuat pe bună dreptate că importantă este redescoperirea a ceea ce au descoperit marii gânditori. Însă atunci când – pentru a apăra un lucru solid împotriva istorismului – distinge formulările problemei şi situațiile fluctuante ale problemei de constanța „conținuturilor problematice propriu-zise", el nesocoteşte faptul că nici „schimbarea" şi nici „constanța", nici opoziția dintre „problemă" şi „sistem", dar nici criteriul „cuceririlor" nu corespunde caracterului epistemic al filozofiei. Atunci când cineva scrie: „Abia acolo unde cunoaşterea individuală poate să profite de uriaşa experiență de gândire a veacurilor, abia acolo unde aceasta se întemeiază pe pe ceea ce este cunoscut şi consacrat cu măsură... putem fi siguri propriul nostru progres.", el interpretează „contactul sistematic cu problemele" după modelul ştiințelor empirice şi al unui progres al cunoaşterii ce rămâne cu mult în urma îngemănării complicate a tradiției şi cercetării istorice pe care am descoperit-o în ipostaza conştiinței istorice.

aceasta față de experiența istoriei. Am descris modul de efectuare al acesteia drept fuzionarea orizonturilor comprehensiunii ce mijlocește între text și interpret.

Ideea călăuzitoare a analizei ce urmează este aceea că *fuzionarea orizonturilor ce se petrece în comprehensiune constituie adevărata performanță a limbii.* Desigur că limba este una dintre cele mai întunecate probleme cu care se confruntă gândirea omenească. Lingualitatea (*Sprachlichkeit*) este apropiată atât de înspăimântător de gândirea noastră și se obiectivează atât de puțin în efectuarea ei, încât își tăinuiește ființa proprie de la sine. Analiza gândirii ce ține de științele spiritului ne-a condus, însă, atât de aproape de această întunecime generală și așternută în prealabil peste toate, încât ne putem considera încredințați călăuzirii de către lucrul pe care îl investigăm. Încercăm să ne apropiem mai mult de întunecimea limbii pornind de la dialogul care suntem.

Dacă vom încerca să privim fenomenul hermeneutic potrivit modelului dialogului ce are loc între două persoane, vom observa că elemenetul comun director ce există între aceste două situații aparent atât de diferite – între înțelegerea unui text și înțelegerea în cadrul dialogului – constă înainte de toate în faptul că orice comprehensiune și orice comunicare are în vedere un lucru cu care suntem confruntați. Așa cum cineva comunică cu partenerul în cadrul dialogului privitor la un lucru, tot astfel interpretul înțelege la rândul său lucrul care îi este comunicat de către text. Această înțelegere a lucrului se petrece în mod necesar sub formă lingvistică, dar nu sub forma verbalizării ulterioare a unei înțelegeri; modul de efectuare a comprehensiunii este mai curând aducerea către limbă (*Zur-Sprache-kommen*) a lucrului însuși, indiferent dacă este vorba despre texte sau parteneri de dialog care ne prezintă lucrul respectiv. Vom urma, așadar, mai întâi structura dialogului propriu-zis pentru a detașa astfel particularitatea acelui dialog diferit pe care îl reprezintă înțelegerea textelor. În timp ce mai sus am reliefat însemnătatea constitutivă a *întrebării* pentru fenomenul hermeneutic pornind de la esența dialogului, ne vom concentra de această dată asupra demonstrării *lingualității* dialogului – care se află, în ceea ce o privește, la temeiul interogării – ca moment hermeneutic.

Vom reține deocamdată că limba în care ceva este adus în discuție nu constituie proprietatea disponibilă a unuia sau altuia dintre partenerii de dialog. Fiecare dialog presupune o limbă comună, sau, mai bine zis, elaborează un limbaj comun. Este aici ceva depus la mijloc, cum spun grecii, la care partenerii de dialog sunt părtași și în legătură cu care schimbă puncte de vedere Înțelegerea asupra unui lucru menită să se realizeze în cadrul unui dialog înseamnă de aceea, în mod necesar, elaborarea în prealabil a unui limbaj comun în cadrul dialogului. Nu este vorba despre un proces exterior de ajustare a unor unelte, ba chiar ar fi de-a dreptul greșit să spunem că partenerii se adaptează unul altuia. Aceștia ajung mai curând amândoi în cadrul dialogului purtați cu sorți de izbândă sub incidența adevărul lucrului care îi unește într-o nouă comunitate. Înțelegerea în dialog nu este o simplă aruncare de sine în joc și o impunere a propriului punct de vedere, ci o metamorfozare către elementul comun în care nu rămânem ceea ce am fost[328]

328 Vezi lucrarea autorului: „Was ist Wahrheit?“ (*Kl. Schr.* I, pp. 46-58; *Ges. Werke*, Bd. 2, pp. 44-56).

Partea a treia

Reorientarea ontologică a hermeneuticii călăuzită de limbă

Tot ce este de luat ca premisă în hermeneutică este doar limba.
F. Schleiermacher

1. Limba ca mediu al experienței hermeneutice

Deşi spunem că „ducem“ un dialog, cu cât un dialog este mai efectiv, cu atât conducerea acestuia ține mai puțin de voința unuia sau altuia dintre partenerii de dialog. Astfel, dialogul propriu-zis nu este niciodată acel ceva pe care vrem să-l purtăm. Este mai corect, în general, să spunem că ne nimerim într-un dialog, dacă nu chiar că ne trezim implicați într-unul. Modul în care o vorbă duce la alta, felul în care dialogul ia o întorsătură, îşi urmează cursul şi îşi află încheierea, toate acestea pot constitui, de bună seamă, un tip de conducere, însă în cadrul acestei conduceri partenerii de dialog sunt mai puțin cei care conduc, cât cei conduşi. Nimeni nu ştie de la bun început ce va „ieşi la iveală“ Înțelegerea sau eşecul acestuia este asemenea unei întâmplări petrecute pe seama noastră. Vom putea spune atunci că ceva a fost un dialog bun, sau că nu s-a aflat sub auspicii favorabile. Toate acestea atestă faptul că dialogul îşi are spiritul său propriu şi că limba în care este purtat poartă în sine propriul ei adevăr, cu alte cuvinte „dezvăluie“ şi face să iasă la iveală ceva ce există de acum înainte.

Am văzut deja în cadrul analizei hermeneuticii romantice că înțelegerea nu se întemeiază pe transpunerea de sine în celălalt, pe o împărtăşire nemijlocită a unuia din celălalt. Comprehensiunea a ceea ce cineva spune înseamnă, după cum am văzut înțelegerea în interiorul limbii şi nu o transpunere în celălalt şi refacerea trăirilor acestuia. Am scos în evidență faptul că experiența sensului ce se petrece în comprehensiune include în permanență o aplicare. Vom observa acum că *tot acest proces este unul ce ține de limbă*. Nu este întâmplător că problematica propriu-zisă a comprehensiunii şi încercarea stăpânirii ei potrivit unei tehnici – tema hermeneuticii – ține în mod tradițional de domeniul gramaticii şi retoricii. Limba este centrul (*Mitte*) în care se petrece înțelegerea cu celălalt, a partenerilor şi acordul în privința lucrului (*Einverständnis über die Sache*).

Situațiile în care înțelegerea este perturbată şi îngreunată sunt cele în care devin conştiente cu cea mai mare acuitate condițiile sub care se plasează orice înțelegere cu celălalt. Astfel devine extrem de instructiv acel proces lingvistic în care devine posibil un dialog în două limbi străine prin intermediul traducerii şi al transpunerii. Traducătorul transpune sensul menit să fie înțeles în acel context în care trăieşte partenerul de dialog. Acest lucru nu înseamnă, după cum se ştie, că el are voie să falsifice sensul pe care îl vizează celălalt. Sensul trebuie mai curând să fie păstrat, însă deoarece acesta urmează să fie înțeles într-un univers lingvistic nou, el trebuie să fie pus în valoare într-un mod nou în interiorul acestuia. Orice traducere este, în consecință, deja interpretare; se poate spune chiar că ea este întotdeauna desăvârşirea interpretării pe care traducătorul a conferit-o cuvântului care i-a fost dat.

Cazul traducerii conştientizează aşadar lingualitatea ca mediu al înțelegerii prin faptul că acesta trebuie să fie produs mai întâi printr-o mediere explicită. Cu siguranță că o astfel

de organizare ingenioasă nu constituie situația normală pentru un dialog. Traducerea nu constituie cazul standard al raportării noastre față de o limbă străină. Faptul de a fi dependent de o traducere se aseamănă mai curând cu o plasare de sine sub curatelă a partenerilor. Acolo unde traducerea devine necesară va trebui luată în calcul distanța dintre spiritul literei originare a textului și cel al redării. Depășirea acesteia nu reușește niciodată pe deplin. De aceea, în astfel de cazuri, înțelegerea nu se realizează între partenerii de dialog, ci între translatorii capabili să se întâlnească cu adevărat într-un univers comunicativ comun. (Se știe că nimic nu este mai dificil decât un dialog în două limbi străine în cadrul căruia fiecare folosește o altă limbă, pentru că fiecare dintre cei doi, deși înțelege cealaltă limbă, nu o vorbește. Una dintre limbi încearcă apoi, ca și cum ar interveni o instanță superioară, să se impună în fața celeilalte ca mediu al înțelegerii cu celălalt.)

Acolo unde există înțelegere comunicativă nu se traduce, ci se vorbește. Căci a înțelege o limbă străină înseamnă că aceasta nu trebuie să fie tradusă în propria limbă. Acolo unde cineva stăpânește cu adevărat o limbă nu mai este nevoie de traducere, ba mai mult, orice traducere apare drept imposibilă. A înțelege o limbă nu constituie nicidecum în sine o înțelegere reală și nu include un proces interpretativ, ci reprezintă un act de viață. Înțelegem o limbă trăind în ea – lucru valabil, după cum se știe, nu doar pentru limbile vii, ci și pentru cele moarte. Problema hermeneutică nu este, așadar, cea a stăpânirii corecte a limbii, ci cea a înțelegerii veritabile asupra unui lucru care se petrece în mediul limbii. Fiecare limbă poate fi învățată astfel încât utilizarea ei desăvârșită să includă renunțarea la traducerea în sau din limba maternă, precum și faptul de a gândi în acea limbă străină. O astfel de stăpânire a limbii reprezintă de-a dreptul o condiție preliminară a înțelegerii în cadrul dialogului. Orice dialog pornește de la ipoteza că vorbitorii vorbesc aceeași limbă. Abia acolo unde înțelegerea prin limbă cu celălalt este posibilă prin adresarea reciprocă, abia acolo comprehensiunea și înțelegerea comunicativă în genere poate deveni o problemă. Dependența de traducerea translatorului constituie un caz limită ce dublează procesul hermeneutic, dialogul: este vorba despre dialogul translatorului cu partea adversă și propriul dialog cu translatorul.

Dialogul este un proces al înțelegerii cu celălalt. Astfel, de orice dialog ține faptul că îl acceptăm pe celălalt, admitem efectiv punctele sale de vedere și ne transpunem în celălalt în măsura în care, deși nu vrem să-l înțelegem drept această individualitate anume, vrem totuși să înțelegem ceea ce spune el. Ceea ce trebuie să surprindem este dreptatea în privința lucrului a opiniei sale pentru a putea să cădem de acord în ceea ce privește lucrul în discuție. Așadar, vom raporta opinia sa nu la el însuși, ci retrospectiv la propria sa vizare (*Meinen*) și prezumare (*Vermeinen*). Acolo unde îl avem în vedere în realitate pe celălalt ca individualitate – de exemplu în cazul dialogului terapeutic sau în cel al interogării unui inculpat – situația de înțelegere nu este dată în mod veritabil[1].

Toate acestea, tot ce caracterizează situația înțelegerii în dialog, conduc acum propriu-zis spre hermeneutică, în care este vorba despre *înțelegerea textelor*. Vom începe din nou pornind de la cazul extrem al traducerii dintr-o limbă străină. Aici este cât se poate de limpede că traducerea unui text – oricât ar fi reușit traducătorul să se familiarizeze cu și să se transpună în autorul cu care are de a face – nu reprezintă o simplă readucere la viață a procesului psihic originar al scrierii , ci o reproducere dirijată de înțelegerea a ceea ce este spus în acesta. Aici nimeni nu se mai poate îndoi că este vorba despre interpretare și nu despre o simplă efectuare participativă. O lumină diferită, nouă cade asupra textului

---

1 Transpunerii de sine care îl vizează pe celălalt și nu dreptatea sa în privința lucrului îi corespunde inautenticitatea caracterizată mai sus (p. 274 sq.) a întrebărilor puse într-un asemenea dialog.

dinspre cealaltă limbă şi pentru cititorul acesteia. Exigența fidelității cu care se confruntă traducerea nu poate aboli diferența fundamentală a limbilor. Oricât am dori să fim de fideli, suntem puşi în fața unor decizii delicate. Dacă vom dori să reliefăm în traducerea noastră o trăsătură importantă a originalului, vom putea face acest lucru doar umbrind sau înăbuşind în întregime alte trăsături ale acestuia. Însă aceasta este exact acea conduită care ne este cunoscută ca interpretare. Traducerea este asemenea oricărei interpretări o supraexpunere. Cel ce traduce trebuie să-şi asume o astfel de supraexpunere. În mod evident, el nu are voie să lase în suspensie nimic din ceea ce îi este lui însuşi neclar; trebuie să dea cărțile pe față. Există, totuşi, cazuri extreme în care originalul este într-adevăr neclar (chiar şi pentru „cititorul originar"). Însă tocmai pe baza acestor cazuri extreme din punct de vedere hermeneutic devine limpede situația constrângătoare în care se găseşte întotdeauna traducătorul. Aici el trebuie să se resemneze. Trebuie să exprime limpede modul în care interpretează lucrurile. În măsura în care se găseşte mereu în situația de a nu putea da glas cu adevărat tuturor dimensiunilor textului său, acest lucru înseamnă pentru el o renunțare permanentă. Orice traducere care îşi ia misiunea în serios este mai limpede şi mai banală decât originalul. Chiar dacă este vorba despre o reproducere magistrală îi va lipsi ceva din armonicele superioare ce rezonează în original. (În rarele cazuri în care avem de a face cu o creație măiastră o astfel de pierdere poate fi înlocuită, sau poate chiar să ducă la un nou câştig – mă gândesc aici la modul în care „Florile răului" ale lui Baudelaire par să respire o nouă sănătate stranie în recrearea lui George.)

Traducătorul i-a adesea cunoştință în mod dureros de distanța necesară față de original. Modul în care acesta tratează textul are ceva din efortul de înțelegere în cadrul dialogului. Cu deosebirea că situația sa este cea a unei comunicări extrem de dificile în care distanța opiniei adverse față de cea proprie este recunoscută ca fiind în cele din urmă de neabolit. Şi aşa cum în dialog – acolo unde există astfel de diferenduri ce nu pot fi suprimate – există şansa unui compromis în acel du-te vino al clarificării reciproce, tot astfel traducătorul va căuta în acest du-te vino al cumpănirii şi chibzuirii soluția cea mai bună care nu va putea fi întotdeauna decât un compromis. Aşa cum în dialog ne transpunem în celălalt pentru a a-i înțelege punctul de vedere, traducătorul caută să se transpună în întregime în autorul său. Însă odată cu aceasta în dialog nu este dată nici înțelegerea cu celălalt, nici reuşita reproducerii pentru traducătorul ce se transpune astfel. Structurile sunt în mod evident întru totul analoage. Înțelegerea cu celălalt în dialog implică faptul că partenerii sunt dispuşi să o obțină şi încearcă să admită elementul străin, ba chiar adversativ. Dacă acest lucru se petrece reciproc, iar fiecare dintre parteneri pune la rândul său în cumpănă argumentele adverse menținându-le în acelaşi timp pe ale sale, se poate ajunge în cele din urmă printr-un transfer reciproc discret şi involuntar al punctelor de vedere (numim acest lucru schimb de opinii) la un limbaj comun şi la un verdict comun. Tot astfel, traducătorul trebuie să stăruie asupra dreptății propriei sale limbi materne în care traduce, admițând totuşi ceea ce este străin, ba chiar adversativ în text şi forma sa de exprimare. – Această descriere a travaliului traducătorului este poate deja mult prea reductivă. Chiar şi în acele situații extreme în care trebuie să se realizeze un transfer dintr-o limbă în alta este aproape imposibil să despărțim chestiunea de limbă. Dar traducătorul care re-produce cu adevărat va fi cel care va aduce către limbă lucrul arătat prin intermediul textului, cu alte cuvinte însă, cel care va găsi o limbă ce nu este doar a sa, ci şi una adecvată originalului[2]. Situația traducătorului şi cea a interpretului este, aşadar, în fond aceeaşi.

[2] Se naşte aici problema „înstrăinării" despre care Schadewalt face câteva observații importante în postfața la traducerea *Odiseii* (RoRoRo-Klassiker, 1958, p. 324).

Exemplul traducătorului ce are de depăşit prăpastia dintre limbi aduce în prim plan cu mare claritate corelaţia ce se derulează între interpret şi text şi care corespunde reciprocităţii înţelegerii cu celălalt în dialog. Căci orice traducător este un interpret. Alteritatea linguală (*Fremdsprachlichkeit*) semnifică doar un caz radicalizat de dificultate hermeneutică, adică o alteritate şi depăşirea acesteia. Străine sunt, în realitate, în acelaşi sens bine determinat, toate „obiectele" cu care hermeneutica tradiţională are de a face. Sarcina re-productivă a traducătorului nu este diferită calitativ ci doar gradual de sarcina hermeneutică universală pe care o pune orice text.

Desigur, acest lucru nu înseamnă că situaţia hermeneutică în raport cu textul este aceeaşi cu cea între două persoane aflate în dialog. În cazul textelor avem de a face cu „expresii de viaţă fixate durabil"[3], menite a fi înţelese, iar acest lucru înseamnă că textul, unul dintre partenerii din cadrul dialogului hermeneutic, ajunge să vorbească doar prin intermediul celuilalt partener, interpretul. Semnele scrise se preschimbă din nou în sens doar prin el. Cu toate acestea, reconversia în înţelegere face ca lucrul însuşi despre care textul vorbeşte să acceadă la rândul său la limbă. Ca şi în cazul dialogului real, chestiunea comună este cea care leagă partenerii, în cazul nostru textul şi interpretul. Aşa cum traducătorul în calitate de tălmăcitor face posibilă înţelegerea în cadrul dialogului doar prin faptul că participă la lucrul negociat, tot astfel premisa indispensabilă cu care se confruntă interpretul în faţa unui text este aceea de a participa la sensul acestuia.

Este, prin urmare, cât se poate de îndreptăţit să vorbim despre un *dialog hermeneutic*. Rezultă, însă, atunci că dialogul hermeneutic trebuie să-şi elaboreze asemenea dialogului real o limbă comună şi că această dobândire a unei limbi comune este tot atât de puţin ca şi în cazul dialogului prepararea unui instrument menit unor scopuri comunicative, ci coincide cu însăşi efectuarea comprehensiunii şi a înţelegerii cu celălalt. Şi între partenerii acestui „dialog" are loc – ca între două persoane – o înţelegere cu celălalt ce este mai mult decât o simplă adaptare. Textul aduce un lucru către limbă, însă faptul că el face acest lucru constituie până la urmă performanţa interpretului. Ambii participă la acest lucru.

Ceea ce are în vedere un text nu este prin urmare comparabil cu un punct de vedere de nezdruncinat şi îndărătnic ce îl face pe cel ce vrea să înţeleagă să-şi pună o singură întrebare: cum de celălalt poate ajunge la o opinie atât de absurdă. În acest sens, este cât se poate de sigur că înţelegerea nu are de a face cu o „înţelegere istorică" ce a reconstruit ceea ce corespunde textului. Se vizează mai curând *înţelegerea textului însuşi*. Însă acest lucru înseamnă că gândurile proprii ale interpretului au pătruns deja întotdeauna la rândul lor în retrezirea sensului textului. În acest sens, orizontul propriu al interpretului este determinant, însă nici el potrivit unui punct de vedere menţinut sau impus, ci mai curând asemenea unei intenţii sau unei posibilităţi aduse şi puse în joc şi care contribuie la apropierea a ceea ce este spus în text. Am descris acest lucru mai ca fuzionare a orizonturilor. Recunoaştem în aceasta acum *forma de efectuare a dialogului* în care accede la exprimare un lucru ce nu îmi aparţine doar mie sau autorului, ci este unul comun.

Datorăm romantismului german dezvăluirea semnificaţiei sistematice de care dispune lingualitatea dialogului pentru toţi cei care înţeleg. Acesta ne-a arătat că comprehensiunea şi interpretarea sunt, în fond, unul şi acelaşi lucru. Abia prin această idee conceptul de interpretare înaintează dinspre semnificaţia pedagogic-ocazională pe care a avut-o în secolul al XVIII-lea către locul său sistematic caracterizat de rolul central pe care limba şi l-a dobândit pentru interogaţia filozofică în general.

---

[3] Droysen, *Historik*, ed. Hübner, 1937, p. 63.

Începând cu romantismul, lucrul nu mai poate fi gândit de parcă noțiunile interpretative s-ar alătura comprehensiunii asemenea unor unelte la care se poate apela după nevoi, atunci când înțelegerea nemijlocită lipsește, prin recurs la o rezervă linguală în care se află deja pregătite. *Limba este mai curând mediul universal în care se efectuează înțelegerea însăși. Modalitatea de efectuare a înțelegerii este interpretarea.* Această constatare nu înseamnă că nu ar exista o problemă specială a expresiei. Diferența între limba unui text și limba interpretului sau prăpastia ce îl desparte pe traducător de original nu este nicidecum o problemă secundară. Dimpotrivă, problemele expresiei lingvistice sunt, în realitate, deja probleme ale înțelegerii înseși. Întreaga înțelegere este interpretare și orice interpretare se desfășoară în mediul unei limbi ce dorește să facă obiectul să vorbească, dar care este, totuși, în același timp limba proprie a interpretului.

Cu aceasta fenomenul hermeneutic se dovedește a fi un caz particular al raportului universal dintre gândire și vorbire, a cărui profunzime enigmatică determină ascunderea limbii în gândire. Interpretarea este asemenea dialogului un cerc închis prin dialectica întrebării și răspunsului. Este un raport de viață istoric autentic ce se consumă în mediul limbii și pe care îl putem numi de aceea un dialog chiar și în cazul interpretării textelor. Lingualitatea înțelegerii este *concretizarea conștiinței eficacității istorice.*

Raportul esențial între lingualitate și înțelegere se manifestă într-o primă instanță prin faptul că esența tradiției este aceea de a exista în mediul limbii, astfel încât *obiectul* privilegiat al interpretării este de natură linguală.

a) Lingualitatea ca determinație a obiectului hermeneutic

Faptul că esența tradiției se caracterizează prin lingualitate își are consecințele sale hermeneutice. Înțelegerea tradiției linguale păstrează o întâietate particulară față de orice alt tip de moștenire a tradiției. Moștenirea linguală a tradiției pare să rămână în urma monumentelor artelor plastice în ceea ce privește nemijlocirea plasticității. Cu toate acestea, deficitul ei de nemijlocire nu este un defect; în această lipsă aparentă, în alteritatea abstractă a tuturor „textelor", se exprimă într-un mod particular apartenența prealabilă a tot ce ține de limbă la comprehensiune. Moștenirea tradiției linguale este transmitere în sensul propriu al termenului, cu alte cuvinte aici nu avem de a face cu ceva rămas pur și simplu, a cărui cercetare și interpretare drept o rămășiță a trecutului a devenit o sarcină. Ceea ce s-a îndreptat asupra noastră pe calea tradiției linguale nu este un lucru rămas, ci unul care este predat, adică unul care ne este spus – fie sub forma transmiterii orale din care se hrănesc mitul, legenda, cutuma și obiceiurile, fie în forma transmiterii prin limbă, ale cărei semne sunt determinate nemijlocit pentru orice cititor capabil să le citească.

Faptul că esența tradiției se caracterizează prin lingualitate atinge în mod evident semnificația sa hermeneutică deplină acolo unde tradiția devine una *scrisă.* Desprinderea limbii de efectuarea ei își are originea în scripturalitate. În forma scrisului întreaga tradiție este simultană oricărui prezent. În ea rezidă, prin urmare, o coexistență unică a trecutului și prezentului întrucât conștiința prezentă dispune de posibilitatea unui acces liber către tot ce este transmis prin scris. Eliberată de nevoia de a apela la transmiterea orală ce mijlocește între mesajul trecutului și ceea ce ține de prezent, aplecându-se nemijlocit asupra tradiției literare, conștiința ce înțelege dobândește o șansă veritabilă de a-și deplasa orizontul și de a-și îmbogăți prin aceasta propriul univers cu o întreagă dimensiune de adâncime. Apropierea tradiției literare depășește chiar și experiența ce însoțește aventura călătoriei și adâncirii în universuri lingvistice străine. Cititorul ce se adâncește într-o limbă

şi o literatură străină păstrează în orice clipă libertatea mişcării de revenire la sine însuşi, fiind astfel simultan aici şi dincolo.

Tradiţia scripturală nu este fragmentul unei lumi trecute, ci s-a ridicat dintotdeauna deasupra acesteia în sfera sensului pe care îl enunţă. Idealitatea cuvântului este cea care ridică tot ce ţine de limbă dincolo de determinaţia finită şi tranzitorie ce revine îndeobşte resturilor unei fiinţări apuse. Căci ceea ce poartă tradiţia nu este acest manuscris anume ca o bucată din ceea ce a fost, ci continuitatea memoriei. Prin aceasta tradiţia devine o parte a propriei sale lumi şi aşa se face că ceea ce ea comunică este capabil să vorbească în mod nemijlocit. Acolo unde tradiţia literară ne ajunge din urmă nu ne devine cunoscut doar un lucru particular, ci suntem contemporani cu o întreagă umanitate trecută în raportul ei general cu lumea. Iată de ce înţelegerea noastră rămâne ciudat de incertă şi fragmentară atunci când nu dispunem de moştenire literară din partea unei culturi, ci doar de monumente mute şi de aceea nu numim încă istorie o astfel de veste dinspre trecut. Textele, dimpotrivă, fac întotdeauna posibilă exprimarea unei totalităţi. Liniile lipsite de sens, care apar drept atât străine încât devin ininteligibile, se dovedesc a fi, acolo unde devin lizibile ca scriere, dintr-o dată inteligibile ca de la sine pînă în cele mai mici amănunte într-o asemenea măsură încât, dacă contextul este înţeles în întregul său acesta duce la corectarea accidentalităţii tradiţiei defectuoase, dacă contextul este înţeles în întregul său.

Astfel, sarcina hermeneutică propriu-zisă se formulează în raport cu textele fixate. Scripturalitatea este înstrăinare de sine. Depăşirea acesteia, lectura textului, este aşadar sarcina supremă a înţelegerii. Chiar şi repertoriul pur de semne al unei inscripţii poate fi înţeles şi articulat corect doar dacă suntem capabili să preschimbăm din nou textul în limbă. O astfel de reconversie în limbă – reamintim acest lucru – stabileşte însă întotdeauna în acelaşi timp un raport faţă de ceea ce este vizat, cu lucrul despre care se vorbeşte. Aici procesul înţelegerii se mişcă în întregime în sfera de sens mediată prin tradiţia linguală. Astfel, în cazul unei inscripţii sarcina hermeneutică se formulează abia în momentul în care descifrarea (prezumtiv corectă) a fost deja realizată. Monumentele nescripturale impun o sarcină hermeneutică doar într-un sens mai larg. Căci ele nu sunt inteligibile pornind de la ele însele. Ceea ce acestea semnifică este o problemă a interpretării lor şi nu a descifrării şi înţelegerii unui text în litera sa.

Limba câştigă în scripturalitate adevărata ei spiritualitate deoarece în faţa tradiţiei scripturale conştiinţa care înţelege accede la suveranitatea ei deplină. Ea nu depinde de nimic în fiinţa ei. Conştiinţa ce lecturează se află astfel în posesia potenţială a istoriei sale. Nu este întâmplător că noţiunea de „filologie“, dragostea pentru discurs, s-a transferat odată cu afirmarea culturii literare asupra artei atotcuprinzătoare a lecturii şi şi-a pierdut raportul originar faţă de cultivarea rostirii şi argumentării. Conştiinţa cititoare este în mod necesar istorică şi una ce comunică liber cu tradiţia istorică. Este aşadar îndreptăţit să identificăm împreună cu Hegel începutul istoriei cu apariţia unei voinţe de a transmite, a unei voinţe către „dăinuirea memoriei“[4]. Scripturalitatea nu este un simplu accident sau o adăugire ce nu a adus o schimbare calitativă în perpetuarea tradiţiei orale. Voinţa de perpetuare, voinţa de dăinuire poate exista, fireşte, şi fără scriere. Însă doar tradiţia scripturală se poate desprinde de simpla dăinuire a rămăşiţelor unei vieţi defuncte pornind de la care o existenţă permite inferenţe retrospective ce întregesc o altă existenţă.

Transmiterea inscripţiilor nu participă de la bun început la acea formă liberă de transmitere pe care o numim literatură, întrucât ea depinde de existenţa unei relicve, fie ea

[4] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (Lasson), p. 145.

o piatră sau orice alt material. Este însă valabil, de bună seamă, pentru tot ce ne-a parvenit prin transcriere, că o voință de dăinuire și-a creat aici propria formă a perpetuării pe care o numim literatură. În aceasta nu este dată doar o trăinicie a monumentelor și a semnelor. Ceea ce este literatură și-a cucerit o simultaneitate proprie cu orice prezent. A o înțelege nu înseamnă în mod primar o inferență retrospectivă asupra unei vieți trecute, ci participare prezentă la ceea ce este spus. Aici nu este vorba propriu-zis despre un raport între persoane, ca de exemplu între cititor și autor (care ar putea fi eventual cu totul necunoscut), ci de participarea la comunicarea pe care ne-o adresează textul. Acest sens a ceea ce este spus este prezent, acolo unde înțelegem, cu totul independent de faptul că suntem capabili sau nu să reconstruim din interiorul tradiției o imagine despre autor, sau dacă ceea ce ne interesează de fapt este interpretarea istorică a tradiției ca izvor.

Reamintim aici faptul că sarcina inițială a hermeneuticii consta înainte de toate în înțelegerea textelor. Abia Schleiermacher a fost cel care a diminuat caracterul esențial al fixării scripturale pentru problema hermeneutică, considerând că problema comprehensiunii este dată și în ceea ce privește discursul oral, ba mai mult, că aceasta este dată tocmai acolo în deplinătatea ei propriu-zisă. Am prezentat mai sus[5] modul în care cotitura psihologică pe care acesta a adus-o în hermeneutică a blocat dimensiunea propriu-zis istorică a fenomenului hermeneutic. În realitate, scripturalitatea este centrală pentru fenomenul hermeneutic în măsura în care scrierea a făcut ca desprinderea de scriitor sau autor – asemenea celei de adresarea determinată a unui destinatar sau cititor – să dobândească o existență proprie. Ceea ce este fixat în scris s-a ridicat, ca să spunem așa, în văzul lumii într-o sferă a sensului din care se împărtășește în mod egal oricine știe să citească.

Desigur, scripturalitatea pare a fi un fenomen secundar în raport cu lingualitatea. Limbajul de semne al scrierii se raportează retrospectiv la limba propriu-zisă a vorbirii. Însă faptul că limba este capabilă de scriere nu este câtuși de puțin secundar în ceea ce privește esența limbii. Această capacitate a scrierii se sprijină mai curând pe faptul că vorbirea însăși participă la identitatea pură a sensului care se comunică în ea. Acest sens al scripturalității există pur pentru sine, desprins în întregime de toți factorii emoționali ai exprimării și vestirii. Un text nu se vrea înțeles ca o expresie de viață, ci în ceea ce spune el. Scripturalitatea este idealitatea abstractă a limbii. Sensul unei consemnări scrise este, de aceea, în principiu identificabil și repetabil. Lucru fixat într-adevăr în consemnarea scripturală este doar ceea ce este identic în reluare. Cu aceasta devine limpede, în același timp, faptul că reluarea nu poate fi înțeleasă aici într-un sens riguros. Ea nu se referă la raportarea retrospectivă asupra unei primarități inițiale ca atare în care e rostit sau scris ceva. Înțelegerea prin lectură nu este repetarea a ceva ce aparține trecutului, ci participare la un sens contemporan. Superioritatea metodică a scripturalității este aceea că prin ea problema hermeneutică se înfățișează în mod pur, eliberată de orice element psihologic. Ceea ce posedă în ochii noștri și reprezintă potrivit intenției noastre o superioritate metodologică este, fără îndoială, în același timp expresia unei slăbiciuni specifice, caracteristică pentru tot ce este scris într-o mai mare măsură decât pentru limbă. Sarcina înțelegerii se înfățișează cu o claritate deosebită dacă vom recunoaște slăbiciunea a tot ce este scris. Pentru aceasta trebuie doar să ne aducem aminte încă o dată de modelul lui Platon, care vedea slăbiciunea particulară a scripturalității în faptul că nimeni nu poate veni în ajutorul vorbirii scrise atunci când aceasta cade pradă neînțelegerii voite sau involuntare[6].

---

5 P. 145 sq., 227 sq.

6 Platon, *Scrisoarea a VII-a*, 341c, 344c și *Phaidr.* 275.

Platon vedea, după cum se ştie, în neajutorarea scrierii o slăbiciune şi mai mare decât cea a vorbirilor (*to asthenes tōn logōn*), iar atunci când solicită un ajutor dialectic în favoarea vorbirii pentru a compensa această slăbiciune, declarând în schimb cazul scrierii ca fiind lipsit de speranţă, avem de a face de bună seamă cu o hiperbolă ironică prin care îşi învăluieşte propria operă literară şi propria sa artă. În realitate, starea scrierii este aceeaşi cu cea a vorbirii. Aşa cum într-un caz arta aparenţei şi a gândirii adevărate, sofistica şi dialectica, îşi corespund una alteia, tot astfel există, de bună seamă, în mod corespunzător şi o artă dublată a scrierii, astfel încât una serveşte uneia, iar alta celeilalte gândiri. Există într-adevăr şi o artă a scrierii capabilă să vină în ajutorul gândirii, şi ea este cea care trebuie atribuită artei înţelegerii care acordă acelaşi ajutor celor scrise.

Tot ce este scris este, după cum am spus, un fel de vorbire înstrăinată şi necesită reconvertirea semnelor în vorbire şi sens. Deoarece scripturalitatea face ca sensul să sufere un fel de înstrăinare de sine, această reconvertire se prezintă drept sarcina hermeneutică propriu-zisă. Sensul a ceea ce este rostit trebuie să fie enunţat din nou doar pe baza literei textului transmis prin intermediul semnelor grafice. Interpretarea scripturalului nu dispune, spre deosebire de cuvântul rostit, de nici un alt ajutor. Astfel aici devine decisivă în mod deosebit „arta" scrierii[7]. Cuvântul rostit se explică într-o măsură uimitoare de la sine, prin felul vorbirii, tonalitate, ritm etc. însă şi prin circumstanţele în care este rostit[8].

Există însă şi lucruri scrise care se citesc, ca să spunem aşa, de la sine. Una dintre disputele filozofice memorabile privitoare la spirit şi literă, purtată între doi mari scriitori germani de orientare filozofică, Schiller şi Fichte, porneşte de la acest fapt[9]. Mi se pare, fără îndoială, semnificativ că aplanarea disputei purtate acolo nu poate fi obţinută cu ajutorul criteriilor estetice utilizate de ambii. Căci nu este vorba, în fond, despre o problemă a esteticii bunului stil, ci despre una hermeneutică. „Arta" de a scrie astfel încât gândurile cititorului să fie stimulate şi menţinute într-o dinamică productivă are prea puţin de a face cu mijloacele artistice retorice sau estetice obişnuite. Ea constă mai curând în întregime în faptul că suntem conduşi să participăm gândind la ceea ce a fost gândit. „Arta" de a scrie nici nu se doreşte a fi înţeleasă şi considerată aici ca atare. Arta de a scrie, asemenea artei vorbirii nu sunt scopuri în sine şi, de aceea, nici obiectul originar al efortului hermeneutic. Înţelegerea este fascinată pe deplin de lucru (*Sache*). Prin urmare, pentru sarcina înţelegerii ceea ce a fost gândit neclar şi scris „prost" nu constituie cazuri exemplare pe baza cărora arta hermeneutică s-ar putea înfăţişa în întreaga ei strălucire, ci, dimpotrivă, cazuri limită în care premisa fundamentală a reuşitei hermeneutice, univocitatea sensului vizat, se clatină.

În sine, tot ce este scriptural emite pretenţia de a putea fi retrezit la viaţă din sine însuşi către lingualitate, iar această pretenţie a unei autonomii de sens merge într-atât de departe încât chiar şi o expunere autentică, cum ar fi lectura unei poezii făcută de poetul însuşi devine oarecum îndoielnică dacă intenţia audierii alunecă îndepărtându-se de acel lucru asupra căruia ne concentrăm de fapt în calitate de indivizi ce înţeleg. Deoarece importantă

---

[7] Pe această stare de lucruri se întemeiază diferenţa uriaşă existentă între o „cuvântare" şi o „scriitură", între stilul discursiv şi exigenţa stilistică net superioară pe care trebuie să o satisfacă ceea ce este fixat literar.

[8] Kippenberg relatează undeva faptul că Rilke a citit într-o zi una din elegiile sale duineze astfel încât auditorii n-au realizat deloc dificultatea acestei poezii.

[9] Vezi schimbul epistolar anexat scrierii lui Fichte, „Über Geist und Buchstabe in der Philosophie" (*Fichtes Briefwechsel*, 2. Band, V. Kapitel).

este comunicarea sensului veritabil al unui text, interpretarea sa este subordonată deja unei norme obiective. Aceasta este exigența pe care o formulează dialectica platoniciană atunci când caută să pună în valoare logosul ca atare și lasă adesea în urmă partenerul real al dialogului. Reversul slăbiciunii deosebite a scrierii, a neajutorării ei potențate în fața vorbirii vii este acela că ea scoate în relief cu o claritate dublată sarcina dialectică a înțelegerii. Ca în cazul dialogului, înțelegerea trebuie să caute aici să întărească sensul a ceea ce este spus. Ceea ce este spus în text trebuie să fie desprins de orice contingență care îi este inerentă și aprehendat în idealitatea sa deplină, singura în care este valabil. Astfel, fixarea în scris își adjudecă prin intermediul lectorului ce înțelege un avocat al pretenției sale de adevăr, tocmai fiindcă ea desprinde cu totul sensul enunțului de enunțiator. Cel ce citește percepe tocmai prin aceasta ce anume îl interpelează și ce anume înțelege. Ceea ce el înțelege este dintotdeauna mai mult decât o opinie străină – este dintotdeauna un adevăr posibil. Acest lucru este ceea ce iese la lumină prin desprinderea rostirii de vorbitor și prin existența durabilă pe care i-o conferă scrierea. Există așadar un temei hermeneutic mai adânc pentru faptul că – după cum am descris acest lucru mai sus[10] – celor neexperimentați în ceea ce privește lectura nici măcar nu le trece prin minte că ceea ce stă scris ar putea fi greșit, căci consideră tot ce este scriptural asemenea unui document care se certifică singur.

Tot ce este scris formează într-adevăr în mod privilegiat obiectul hermeneuticii. Ceea ce a devenit limpede pe baza cazului extrem al unei limbi străine și a problemei traducătorului se confirmă aici prin autonomia lecturii: înțelegerea nu este o transpunere psihică. Orizontul de sens al comprehensiunii nu se lasă limitat nici prin ceea ce autorul avusese în minte inițial și nici prin orizontul destinatarului pentru care textul a fost redactat inițial.

Toate acestea sună într-o primă instanță potrivit unui canon hermeneutic rezonabil, recunoscut de altfel ca atare în mod general: într-un text nu trebuie să fie introdus nimic din ceea ce autorul și cititorul ar fi putut să nu aibă în minte. Or, acest canon este aplicabil efectiv doar în cazuri extreme. Căci textele nu se vor a fi înțelese ca expresii de viață ale subiectivității autorului. Așadar, sensul unui text nu poate fi circumscris pornind de aici. Cu toate acestea, limitarea sensului asupra gândurilor „reale" ale *autorului* nu este singurul lucru îndoielnic. Chiar dacă se încearcă determinarea obiectivă a sensului unui text înțelegându-l ca o adresare contemporană și raportându-l la *cititorul* său originar – potrivit ipotezei fundamentale a lui Schleiermacher – nu vom obține mai mult decât o delimitare aleatorie. Conceptul destinației contemporane nu poate pretinde decât o valabilitate critică limitată. Căci ce înseamnă contemporaneitatea? Publicul de odinioară cât și cel din viitor fac parte dintre cei cărora ne adresăm fiindu-le contemporani. Unde urmează să fie trasată granița acelui viitor îndepărtat ce îl exclude pe un cititor din calitatea de destinatar? Cine sunt contemporanii și care este pretenția de adevăr a unui text având în vedere această amestecare variată între odinioară și ceea ce va fi odată? Conceptul lectorului originar este plin de idealizări nedezvăluite.

Incursiunea noastră în esența tradiției literare conține dincolo de aceasta o obiecție de principiu împotriva legitimării hermeneutice a conceptului lectorului originar. Am văzut că literatura este definită de voința de a da mai departe. Cel ce transcrie și cel ce dă mai departe îi vizează din nou pe contemporanii săi. Astfel raportarea față de cititorul originar, precum și față de sensul auctorial pare să constituie doar un canon istorico-hermeneutic extrem de primitiv, ce nu are voie să limiteze cu adevărat orizontul de sens al textelor.

---

[10] Vezi supra, p. 209 sq.

Ceea ce este fixat scriptural s-a desprins de contingența originii sale și a autorului său și este disponibil în mod pozitiv pentru o nouă raportare. Concepte normative cum ar fi intenția autorului sau înțelegerea lectorului originar reprezintă în realitate doar o poziție vidă umplută succesiv în fiecare din prilejurile comprehensiunii.

b) Lingualitatea ca determinație a efectuării hermeneutice

Ajungem astfel la cel de-al doilea aspect sub care se înfățișează relația dintre lingualitate și comprehensiune. Obiectul privilegiat al comprehensiunii, tradiția, este de natură linguală – ba mai mult, comprehensiunea însăși întreține o relație de principiu cu lingualitatea. Am pornit de la ipoteza potrivit căreia înțelegerea este deja interpretare deoarece constituie orizontul hermeneutic în care se afirmă opinia unui text. Însă pentru a putea exprima opinia unui text potrivit conținutului său obiectiv trebuie să o traducem pe aceasta în limba noastră, ceea ce înseamnă, însă, raportarea acesteia la totalitatea opiniilor posibile în interiorul cărora ne mișcăm vorbind și disponibili pentru un dialog lămuritor. Am examinat deja acest lucru potrivit structurii sale logice pornind de la poziția eminentă ce îi revine *întrebării* ca fenomen hermeneutic. Concentrându-ne de această dată asupra lingualității oricărei înțelegeri, facem acest lucru readucând în discuție dintr-o altă perspectivă ceea ce am arătat în cadrul dialecticii întrebării și răspunsului.

Pătrundem astfel într-o dimensiune ratată îndeobște de către percepția de sine dominantă a științelor istorice. Căci istoricul selectează de regulă acele concepte cu care descrie particularitatea istorică a obiectelor sale fără a reflecta explicit asupra originii și legitimității acestora. El urmează doar interesul său legat de lucru și nu realizează faptul că adecvarea descriptivă pe care o descoperă în conceptele pe care le-a ales ar putea fi fatală pentru propria-i intenție, întrucât aceasta egalizează elementul istoric străin cu ceea ce îi este familiar lui, subordonând astfel deja – chiar și în cazul unei perspective neutre – alteritatea obiectului propriilor anticipări. El se comportă – în ciuda oricărei metodici științifice – asemenea celor care, produse ale epocii în care trăiesc, sunt dominați de prejudecățile propriului timp fără a le pune la îndoială[11]

În măsura în care istoricul nu-și mărturisește această naivitate a sa el ratează fără îndoială nivelul reflexiv pretins de lucrul în discuție. Naivitatea sa devine cu atât mai profundă în momentul în care începe să devină conștient de caracterul problematic al acestuia și formulează pretenția de a lăsa la o parte propriile concepte în cadrul comprehensiunii și de a judeca doar potrivit conceptelor epocii asupra căreia se concentrează înțelegerea[12] Această pretenție ce sună asemenea unei aplicări consecvente a conștiinței istorice se dezvăluie pentru orice lector critic drept o iluzie naivă. Naivitatea acestei pretenții nu este dată de faptul că astfel de exigențe și premeditări ale conștiinței rămân neîmplinite deoarece interpretul nu se apropie satisfăcător de idealul propriei înlăturări. Acest lucru ar însemna deja întotdeauna că este vorba de un ideal legitim de care ar trebui să ne apropriem după posibilități. Lucrul la care se referă în realitate exigența legitimă a conștiinței istorice – cea de a înțelege o epocă apelând la propriile ei concepte – este însă unul cu totul diferit. Exigența de a lăsa la o parte conceptele prezentului nu se referă la o transpunere naivă în trecut. Ea este mai curând o exigență în

---

11 Vezi supra p. 274 și, în special, citatul din Friedrich Schlegel.

12 Vezi cronica mea la lucrarea lui H. Rose, *Klassik als Denkform des Abendlandes*, în *Gnomon* 1940, p. 433 sq. [*Ges. Werke*, Bd. 5, pp. 353-356]. Observ acum că introducerea metodică la *Platons dialektische Ethik*, 1931, formulează implicit aceeași critică. [*Ges. Werke*, Bd. 5, pp. 6-14.]

mod esențial relativă ce apare drept rezonabilă doar în raport cu propriile concepte. Conştiința istorică se nesocoteşte pe sine însăşi atunci când doreşte să excludă, pentru a înțelege, singurul lucru care face posibilă înțelegerea. *A gândi istoric* înseamnă în realitate *a efectua transplantarea pe care o suferă conceptele trecutului* atunci când căutăm să înțelegem în termenii acestora. Gândirea istorică conține dintotdeauna o mediere între acele concepte şi propria gândire. Evitarea premeditată a propriilor concepte în cadrul interpretării este nu doar imposibilă, ci în mod evident absurdă. A interpreta înseamnă tocmai a arunca în joc propriile concepte pentru ca opinia textului să prindă cu adevărat glas pentru noi.

Am descoperit în cadrul analizei procesului hermeneutic că dobândirea orizontului interpretării înseamnă o fuzionare de orizonturi. Acest lucru se confirmă aici din perspectiva lingualității interpretării. Textul ar urma să prindă glas prin intermediul interpretării. Însă nici un text şi nici o carte nu glăsuieşte dacă nu vorbeşte limba în care îl poate atinge pe celălalt. Astfel, interpretarea este obligată să găsească limbajul potrivit dacă vrea într-adevăr să facă textul să vorbească. Nu poate exista, aşadar, o interpretare corectă „în sine“, tocmai fiindcă în fiecare dintre ele este vorba despre textul însuşi. Viața istorică a tradiției constă în dependența de aproprierea şi interpretarea mereu reînnoită. O interpretare corectă „în sine“ ar constitui un ideal necugetat care ar nesocoti esența tradiției. Orice interpretare trebuie să se integreze în situația hermeneutică de care ține.

Faptul de a fi legat de situație nu înseamnă nicidecum că pretenția de corectitudine pe care trebuie să o afirme orice interpretare s-ar risipi astfel în subiectiv sau ocazional. Nu retrogadăm astfel înapoia ideilor romantice prin care problema hermeneuticii a fost purificată de toate motivele ocazionale. Interpretarea nu este nici pentru noi o conduită pedagogică ci însăşi efectuarea înțelegerii, care se împlineşte abia în explicitatea (*Ausdrücklichkeit*) interpretării linguale nu doar pentru ceilalți pentru care se interpretează ceva, ci totodată şi pentru interpretul însuşi. Grație lingualității sale, orice interpretare conține cu siguranță un raport posibil cu altele. Nu poate exista nici o vorbire care să nu-l reunească pe cel ce vorbeşte cu cel căruia i se adresează. Acest lucru este valabil şi pentru procesul hermeneutic. Însă acest raport nu determină astfel – sub forma unei adaptări conştiente la o situație de tip pedagogic – efectuarea interpretativă a comprehensiunii, ci această efectuare nu este nimic altceva decât *concretizarea sensului însuşi*. Reamintesc aici modul în care am revalorificat factorul aplicării ce fusese înlăturat în întregime din hermeneutică. După cum am constatat, a înțelege un text înseamnă dintotdeauna a-l aplica asupra noastră. Înseamnă a şti că un text – chiar dacă trebuie înțeles mereu altfel – este totuşi acelaşi text care ni se înfățişează de fiecare dată altfel. Faptul că pretenția de adevăr a fiecărei interpretări nu se relativizează câtuşi de puțin pe această cale devine limpede dacă ne gândim la faptul că lingualitatea îi revine oricărei interpretări în mod esențial. Explicitatea linguală pe care comprehensiunea o dobândeşte prin interpretare nu dă naştere unui sens secund pe lângă cel înțeles şi interpretat. Conceptele interpretative nu sunt tematizate ca atare în cadrul înțelegerii. Ele sunt menite mai curând să dispară în spatele acelui ceva căruia îi dau glas interpretându-l. Paradoxal, o interpretare este corectă atunci când este capabilă să se volatilizeze astfel. Şi totuşi ea trebuie să se înfățişeze în acelaşi timp în calitate de lucru menit să dispară.

Acest lucru este valabil şi acolo unde înțelegerea se produce nemijlocit fără efectuarea unei analize explicite. Căci şi în astfel de cazuri ale înțelegerii interpretarea trebuie să fie posibilă. Dar acest lucru înseamnă că interpretarea este conținută potențial în înțelegere. Ea nu face decât să identifice explicit înțelegerea. Interpretarea nu este aşadar un mijloc prin care se induce înțelegerea, ci a dispărut în conținutul a ceea ce este înțeles. Reamintim

faptul că acest lucru nu înseamnă doar că vizarea privitoare la sens (*Sinnmeinung*) a textului devine executabilă unitar, ci și că odată cu aceasta prinde glas lucrul despre care vorbește textul. Interpretarea pune într-un fel lucrul pe cumpăna cuvintelor. – Generalitatea acestei constatări va suferi aici câteva modificări caracteristice care o confirmă indirect. Acolo unde avem de a face cu înțelegerea și interpretarea unor texte linguale, interpretarea în mediul limbii evidențiază ceea ce înțelepciunea este întotdeauna: o apropriere a ceea ce este spus astfel încât acesta ne devine propriu. Interpretarea linguală este forma interpretării în genere. Prin urmare, ea este prezentă și acolo unde interpretarea nu este câtuși de puțin de natură linguală, deci nu este nicidecum un text, ci bunăoară o operă plastică sau muzicală. Trebuia doar să nu ne lăsăm induși în eroare de acele forme ale interpretării care, deși nu țin de limbă, presupun totuși, în realitate, lingualitatea. Putem astfel demonstra ceva prin contrast, de pildă, citind în paralel două poezii sau așezând alături două tablouri, astfel încât unul să fie interpretat prin celălalt. În asemenea cazuri demonstrația ostensivă vine în întâmpinarea interpretării linguale. Însă acest lucru înseamnă de fapt că o astfel de demonstrație constituie o modificare a interpretării linguale. În consecință, în ceea ce este arătat rezidă răsfrângerea interpretării ce se servește de actul ostensiv asemenea unei abrevieri ilustrative. Ostensiunea este atunci interpretare în același sens în care traducerea, bunăoară, rezumă rezultatul unei interpretări sau așa cum lectura bună a unui text va fi decis deja întrebările interpretării, căci se poate citi doar ceva ce a fost înțeles. Înțelegerea și interpretarea sunt îngemănate în mod inseparabil.

Faptul că conceptul *interpretării* nu se aplică doar asupra interpretării științifice, ci și asupra *reproducerii* artistice (cum ar fi performarea muzicală sau scenică), are de a face în mod evident cu încrustarea interpretării în înțelegere. Am arătat mai sus că o astfel de reproducere nu constituie o creație independentă situată înapoia celei dintâi, ci ea este cea care aduce opera de artă către apariția ei propriu-zisă. Ea nu face decât să actualizeze scrierea semnică sub forma căreia se înfățișează un text muzical sau o dramă. Chiar și recitarea este un proces de acest tip, și anume unul în care se produce trezirea și transpunerea unui text într-o nemijlocire nouă[13]

Rezultă, însă, de aici că același lucru trebuie să fie valabil și pentru orice înțelegere în cadrul lecturii mute. În principiu, lectura include deja, la rândul ei, mereu o interpretare. Prin aceasta nu vrem să spunem că înțelegerea prin lectură constituie un fel de performare interioară în care opera de artă ar dobândi o existență la fel de autonomă ca și cea conferită de performarea publică – chiar dacă această existență ar fi durabilă doar în intimitatea interiorității sufletești. Dimpotrivă, acest lucru înseamnă mai curând că până și o performare plasată în exterioaritatea spațiului și a timpului nu dispune în realitate de o existență autonomă și este capabilă să devină una de acest fel doar prin intermediul unei distincții secundare de natură estetică. Interpretarea dată muzicii sau poeziei prin faptul că sunt performate nu este diferită din punct de vedere hermeneutic de comprehensiunea unui text în lectură: înțelegerea conține mereu o interpretare. Travaliul filologului constă în mod similar în efortul de a face ca textele să devină lizibile și inteligibile, respectiv de a le asigura. Nu există, așadar, o diferență de principiu între interpretarea ce îi revine unei opere prin reproducerea ei și cea pe care o realizează filologul. Un artist ce reproduce poate, fără îndoială, să considere drept secundară justificarea interpretării sale prin cuvânt și vorbire și să o respingă drept neartistică – însă el nu va putea tăgădui faptul că

---

13 [În legătură cu distincția dintre „lectură“ și „reproducere“ vezi „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“ în *Ges. Werke*, Bd. 2, pp. 3-23 și lucrarea publicată acolo, „Text und Interpretation“, p. 330 sq.]

interpretarea reproductivă este capabilă în principiu de o astfel de dare de seamă. Şi el trebuie să vrea ca concepția pe care o are să fie corectă şi convingătoare şi nu îi va trece prin cap, de pildă, să tăgăduiască ataşarea față de textul care i se înfățişează. Însă acest text este acelaşi care formulează sarcina ce îi revine interpretului ştiințific. Astfel că nu va putea aduce nici o obiecție împotriva faptului că propria sa înțelegere a unei opere, înfățişată prin intermediul unei interpretări reproductive, poate fi înțeleasă la rândul ei, adică justificată interpretativ, iar o astfel de interpretare se va efectua sub formă lingvistică. Nici ea nu este atunci o nouă creație de sens. Acestui lucru îi corespunde şi faptul că ea dispare din nou ca interpretare şi îşi confirmă adevărul în nemijlocirea înțelegerii.

Analiza îngemănării interne a interpretării şi comprehensiunii este de asemenea potrivită pentru a distruge romantizarea falsă a nemijlocirii pe care artiştii şi spiritele rafinate au cultivat-o şi o mai cultivă încă sub semnul esteticii geniului. Interpretarea nu doreşte să ia locul operei interpretate. Ea nu vrea, bunăoară, să atragă atenția asupra sa prin forța poetică a propriului enunț. Ea păstrează mai curând o accidentalitate *de principiu*. Însă acest lucru nu este valabil doar pentru cuvântul care interpretează, ci în aceeaşi măsură şi pentru interpretarea reproductivă. Cuvântul tâlcuitor are astfel mereu ceva accidental în măsura în care este motivat de întrebarea hermeneutică, nu doar în sensul unui pretext pedagogic asupra căruia a fost restrânsă interpretarea în epoca Aufklärung-ului, ci pentru că înțelegerea este întotdeauna un eveniment autentic[14] Interpretarea care este reproducere este de asemenea accidentală într-un sens principial, cu alte cuvinte nu doar atunci când un lucru este mimat, exemplificat, tradus sau lecturat cu un scop didactic îngroşându-i-se trăsăturile. Faptul că în astfel de cazuri reproducerea este interpretare într-un sens special, deictic, şi anume incluzând o hiperbolizare şi o supraexpunere didactică, nu constituie în realitate o diferență esențială, ci doar una graduală față de orice altă interpretare reproductivă. Chiar dacă poezia sau compoziția muzicală sunt ele însele cele care dobândesc prin performare prezența lor mimică, orice performare trebuie să plaseze propriile ei accente. În acest sens diferența față de accentuarea demonstrativă cu scop didactic nu este nicidecum chiar atât de mare. Orice performare este interpretare. În orice interpretare este conținută o supraexpunere.

Motivul pentru care acest lucru nu iese îndeajuns în evidență este doar acela că el nu dispune de o ființă durabilă şi se pierde în opera pe care o reproduce. Însă dacă vom apela de exemplu la fenomene similare din domeniul artelor plastice, cum ar fi schițele realizate de un mare artist după vechi maeştri, vom găsi aici aceeaşi interpretare supraexpozitivă. În mod similar ar putea fi evaluat, probabil, şi efectul produs de reluarea unor filme vechi, dar chiar şi efectul pe care îl provoacă un film reluat nemijlocit într-un moment în care ne mai este încă proaspăt în memorie. Jocul actorilor ne apare drept mult prea ostentativ. Există aşadar motive întemeiate să vorbim în cazul oricărei reproduceri despre o concepție aflată la baza acesteia, iar aceasta trebuie să fie capabilă să ofere o justificare de principiu. Concepția în întregul ei se compune din nenumărate decizii mărunte ce se vor toate corecte. Justificarea şi interpretarea argumentativă nu trebuie să constituie problema proprie a artistului. Dincolo de aceasta, explicitatea interpretării linguale va dispune principial doar de o corectitudine aproximativă şi va rămâne în mod esențial în urma concretizării împlinite pe care reproducerea „artistică" o atinge ca atare; raportarea lăuntrică a oricărei înțelegeri asupra interpretării şi posibilitatea de principiu a interpretării în cuvânt rămân cu toate acestea neatinse de acest lucru.

---

[14] Vezi p. 234 sq. [precum şi studiile mele în *Ges. Werke*, Bd. 2, IV.]

Întâietatea principială a lingualității pe care o afirmăm trebuie înțeleasă în mod corect. Desigur, limba pare adesea prea puțin capabilă să exprime ceea ce simțim. Având în vedere prezența copleșitoare a unor opere de artă, sarcina de a cuprinde în cuvinte ceea ce acestea ne comunică pare asemenea unei întreprinderi nesfârșite inițiată dintr-o depărtare lipsită de orice speranță. Astfel, faptul că voința noastră și putința noastră de a înțelege ne îndeamnă dincolo de orice enunț atins ar putea motiva o critică a limbajului. Însă aceasta nu schimbă cu nimic întâietatea de principiu a lingualității. Posibilitățile noastre de cunoaștere par cu mult mai individuale decât posibilitatea de exprimare pe care ne-o pune la dispoziție limba. Având în vedere tendința nivelatoare motivată social prin care limba forțează înțelegerea în anumite tipare înguste, voința noastră de cunoaștere caută să se sustragă critic acestor schematizări și anticipări. Superioritatea critică pe care o revendicăm în ceea ce privește limba nu se referă, însă, nicidecum la convenția exprimării lingvistice, ci la convenția a ceea ce este vizat (*des Meinens*) sedimentată în limbă. Ea nu este îndreptată, așadar, împotriva înlănțuirii esențiale dintre înțelegere și lingualitate. În realitate ea este aptă să confirme ea însăși această conexiune esențială. Căci orice astfel de critică ce se ridică, pentru a înțelege, dincolo de schematismul enunțurilor noastre își găsește expresia în formă lingvistică. În acest sens, limba depășește toate obiecțiile îndreptate împotriva competenței sale. Universalitatea ei ține pasul cu universalitata rațiunii. Conștiința hermeneutică participă aici doar la un lucru ce constituie relația universală dintre limbă și rațiune. Dacă orice înțelegere se plasează într-un raport de echivalență necesar față de interpretarea sa posibilă și dacă înțelegerea nu este în principiu limitată, atunci surprinderea linguală a acestei înțelegeri în cadrul interpretării trebuie să poarte la rândul ei în sine o nesfârșire ce depășește orice bariere. Limbajul este limba rațiunii înseși.

Desigur că astfel de afirmații nu pot fi făcute fără a provoca un impas. Căci cu aceasta limba dobândește o asemenea proximitate față de rațiune, cu alte cuvinte, însă, față de lucrurile pe care aceasta le numește, încât devine de neînțeles însuși faptul existenței limbilor diferite, având în vedere că toate par să fie caracterizate de aceeași proximitate față de rațiune și lucruri. Cel care trăiește într-o limbă este umplut de sentimentul adecvării de neîntrecut a cuvintelor pe care le folosește față de lucrurile la care se referă. Pare să fie aproape exclus ca alte cuvinte din alte limbi să fie capabile să denumească aceleași lucruri la fel de adecvat. Cuvântul nimerit pare să fie întotdeauna cel propriu și este întotdeauna unic, asemenea lucrului vizat în mod respectiv. Până și truda traducerii se sprijină în cele din urmă pe faptul că termenii originalului par să fie inseparabili de conținuturile vizate, astfel încât pentru a face un text inteligibil acesta trebuie adesea circumscris interpretativ pe larg în loc să fie tradus. Cu cât conștiința noastră istorică reacționează mai sensibil, cu atât pare să resimtă mai acut intraductibilitatea elementului străin. Cu aceasta, însă, unitatea intimă între cuvânt și lucru devine un scandal hermeneutic. Cum poate fi posibil să înțelegem o tradiție străină dacă suntem în același timp într-o asemenea măsură captivi în limba pe care o vorbim?

Suntem nevoiți să dezvăluim natura iluzorie a acestui raționament. Sensibilitatea conștiinței noastre mărturisește, în realitate, lucrul contrar. Efortul de înțelegere și cel de interpretare rămân întotdeauna pline de sens. În aceasta se vădește universalitatea superioară cu care rațiunea se ridică deasupra barierelor oricărei constituții de limbă (*Sprachverfassung*) Experiența hermeneutică este corectivul prin care rațiunea gânditoare se sustrage magiei lingualității și are ea însăși o constituție linguală.

Potrivit acestui aspect problema limbii se formulează de la bun început într-un sens diferit de cel în care ea este interogată de *filozofia limbajului*. Fără îndoială, pluralitatea

limbilor a căror varietate este investigată de către lingvistică ne confruntă la rândul nostru cu o întrebare. Însă această întrebare este doar aceea cum de fiecare limbă este capabilă în ciuda diferențierilor față de celelalte să spună (*sagen*) tot ce își propune. Faptul că fiecare limbă face acest lucru în modul ei propriu ne este cunoscut din lingvistică. În ceea ce ne privește, ne putem întreba cum se face că în varietatea acestor modalități de a spune acționează, totuși, peste tot aceeași unitate a gândirii și vorbirii și anume astfel încât orice transmitere scripturală poate fi în principiu înțeleasă. Ceea ce ne interesează pe noi este, așadar, opusul a ceea ce caută să cerceteze lingvistica.

Unitatea intimă a limbii și gândirii este premisa de la care pornește la rândul ei și lingvistica. Ea a putut deveni doar astfel o știință. Abstracțiunea prin care cercetătorul transformă de fiecare dată limba ca atare în obiectul său este profitabilă doar datorită existenței acestei unități. Herder și Humboldt au învățat să privească limbile drept forme ale unor perspective asupra lumii (*Weltansichten*) doar despărțindu-se de prejudecățile convenționaliste ale teologiei și raționalismului. Recunoscând unitatea dintre gândire și limbă, aceștia au descoperit sarcina comparării modulațiilor diferite ale acestei unități. Pornim la rândul nostru de la aceeași idee, însă parcurgând în același timp traseul invers. Vom încerca, în ciuda oricărei diferențieri a modalităților de a spune ceva (*Sagweisen*), să reținem unitatea indisolubilă a gândirii și limbii așa cum ne întâmpină aceasta ca unitate a înțelegerii și interpretării, în cadrul fenomenului hermeneutic.

Întrebarea care ne călăuzește este așadar cea referitoare la *conceptualitatea oricărei comprehensiuni*. Aceasta este doar în aparență o problemă secundară. Căci am văzut că interpretarea conceptuală constituie modalitatea de efectuare a experienței hermeneutice înseși. Dificultatea acestei probleme este dată tocmai de acest lucru. Interpretul nu este conștient de faptul că participă la interpretare introducându-se în ea pe sine însuși și propriile sale concepte. Formularea linguală este într-atât de imanentă acelui ceva care este avut în vedere (*das Meinen*) de interpret, încât aceasta nu se obiectivează în nici un fel pentru acesta. Este astfel ușor de înțeles că această latură a efectuării hermeneutice a rămas cu totul ignorată. La aceasta se mai adaugă, însă, în mod special faptul că această stare de lucruri a fost disimulată prin intermediul unor *teorii* inadecvate *ale limbajului*. Este evident că o semiologie instrumentalistă care consideră cuvântul și conceptul în chip de unelte disponibile sau care trebuie să fie puse la dispoziție ratează fenomenul hermeneutic. Dacă ne orientăm în raport cu ceea ce se petrece în cuvânt, în vorbire și, înainte de toate, în orice dialog cu tradiția pe care îl poartă științele spiritului, va trebui să recunoaștem că în interiorul acestuia se consumă o formare conceptuală continuă. Acest lucru nu înseamnă, de exemplu, că interpretul folosește termeni noi sau neobișnuiți. Însă utilizarea termenilor comuni nu rezultă din actul subsumării logice prin care un element particular a fost subordonat generalității conceptului. Să ne amintim, mai curând, că înțelegerea include în permanență o aplicare și înfăptuiește în acest sens o evoluție continuă a formării conceptuale. Va trebui să luăm în considerare acest lucru și în cazul de față dacă ne propunem să eliberăm lingualitatea proprie înțelegerii de prejudecățile așa-numitei filozofii a limbajului. Interpretul nu se slujește de cuvinte și concepte asemenea meșteșugarului de uneltele sale. Va trebui mai curând să dezvăluim urzeala conceptuală internă a înțelegerii și să respingem orice teorie care refuză să admită unitatea intimă dintre cuvânt și lucru.

Situația este însă și mai dificilă. Căci se impune întrebarea dacă acel *concept de limbă* de la care pornesc lingvistica modernă și filozofia limbajului satisface, în fond, această stare de lucruri. S-a afirmat recent, pe bună dreptate, din zona lingvisticii, faptul că conceptul

modern de limbă presupune o conştienţă a limbii (*Sprachbewußtheit*) care ar fi la rândul ei un rezultat istoric şi nu ar fi valabilă pentru începuturile procesului istoric, în special pentru ceea ce era limba pentru greci[15] Ar exista un traseu care duce de la conştienţa deplină a limbii care ar fi prezentă în lumea clasică elenă până la devalorizarea instrumentalistă modernă a limbajului, iar acest proces al conştientizării – care include în acelaşi timp o modificare a comportamentului lingvistic – ar fi cel care face posibil ca „limba" ca atare – adică potrivit formei sale, desprinsă de orice conţinut – să ajungă fie luată în considerare în mod autonom.

Se poate pune la îndoială faptul că relaţia dintre comportamentul lingvistic şi teoria limbajului este caracterizată astfel corect; rămâne însă indiscutabil că lingvistica şi filozofia limbajului operează potrivit premisei că tema lor unică este *forma* limbii. Este oare adecvat conceptul de formă în acest context.? Este limba o formă simbolică, aşa cum a numit-o Cassirer? Este astfel satisfăcută unicitatea ce rezidă în faptul că lingualitatea cuprinde în ceea ce o priveşte tot ce Cassirer numeşte în rest formă simbolică: mitul, arta, dreptul etc?[16]

Am descoperit pe parcursul analizei noastre a fenomenului hermeneutic funcţia universală a lingualităţii. Dezvăluindu-se potrivit caracterului său lingual, fenomenul hermeneutic posedă la rândul său o semnificaţie de-a dreptul universală. Înţelegerea şi interpretarea ţin în mod specific de tradiţia lingvistică. Însă ele păşesc în acelaşi timp dincolo de această atribuire nu doar întrucât toate creaţiile culturale ale umanităţii – chiar şi cele nelinguale – se vor înţelese astfel, ci într-un mod mult mai fundamental, căci tot ceea ce este inteligibil trebuie să fie accesibil înţelegerii şi interpretării. Ceea ce este valabil în cazul limbii este valabil şi în cel al înţelegerii. Ambele trebuie să fie concepute nu doar ca un factum ce poate fi investigat empiric. Cele două nu sunt niciodată simple obiective, ci cuprind tot ce poate deveni vreodată un obiect[17]

Recunoscând această înlănţuire principială între lingualitate şi înţelegere, nu vom mai putea considera traseul ce duce de la inconştienţa privitoare la limbă (*Sprachunbewußtheit*) trecând prin conştiinţa limbajului (*Sprachbewußtsein*) la devalorizarea limbajului (*Sprachentwertung*)[18] drept un proces istoric univoc. După cum se va dovedi, această schemă nu pare satisfăcătoare nici măcar pentru istoria teoriilor limbajului, fără să mai vorbim în ceea ce priveşte viaţa limbii în efectuarea ei vie. Limba vie în vorbire care cuprinde întreaga înţelegere – chiar şi cea a interpretului de texte – este într-atât de adânc încrustată în efectuarea gândirii, respectiv a interpretării, încât ne alegem cu mult prea puţin dacă vom ignora ceea ce limbile ne transmit şi vom gândi limba doar ca formă. Inconştienţa privitoare la limbă nu a încetat să fie modalitatea de a fi propriu-zisă a vorbirii. De aceea, ne vom adresa mai curând *grecilor*, care nu aveau un cuvânt pentru ceea ce noi numim limbă în momentul în care au observat caracterul problematic şi astfel demn de a fi gândit al unităţii atotstăpânitoare a cuvântului şi limbii, şi vom discuta apoi *reflecţia creştină medievală* care a regândit îndemnată de un interes dogmatic-teologic taina acestei unităţi.

---

15 J. Lohmann în *Lexis* III.

16 Vezi Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 156 (care conţine înainte de toate studiile publicate în *Bibliothek Warburg*. Critica lui R. Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, 1937, porneşte tocmai de la acest punct.

17 Hönigswald formulează acest lucru în felul următor: limba nu este doar un fact, ci în acelaşi timp şi un principiu.

18 Iată cum descrie J. Lohmann, op. cit., evoluţia.

2. Formularea conceptului de „limbă" în istoria gândirii occidentale

a) Limbă și logos

Unitatea intimă între cuvânt şi lucru este atât de firească pentru orice epocă timpurie încât numele adevărat este resimțit ca o parte a purtătorului acestui nume, dacă nu chiar drept acesta însuşi ca o reprezentare a sa. Este caracteristic pentru aceasta faptul că termenul grecesc pentru cuvânt, *onoma*, înseamnă în acelaşi timp „nume" şi nume propriu, adică apelativ. Cuvântul este înțeles mai întâi pornind de la nume. Însă numele este ceea ce este prin faptul că cineva se numeşte aşa şi răspunde la numele acesta. El aparține purtătorului său. Potrivirea numelui îşi află confirmarea în faptul că cineva răspunde la acesta. El pare aşadar să țină de ființa însăşi.

Ei bine, filozofia greacă începe cu adevărat odată cu ideea potrivit căreia cuvântul este *doar* nume, cu alte cuvinte, că nu reprezintă ființa adevărată. Acesta este momentul în care interogația filozofică irumpe în prejudecata la început necontestată datorată numelor. Credința în cuvânt (*Wort-Glaube*) şi îndoiala față de cuvânt (*Wort-Zweifel*) caracterizează situația problematică în care gândirea iluminismului grec vedea raportul dintre cuvânt şi lucru. Prin aceasta modelul numelui devine o imagine opozitivă. Numele care este dat, care poate fi schimbat motivează îndoiala privind adevărul cuvântului. Se poate vorbi despre o potrivire a numelor? Dar nu trebuie, oare, să vorbim mai curând despre potrivirea cuvintelor, cu alte cuvinte, să stimulăm unitatea dintre cuvânt şi lucru? Şi n-a descoperit Heraclit, cel mai profund dintre primii gânditori, profunzimea jocului de cuvinte? Acesta este fundalul din care se ridică *Cratylos* al lui Platon, scrierea fundamentală a gândirii greceşti despre limbă, care cuprinde întreaga amplitudine a problemelor, astfel încât dezbaterea greacă ulterioară pe care o cunoaştem doar lacunar nu mai adaugă aproape nimic semnificativ[19]

Două din teoriile discutate în *Cratylos* încearcă să determine pe căi diferite raportul dintre cuvânt şi lucru. Teoria convenționalistă vede în univocitatea uzului limbii – potrivit modului în care este atinsă prin acord şi exercițiu – singurul izvor al semnificațiilor lexicale. Teoria opusă acesteia afirmă o corespondență naturală între cuvânt şi lucru, desemnată tocmai prin conceptul potrivirii (*orthotes*). Este limpede că aceste două poziții constituie extreme şi de aceea nu se exclud nicidecum în mod obligatoriu. În orice caz, individul care vorbeşte nu are cunoştință de întrebarea privitoare la „potrivirea" cuvântului pe care o presupune această poziție.

Modalitatea de a fi a limbii pe care o numim „uzul general al limbii" mărgineşte ambele teorii. Limita *convenționalismului* este următoarea: pentru ca limba să fie nu putem modifica arbitrar ceea ce cuvintele semnifică. Problema „limbajelor speciale" vădeşte condițiile sub care se plasează astfel de „rebotezări" Hermogenes dă el însuşi un exemplu în *Cratylos*: rebotezarea unui sclav[20] Dependența internă a lumii vieții sclavului, coincidența dintre

---

[19] Valoroasă rămâne în continuare prezentarea acesteia de către Hermann Steinthal, *Die Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, 1864. [Amintim aici cartea reprezentativă pentru multe altele a lui K. Gaiser (*Name und sache in Platons „Kratylos"* (Abhandl. Der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse Abh. 3, Jg. 1974) Heidelberg 1974).]

[20] *Crat.* 384d.

persoana şi funcţia sa face posibil ceea ce eşuează în alte condiţii lovindu-se de pretenţia persoanei la o existenţă pentru sine, de a-şi păstra demnitatea. Tot astfel copiii şi îndrăgostiţii au limba „lor" în care comunică în lumea ce le aparţine doar lor, însă nici acest lucru nu se petrece prin intermediul unei stabiliri arbitrare, cât prin formarea unei deprinderi lingvistice. Comunitatea unei lumi – chiar dacă este doar una simulată – este întotdeauna cea care constituie premisa „limbii".

Limita *teoriei asemănării* este însă de asemenea evidentă: în ceea ce priveşte lucrurile vizate nu se poate formula o critică la adresa limbii potrivit căreia cuvintele nu redau corect lucrurile. Limba nu se înfăţişează nicidecum ca o simplă unealtă la care recurgem, pe care ne-o ajustăm, pentru a comunica şi a diferenţia cu ajutorul acesteia[21] Ambele interpretări ale cuvintelor pornesc de la existenţa şi faptul lor de a fi la îndemână (*Zuhandensein*) şi lasă lucrurile să fie pentru sine în calitate de lucruri ştiute în prealabil. Tocmai de aceea, ele pornesc de la bun început prea târziu. Astfel că ne vedem nevoiţi să ne întrebăm dacă Platon, care demonstrează inconsistenţa internă a ambelor poziţii extreme, nu urmăreşte cu aceasta să conteste o premisă comună celor două. Ei bine, intenţia lui Platon mi se pare cât se poate de clară – iar acest lucru nu poate fi accentuat îndeajuns având în vedere neîncetata uzurpare a lui Cratylos în slujba problemelor sistematice ale filozofiei limbajului: Platon vrea să arate prin această discutare a teoriilor limbajului contemporane lui faptul că în limbă, în pretenţia potrivirii limbii (*orthotēs tōn onomatōn*), nu poate fi atins un adevăr obiectiv (*alētheia tōn ontōn*) şi că ceea ce fiinţează trebuie cunoscut fără cuvinte (*aneu tōn onomatōn*), ci doar din sine însuşi (*auta ex heautōn*)[22] Este vorba despre o deplasare radicală a problemei la un nou nivel. Dialectica asupra căreia ţinteşte aceasta pretinde în mod evident ca gândirea să se bizuie doar pe ea însăşi şi să se deschidă înspre adevăratele ei obiecte, „ideile", astfel încât să fie depăşită pe această cale forţa cuvintelor (*dynamis tōn onomatōn*) şi tehnicizarea lor demonică în tehnica argumentativă a sofiştilor. Supralicitarea domeniului cuvintelor (*onomata*) prin dialectică nu înseamnă, fireşte, că ar exista cu adevărat o cunoaştere lipsită de cuvinte, ci doar că nu cuvântul este cel care deschide accesul către adevăr, ci invers, că „adecvarea" cuvântului ar trebui judecată abia din perspectiva cunoaşterii lucrurilor.

Vom admite acest lucru regretând cu toate acestea, în acelaşi timp, absenţa unui lucru: Platon dă înapoi în mod evident în faţa raportului dintre cuvânt şi lucru. El declară întrebarea privitoare la modul în care poate fi cunoscut ceea ce fiinţează drept una mult prea mare, iar acolo unde vorbeşte despre acest lucru, aşadar acolo unde descrie dialectica în adevărata ei esenţă – bunăoară în excursul Scrisorii a VII-a[23] – lingualitatea este abordată doar ca un factor exterior ce dispune de o ambiguitate problematică. Aceasta se numără printre pretextualităţile (*proteinomena*) ce caută să atragă atenţia şi pe care adevăratul dialectician trebuie să le lase în urmă, asemenea aparenţei senzoriale a lucrurilor. Gândirea pură a ideilor, dianoia, este mută (*aneu phōnēs*) în calitate de dialog al sufletului cu sine însuşi. Logosul[24] este curentul ce izvorăşte dintr-o astfel de gândire şi răsună din gură (*rheuma dia tou stomatos meta phthongou*). Faptul că materializarea fonică nu revendică o semnificaţie de adevăr proprie este evident. Este neîndoielnic că Platon *nu* reflectează asupra faptului că efectuarea gândirii atunci când este înţeleasă ca dialog al sufletului implică la rândul său o constrângere lingvistică, iar dacă citim totuşi câte ceva

---

21 *Crat.*, 388c.

22 *Crat.* 438d-439b.

23 *Scrisoarea a VII-a*, 342 sq.

24 *Soph.* 263 e, 264 a.

referitor la acest lucru în Scrisoarea a VII-a acesta se petrece în legătură cu dialectica cunoaşterii, adică cu faptul de a fi rânduit asupra Unului (*auto*) a întregii mişcări a cunoaşterii. Chiar dacă acolo se recunoaşte în principiu faptul de a fi legat de limbă, acesta nu se reliefează totuşi potrivit însemnătăţii sale. El este doar unul din factorii cunoaşterii care se dezvăluie în totalitatea lor potrivit provizoratului lor dialectic dinspre lucrul însuşi asupra căruia se îndreaptă cunoaşterea. Va trebui aşadar să formulăm drept concluzie că descoperirea ideilor de către Platon oculteazǎ şi mai puternic esenţa proprie a limbii decât o făceau toreticienii sofişti care şi-au dezvoltat propria artă (*technē*) în utilizarea şi abuzul limbii.

Oricum ar fi, chiar şi acolo unde Platon păşeşte dincolo de nivelul discuţiei din *Cratylos* prefigurându-şi dialectica, constatăm aceeaşi raportare faţă de limbă ca cea discutată deja la acest nivel: ea este unealtă, copie, confecţionare şi judecare a acesteia din perspectiva prototipului, a lucrurilor însele. El respectă aşadar – chiar dacă nu concede domeniului cuvintelor (*onomata*) o funcţie de cunoaştere autonomă şi tocmai prin faptul că solicită depăşirea acestui domeniu – orizontul interogativ în care se formulează întrebarea privitoare la „potrivirea“ numelor. Chiar dacă nu vrea să audă despre o potrivire naturală a numelor (de pildă în Scrisoarea a VII-a), el reţine, totuşi, drept criteriu un raport de asemănare (*homoion*): copia şi prototipul constituie pentru el modelul metafizic în interiorul căruia gândeşte orice raportare la noetic. Arta meşteşugarului asemenea celei a făuritorului divin, cea a oratorului la fel de bine ca şi cea a dialecticianului filozofic, reproduce în mediul ei fiinţa adevărată a ideilor. Există întotdeauna o distanţă (*apechei*) – chiar dacă dialecticianul veritabil depăşeşte în ceea ce îl priveşte această distanţă. Elementul rostirilor adevărate rămâne cuvântul (*onoma* şi *rhēma*) – acelaşi cuvânt în care adevărul se ascunde devenind de nerecunoscut şi pe deplin ineficace[25]

Dacă vom plasa pe acest fundal disputa în jurul „dreptei potriviri a numelor“ aşa cum este ea aplanată de *Cratylos*, teoriile aduse în discuţie aici dobândesc dintr-o dată o relevanţă ce trece dincolo de Platon şi de intenţia acestuia. Căci ambele teorii pe care Socratele platonician le face să eşueze nu sunt cumpănite potrivit întregii lor ponderi de adevăr. Teoria convenţionalistă derivă „potrivirea“ a cuvintelor dintr-o numire, oarecum dintr-o botezare a lucrurilor cu un nume. Potrivit acestei teorii numele nu conţine în mod evident nici un fel de pretenţie privitoare la o cunoaştere a lucrurilor, iar Socrate îi arată adeptului acestei perspective lucide greşeala acestuia admiţând – pornind de la distincţia dintre logosul adevărat şi cel fals – diferenţierea componentelor logosului, a numelor (*onomata*) drept adevărate sau false şi raportează în mod similar faptul de a numi ca o parte a vorbirii la dezvăluirea fiinţei (*ousia*) ce se petrece în vorbire[26] Aceasta este o afirmaţie atât de incompatibilă cu teza convenţionalistă, încât, invers, deducerea pornind de aici a unei „naturi“ dătătoare de măsură pentru numele adevărate şi numire devine cât se poate de facilă. Socrate însuşi recunoaşte faptul că înţelegerea dobândită astfel privitoare la „potrivire“ duce la un delir etimologic şi la consecinţe dintre cele mai absurde. – Însă lucrurile stau ciudat şi în ceea ce priveşte tratarea tezei opuse, potrivit căreia cuvintele ar fi de la natură (*physei*). Vom fi amăgiţi dacă ne vom aştepta la o infirmare a teoriei adverse prin dezvăluirea defectuozităţii raţionamentului ce conduce dinspre adevărul rostirii către cel al cuvântului – rectificarea factuală privitoare la acest lucru o găsim în *Sofistul*– din care aceasta a fost derivată. Analiza se menţine mai curând în întregime în interiorul premiselor principiale ale teoriei „naturale“, şi anume conformându-se principiului

[25] [Vezi, totuşi, infra, p. 94 sq., în legătură cu mimesis, precum şi trecerea semnificativă de la „mimesis“ la „methexis“ ce apare în *Metafizica* lui Aristotel, A 6, 98 b 10-13.]

[26] *Crat.* 385b, 387c.

asemănării, desființându-l pe acesta doar printr-o limitare progresivă. Căci dacă „potrivirea" numelor se întemeiază cu adevărat pe aflarea corectă a numelor, cu alte cuvinte pe cea potrivită lucrurilor, atunci există chiar şi într-un asemenea caz – în mod similar oricărei astfel de apropximări – grade şi nuanțe ale potrivirii. Dacă ceea ce este *puțin* potrivit mai reproduce în sine trăsăturile (*typos*) lucrului, aceasta poate fi îndeajuns pentru utilizarea sa[27] Însă va trebui să ne dovedim şi mai îngăduitori. Un cuvânt poate fi înțeles – de bună seamă prin deprindere şi convenție – chiar şi atunci când conține litere ce nu prezintă nici o asemănare cu lucrul – astfel încât întregul principiu al similarității ajunge să se clatine şi este infirmat pe baza unor exemple cum ar fi folosirea cuvintelor pentru cifre. Aici nu poate fi vorba de nici un fel de asemănare fie şi pentru că numerele nu țin de lumea vizibilă şi schimbătoare, astfel încât pentru ele principiul convenției este în mod evident singurul valabil.

Această abandonare a *teoriei despre psychei* se înfățişează suspect de conciliatoare, şi anume prin afirmația că principiul convenției ar trebui să intervină acolo unde principiul asemănării dă greş. Din câte se pare, Platon vrea să spună că principiul asemănării ar fi unul rezonabil chiar dacă menit unei utilizări extrem de liberale în ceea ce priveşte aplicarea sa. Convenția care se înfățişează în uzul practic al limbii şi care constituie singură potrivirea cuvintelor se poate servi după posibilități de principiul asemănării, însă ea nu este legată de acesta[28] Avem de a face cu o poziție extrem de moderată, însă una ce implică premisa de principiu potrivit căreia cuvintele nu dispun de o semnificație cognitivă – un rezultat ce trimite dincolo de întreaga sferă a cuvintelor şi a întrebării privitoare la potrivirea lor către cunoaşterea lucrului. Acesta este de bună seamă singurul lucru care îl preocupă pe Platon.

Cu toate acestea, argumentația socratică împotriva lui Cratylos înăbuşă – agățându-se de schema găsirii şi instituirii numelor – o serie de idei cărora le este imposibil să se impună. Faptul că cuvântul este o unealtă pregătită în vederea tratării instructive şi diferențiatoare a lucrului, deci o ființare ce poate fi mai mult sau mai puțin adecvată şi corespunzătoare, stabileşte deja întrebarea privitoare la esența cuvântului într-un mod ce nu este incontestabil. Acea tratare a lucrului despre care este vorba aici este învederarea (*Offenbarmachung*) lucrului vizat. Cuvântul este potrivit atunci când înfățişează lucrul, aşadar atunci când este o imitație (*mimēsis*). Desigur că nu este vorba despre o reprezentare imitativă în sensul unei reproduceri nemijlocite în care este reprodusă manifestarea fonică sau vizibilă; cuvântul este menit să învedereze ființa (*ousia*), acel ceva ce este considerat a fi demn de a fi numit ca fiind (*einai*). Se pune însă întrebarea dacă conceptele folosite în dialog, *mimēma*, respectiv *dēlōma* înțeles ca *mimēma*, sunt potrivite.

Faptul că un cuvânt ce numeşte un obiect îl numeşte drept cel care el este, deoarece cuvântul însuşi are tocmai această semnificație prin care este numit ceea ce este vizat, nu include câtuşi de puțin în mod necesar un raport reproductiv. În esența lui *mimēma* rezidă în mod cert faptul că în el accede la reprezentare şi altceva decât reprezintă el însuşi. Simpla imitație, „a fi ca", conține prin urmare întotdeauna posibilitatea incipientă a reflectării asupra distanței de ființă dintre imitație şi model. Însă cuvântul numeşte lucrul într-un mod mult mai intim sau mai spiritual pentru ca aici să-şi mai găsească locul o distanță a asemănării (*Ähnlichkeitsabstand*), un mai mult sau mai puțin al reproducerii potrivite. Cratylos are dreptate atunci când se declară împotriva acestui lucru. El are întru totul dreptate şi atunci când spune că atâta timp cât un cuvânt este un cuvânt acesta

---

[27] *Crat.* 432 a sq.

[28] *Crat.* 434 e.

trebuie să fie unul „potrivit", unul bine „aşezat". Dacă nu este aşa, cu alte cuvinte dacă nu are o semnificaţie, atunci acesta nu e decât „un bronz pus în vibraţie"[29] Nu are, într-adevăr, nici un sens să vorbim într-un asemenea caz despre ceva „fals"

Se poate întâmpla, desigur, să nu ne adresăm cuiva cu numele lui corect deoarece îl confundăm cu altcineva şi tot astfel se poate întâmpla să nu folosim „cuvântul potrivit" pentru un lucru pentru că îl interpretăm greşit. Dar în astfel de cazuri nu cuvântul este nepotrivit ci utilizarea sa. Acesta nu mai este potrivit decât în aparenţă lucrului pentru care este folosit. În realitate, cuvântul se potriveşte unui lucru diferit şi este potrivit ca atare. Şi cel care învaţă o limbă străină şi memorează în acest scop lexicul acesteia, adică semnificaţia cuvintelor ce îi sunt necunoscute, presupune faptul că acestea au semnificaţia lor adevărată pe care dicţionarul a extras-o din uzul limbii. Aceste semnificaţii pot fi confundate, dar aceasta înseamnă întotdeauna o întrebuinţare greşită a cuvintelor „corecte". Este astfel rezonabil să vorbim despre o *perfecţiune absolută a cuvântului*, în măsura în care între manifestarea sa evidentă şi semnificaţia sa nu există nici un fel de raport sensibil şi, implicit, nici o distanţă. De aceea Cratylos nu ar avea nici un motiv să se lase readus sub jugul schemei reflectării (*Abbildschema*). În cazul copiei este valabil faptul că aceasta se aseamănă cu prototipul (*Urbild*) fără a fi simplă dublare a acestuia, adică drept ceva ce este diferit şi care trimite la celălalt pe care îl reproduce prin asemănarea sa imperfectă. Cu toate acestea, este evident că acest lucru nu este valabil şi pentru raportul cuvântului faţă de semnificaţia sa. Prin urmare, atunci când Socrate concede cuvintelor – spre deosebire de picturi (*zōa*) – calitatea de a fi nu doar potrivite, ci şi adevărate (*alēthē*), acest lucru corespunde unei străfulgerări a unui adevăr umbrit în întregime[30] „Adevărul" cuvântului nu rezidă fără îndoială în potrivirea sa, în adecvarea sa potrivită la lucru. Acesta rezidă mai curând în spiritualitatea (*Geistigkeit*) sa deplină, cu alte cuvinte în ex-punerea sensului cuvântului în sunet. În acest sens sunt „adevărate" toate cuvintele, adică fiinţa lor se se deschide în semnificaţia lor, în timp ce copiile sunt doar mai mult sau mai puţin asemănătoare şi de aceea – potrivit înfăţişării exterioare a lucrului – mai mult sau mai puţin potrivite.

Însă aşa cum se întâmplă mereu la Platon, faptul că Socrate se dovedeşte a fi atât de orb în privinţa acelui lucru pe care îl infirmă are un motiv obiectiv. Cratylos nu este lămurit în întregime în ceea ce priveşte faptul că semnificaţia cuvintelor nu este pur şi simplu identică cu lucrurile numite şi cu atât mai puţin – iar acest lucru întemeiază superioritatea discretă a Socratelui platonician – în ceea ce priveşte faptul că logosul, rostirea şi vorbirea, precum şi ex-punerea efectuată în acesta a lucrurilor este ceva diferit de vizarea semnificaţiilor ce rezidă în cuvinte – şi că abia aici este situată cu adevărat posibilitatea propriu-zisă a limbii de a comunica ceva potrivit şi adevărat. Nesocotirea acestei posibilităţi de adevăr efective a rostirii – de care ţine în mod esenţial „falsitatea" (*pseudos*) ca posibilitate contrară – dă naştere tocmai abuzului sofist. Dacă logosul este înţeles ca reprezentare a unui lucru (*dēlōma*), ca ex-punere a acestuia, fără ca această funcţie să fie distinsă în mod principial de caracterul semnificant al cuvintelor, se creează astfel posibilitatea unei confuzii ce este proprie limbii. S-ar putea crede atunci că dispunem de lucru în cuvânt. Orientarea în funcţie de cuvânt apare acum drept calea legitimă a cunoaşterii. Însă atunci este valabil şi invers, că acolo unde dispunem de cunoaştere adevărul rostirii trebuie să se clădească din adevărul cuvintelor ca elemente ale acestuia. Şi aşa cum presupunem „potrivirea" acestor cuvinte, adică adecvarea lor naturală la lucrurile

29 *Crat.* 429 bc, 430 a.

30 *Crat.* , 430 d[5].

pe care le denumesc, tot astfel va trebui să fie posibilă şi o interpretare a elementelor acestor cuvinte, a literelor, în ceea ce priveşte funcţia lor reflexivă în raport cu lucrul. Iată concluzia la care Socrate îşi împinge partenerul de dialog.

Însă în toate acestea este nesocotit un lucru, şi anume că adevărul lucrurilor rezidă în rostire, adică, în fond, în vizarea unei opinii unitare privitoare la lucruri şi nu în cuvintele luate câte unul – şi nici în întregul fond de cuvinte al unei limbi. Această interpretare greşită este cea care îi permite lui Socrate să contrazică obiecţiile atât de juste ale lui Cratylos privitoare la adevărul cuvântului. El mizează împotriva acestuia pe uzul cuvintelor, cu alte cuvinte, însă, pe rostire, pe logos şi putinţa sa de a fi adevărat sau fals. Numele, cuvântul apare drept adevărat sau fals în măsura în care este folosit adevărat sau fals, adică în măsura în care este atribuit potrivit sau nepotrivit fiinţării. O astfel de atribuire nu mai este însă nicidecum una a cuvântului ci deja logos şi îşi poate găsi expresia adecvată într-un astfel de logos. De pildă, a numi pe cineva „Socrate“ implică faptul că acest om se numeşte Socrate.

Atribuirea care este logos este aşadar mult mai mult decât simpla corespondenţă a cuvintelor şi lucrurilor – aşa cum ar corespunde ea în fond teoriei eleate despre fiinţă şi aşa cum este ea presupusă în cadrul teoriei reflectării. Cu atât mai mult, deoarece adevărul ce rezidă în logos nu este cel al simplei ascultări (*noein*), al simplei iviri a fiinţei, ci plasează întotdeauna fiinţa într-o anumită perspectivă, îi conferă şi îi insuflă *ceva*, nu cuvântul (*onoma*), ci logosul este purtătorul adevărului (şi fără îndoială şi al neadevărului). Rezultă de aici cu necesitate că faptul de a fi enunţat şi, prin urmare, faptul de a fi dependent de limbă sunt cu totul secundare pentru această structură de relaţii în care logosul descompune lucrurile interpretându-le astfel. Înţelegem astfel că *nu cuvântul ci numărul* este paradigma propriu-zisă a noeticului, numărul a cărui denumire este în mod vădit pură convenţie şi a cărui „exactitate“ constă tocmai în faptul că fiecare număr este definit prin poziţia sa în şir, fiind aşadar o configuraţie pură a inteligibilităţii, *ens rationis*, nu în sensul valabilităţii sale de a fi, ci în sensul raţionalităţii sale perfecte. Acesta este rezultatul propriu-zis către care este adus *Cratylos* şi acest rezultat are o consecinţă extrem de semnificativă care influenţează în realitate orice reflecţie ulterioară asupra limbii.

Dacă domeniul logosului reprezintă domeniul noeticului în pluralitatea atribuirilor sale, atunci *cuvântul* devine, asemenea *numărului*, un simplu *semn* al unei fiinţe bine definite şi astfel ştiute în prealabil. Cu aceasta, problema este practic răsturnată. Acum nu se mai investighează fiinţa şi condiţia instrumentală a cuvântului pornind de la lucru, ci, pornind de la instrumentul cuvântului, ceea ce acesta transmite şi modul în care transmite ceva, şi anume celui care îl foloseşte. Rezidă în esenţa *semnului* faptul că îşi are fiinţa în funcţia sa utilitară şi anume astfel încât aptitudinea sa rezidă exclusiv în caracterul său referenţial. De aceea, el trebuie să se detaşeze potrivit acestei funcţii pe care o are de mediul în care urmează să fie întâlnit şi considerat ca sens pentru a-şi suprima tocmai prin aceasta propria sa reitate (*Dingsein*) şi pentru a se pierde (a dispărea) în semnificaţia sa. El este abstracţiunea referirii înseşi.

Prin urmare semnul nu este ceva ce afirmă un conţinut propriu. El nu trebuie nici să prezinte o asemănare cu acel ceva pe care îl indică, iar dacă prezintă totuşi vreuna ea nu poate fi decât una schematică. Însă acest lucru înseamnă că o dată în plus orice conţinut propriu vizibil este redus la un minim capabil să susţină funcţia sa referenţială. Cu cât denumirea printr-un lucru-semn (*Zeichending*) este mai univocă, semnul este la rândul său cu atât mai mult semn pur, cu alte cuvinte se epuizează în atribuirea sa ca atare. Semnele grafice, bunăoară, sunt atribuite anumitor indentităţi fonice, iar semnele numerice

anumitor numere şi sunt cele mai spirituale (*die geistigsten*) dintre semne deoarece atribuirea lor este una totală, una care le epuizează în întregime. Semnele mnemotehnice, însemnele, semnele prevestitoare, indiciile etc. dispun de spiritualitate în măsura în care sunt considerate drept semne, adică generalizate către fiinţa lor referenţială (*Verweisendsein*). Existenţa semnică este legată aici de prezenţa unui lucru diferit care, în calitate de lucru-semn, există pentru sine şi are în acelaşi timp o semnificaţie proprie, diferită de ceea ce semnifică în calitate de semn. În asemenea cazuri este valabil următorul lucru: semnificaţia de semn revine semnului doar în relaţie cu un subiect ce receptează semnele – „el nu-şi are semnificaţia absolută în sine însuşi, cu alte cuvinte în el subiectul nu este abolit"[31]: el mai rămâne încă ceva ce fiinţează nemijlocit. Îşi mai are încă realitatea în înlănţuirea sa cu o altă fiinţare. Chiar şi semnele grafice au o valoare ornamentală într-un context decorativ. Semnul este în acelaşi timp ideal şi referenţial abia pe baza fiinţei sale nemijlocite. Diferenţa dintre fiinţa şi semnificaţia sa este una absolută.

Lucrurile stau altfel în cazul extremei opuse ce intervine în determinarea cuvântului: *copia* (*Abbild*). Copia conţine desigur aceeaşi contradicţie între fiinţa şi semnificaţia sa, dar astfel încât anulează în sine această contradicţie tocmai în virtutea asemănării ce rezidă în ea însăşi. Îşi dobândeşte funcţia referenţială sau de reprezentare nu din partea subiectului receptor, ci din propriul conţinut . Ea nu este doar un simplu semn , căci în ea ceea ce este reprodus este reprezentat el însuşi, statornicit şi prezent. Tocmai din acest motiv ea poate fi judecată potrivit asemănării sale, cu alte cuvinte în funcţie de *măsura* în care face ca ceea ce este absent să fie prezent în ea însăşi.

Întrebarea îndreptăţită dacă cuvântul nu este nimic altceva decât un „semn pur", sau dacă nu poartă totuşi în sine ceva din trăsăturile unei „imagini" este discreditată principial prin *Cratylos*. În măsura în care faptul că cuvântul este o copie este dus acolo ad absurdum, singura posibilitate rămasă este cea potrivit căreia el este un semn. Acest lucru se desprinde ca rezultat – chiar dacă fără o distincţie apăsată – din discuţia negativă din *Cratylos* şi este pecetluit prin expulzarea cunoaşterii în sfera inteligibilului, astfel încât de-a lungul întregii reflecţii asupra limbajului conceptul imaginii (*eikos*) este înlocuit de cel al semnului (*semeion*, respectiv *semainon*). Nu avem de a face doar cu o modificare terminologică, ci cu expresia unei decizii privitoare la modul de a gândi limba care a făcut epocă[32]. Faptul că fiinţa adevărată a lucrurilor (*Dinge*) trebuie investigată „fără nume" vrea să însemne tocmai că accesul către adevăr nu rezidă în fiinţa proprie (*Eigensein*) a cuvântului ca atare – chiar dacă orice căutare, interogare, răspuns, învăţare şi diferenţiere nu se petrece, fireşte, fără mijloace lingvistice. Cu alte cuvinte: gândirea se dispensează într-o asemenea măsură de fiinţa proprie a cuvintelor, le foloseşte ca simple semne prin care ceea ce este denumit, gândul, lucrul este adus în câmpul privirii, încât cuvântul ajunge într-un raport cu totul secundar faţă de lucru. Este o simplă unealtă a comunicării ca scoatere în afară (*expherein*) şi expunere (*logos prophorikos*) în mediul vocii a ceea ce este vizat. Una din consecinţele ce decurg de aici este aceea că un sistem de semne ideal a cărui raţiune unică este atribuirea univocă face ca forţa cuvintelor (*dynamis tōn onomatōn*), spectrul de variabilitate al contingentului ce rezidă în limbile dezvoltate istoric, concret, să apară drept o simplă perturbare a utilităţii acesteia. Ceea ce se naşte de aici este idealul unei *charakteristica universalis*.

---

31 Hegel, *Jenenser Realphilosophie* I, 210. [Acum în *Ges. Werke* Bd. 6, Jenaer Systementwürfe I, Hamburg 1975, p. 287.]

32 Importanţa gramaticii stoice şi a formării unei terminologii latine în vederea reproducerii celei greceşti este accentuată de către J. Lohmann, *Lexis* II.

Eliminarea a ceea 'ce o limbă „este“ ca stofă a semnului (*Zeichen-Zeug*), dincolo de funcționarea ei practică potrivit unei finalități, așadar depășirea de sine a limbii printr-un sistem de simboluri artificiale definite univoc, acest ideal al iluminismului secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, reprezenta limba ideală întrucât acesteia i-ar corespunde întregul univers al cognoscibilului, ființa ca obiectualitate disponibilă în mod absolut. Faptul că nici un astfel de limbaj matematic nu poate fi conceput fără o limbă care introduce convențiile acestuia nu poate reprezenta nici măcar o obiecție de principiu. Această problemă a unui „metalimbaj“ este probabil de nerezolvat deoarece implică un proces iterativ. Însă imposibilitatea împlinirii acestui proces nu constituie un argument împotriva recunoașterii principiale a idealului de care se apropie.

Trebuie să admitem, de asemenea, că orice elaborare a unei terminologii științifice – oricât ar rămâne de parțială utilizarea acesteia – reprezintă o fază a acestui proces. Căci ce este un *termen tehnic*? Un cuvânt a cărui semnificație este delimitată univoc, întrucât desemnează o noțiune definitivă. Un termen tehnic este întotdeauna o construcție artificială în măsura în care fie cuvântul însuși este format artificial, fie – cum se întâmplă cel mai adesea – un cuvânt aflat deja în circulație este decupat din pluralitatea și vastitatea raporturilor sale semantice și fixat asupra unui anumit sens conceptual. În raport cu viața semantică a cuvintelor limbii vorbite – în legătură cu care Wilhelm von Humboldt a demonstrat pe bună dreptate[33] că acesteia îi este proprie un anumit grad de oscilație – termenul tehnic este un cuvânt încremenit, iar uzul terminologic al unui cuvânt o violentare a limbii. Spre deosebire de limbajul pur al calculului logic, utilizarea unei terminologii s-a topit, totuși (chiar dacă adesea sub forma unui neologism), în vorbirea unei limbi. Nu există o vorbire pur terminologică și chiar și expresiile artizanale create artificial și contrar spiritului unei limbi (lucru demonstrat chiar și de expresiile artizanale ale noii lumi a reclamei) se reîntorc în viața limbii. Acest lucru este confirmat indirect de faptul că uneori o distincție terminologică nu reușește să se impună și este dezavuată permanent de spiritul limbii. Acest lucru înseamnă în mod evident că este obligată să se încline în fața exigențelor limbii. Să ne gândim bunăoară la pedanteria neputincioasă cu care folosirea termenului „transcendental“ pentru „transcendent“ a fost discreditată de către neokantianism, sau la utilizarea termenului de „ideologie“ într-un sens pozitiv dogmatic care s-a impus în general în ciuda accepțiunii sale originare polemic-instrumentaliste. Va trebui, de aceea, să luăm mereu în calcul, chiar și în calitate de interpreți ai unor texte științifice, alăturarea dintre uzul terminologic și cel liber al unui cuvânt[34] Interpreții moderni ai unor texte antice înclină cu ușurință să subaprecieze această exigență deoarece conceptele ce fac parte din uzul științific modern sunt mai artificiale și prin urmare mai bine fixate decât în perioada antică ce nu cunoaște încă neologismele și doar câțiva termeni de specialitate.

Ridicarea principială deasupra contingenței limbilor istorice și indeterminarea conceptelor acestora ar putea fi posibilă doar prin simbolismul matematic: în combinatorica unui astfel de sistem semiotic ar putea fi dobândite – și aceasta fusese ideea lui Leibniz – noi adevăruri ce ar dispune de o certitudine matematică deoarece acea *ordo* reflectată printr-un astfel de sistem ar dispune de un corespondent în toate limbile[35] Este de bună seamă

---

[33] W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*, §9.

[34] Să ne gândim de exemplu la utilizarea aristotelică a lui φρόνησις, a cărui apariție neterminologică periclitează siguranța unor concluzii privind istoria evoluției, după cum am încercat să arăt acest lucru odinioară împotriva lui W. Jaeger (vezi „Der aristotelische Protreptikos“, *Hermes* 1928, p. 146 sq.). [Vezi acum în *Ges. Werke Bd.* 5, pp. 164-186]

[35] Vezi Leibniz, *Erdm.*, p. 77.

evident că o astfel de pretenție a unei *characteristica universalis* de a fi o *ars invendi*, așa cum este ea formulată de către Leibniz, se întemeiază tocmai pe caracterul artificial al acestui simbolism. Acesta face posibil un calcul, cu alte cuvinte o detectare a unor relații pornind de la legitățile formale ale combinatoricii, indiferent dacă experiența ne conduce către lucruri înaintea unor conexiuni corespunzătoare. Gândind astfel anticipativ într-un imperiu al posibilităților, rațiunea gânditoare este adusă ea însăși la perfecțiunea ei absolută. Nu există pentru rațiunea omenească o adecvare mai înaltă a cunoașterii decât *notitia numerorum*[36], iar orice calcul procedează potrivit acestui model. Însă imperfecțiunea umană nu permite în general, a priori, o cunoaștere adecvată, iar experiența este indispensabilă. Cunoașterea prin astfel de simboluri nu este clară și distinctă, căci simbolul nu semnifică o ființare dată concretă. O astfel de cunoaștere este „oarbă" întrucât simbolul pășește în locul cunoașterii reale indicând doar posibilitatea dobândirii acesteia.

Idealul de limbă pe care îl examinează Leibniz este așadar o „limbă" a rațiunii, *analysis notionum*, care ar elabora, pornind de la conceptele „prime", întregul sistem al conceptelor veritabile și ar realiza o reflectare a totalității ființării așa cum ar corespunde aceasta rațiunii divine[37] Spiritul omenesc ar recalcula astfel geneza lumii ca și calcul al lui Dumnezeu ce calculează cea mai bună dintre posibilitățile ființei.

În realitate acest ideal este cel care scoate la iveală faptul că limba este altceva decât un simplu limbaj ce servește denumirii totalității obiectuale. Cuvântul nu este doar un semn. Într-un sens extrem de dificil de surprins el este totuși aproape ca un fel de copie. Trebuie doar să cumpănim posibilitatea radicală a unui limbaj artificial pur pentru a recunoaște într-o asemenea teorie arhaică a limbajului o dreptate relativă. Cuvântului îi revine într-un mod misterior o conexiune cu „ceea ce este reprezentat în imagini", o apartenență la ființa a ceea ce este reflectat. Acest lucru este înțeles principial și nu în sensul că relația mimetică ar participa într-o anumită măsură la formarea lingvistică. Căci acest lucru este incontestabil. Platon gândea deja de bună seamă potrivit acestui sens mediator și astfel gândește și cercetarea lingvistică de azi atunci când mai concede încă expresiei onomatopeice o anumită funcție în cadrul etimologiei. Însă în principiu limba este gândită într-o decuplare totală de ființa gândită, ca un instrumentar al subiectivității. Acest lucru înseamnă că se urmează o traiectorie de abstractizare la capătul căreia se află construcția rațională a unui limbaj artificial.

În realitate, prin aceasta ne mișcăm, după cum mi se pare, într-o direcție ce ne îndepărtează de esența limbii[38]. Lingualitatea sălășluiește într-o măsură atât de deplină în gândirea lucrurilor încât înseamnă că avem de a face cu o abstracțiune atunci când sistemul adevărurilor este gândit ca sistemul dat în mod anticipat al unor posibilități de a fi căruia i-ar trebui atribuite semnele pe care le folosește un subiect ce recurge la aceste semne. Cuvântul lingual nu este un semn la care se recurge însă nu este nici un semn pe care îl facem (*machen*) sau îl dăm (*geben*) altuia, un lucru ce ființează (*seiendes Ding*), care este receptat și încărcat cu idealitatea semnificării pentru a face astfel vizibilă o altă ființare. Idealitatea semnificației rezidă mai curând în cuvântul însuși. Acesta este dintotdeauna

---

36 Leibniz, *De cognitione, veritate et ideis* (1684) *Erdm.*, p. 79 sq.

37 După cum se știe, Descartes a elaborat deja în scrisoarea către Mersenne din 20. 11. 1629 – cunoscută lui Leibniz – ideea unui astfel de limbaj al rațiunii care ar cuprinde întreaga filozofie, pornind de la formarea semnelor numerice. O formă preliminară a acestuia – e drept că potrivit unei limitări platonizante a acestei idei – se găsește daja la Nicolaus Cusanus, *Idiota de mente* III, cap. VI.

38 *An. Post.* B 19.

semnificație. Însă acest lucru nu înseamnă, de cealaltă parte, că cuvântul precede orice experiență a ceea ce ființează și se alătură în mod exterior unei expriențe deja făcute, subordonând-o. Experiența nu este mută pentru a fi transformată apoi prin denumire în obiect al reflecției, bunăoară sub forma subsumării sale generalității cuvântului. Ține mai curând de experiența însăși faptul că ea caută și află cuvintele care o exprimă. Căutăm cuvântul potrivit, adică acel cuvânt ce aparține cu adevărat lucrului, astfel încât acesta însuși prinde glas într-însul. Chiar dacă stăruim asupra ideii că acest lucru nu implică un raport reflexiv, cuvântul ține totuși de lucru în măsura în care nu este atribuit ulterior lucrului în chip de semn. Analiza aristotelică discutată mai sus a formării conceptuale prin inducție oferă o mărturie indirectă în acest sens. Deși Aristotel însuși nu leagă în mod explicit problema formării cuvintelor de învățarea limbii, Themistius o poate exemplifica fără doar și poate în parafraza sa cu privire la modul în care copiii învață o limbă[39]; într-atât limba se situează în interiorul logosului.

Dacă filozofia greacă refuză să admită acest raport între cuvânt și lucru, vorbire și gândire, motivul acestui refuz este acela că gândirea trebuia să se apere împotriva raportul strâns dintre cuvânt și lucru în care trăiește omul vorbitor. Dominația „celui mai grăibil dintre graiuri“ (Nietzsche) asupra gândirii era atât de masivă încât efortul esențial al filozofiei era dedicat eliberării din acesta. Astfel, filozofii greci au combătut de la bun început în „onoma“ seducerea și rătăcirea gândirii, rămânând credincioși, împotriva acesteia, idealizării efectuate permanent în limbă. Acest lucru se vădește deja la Parmenide care gândea adevărul lucrului pornind de la logos și este pe deplin valabil începând cu cotitura platoniciană către „vorbiri“ (*Reden*), urmată și de orientarea aristotelică a formelor ființei în raport cu formele enunțului (*schēmata tēs kategorias*). Ființa proprie a limbii nu putea fi concepută aici decât ca o rătăcire a cărei proscriere și stăpânire constituia obiectivul principal al străduinței gândirii, deoarece direcționarea către eidos era gândită ca fiind elementul determinant al logosului. Critica potrivirii numelor efectuată în *Cratylos* reprezintă de aceea primul pas într-o direcție la capătul căreia se află teoria instrumentalistă modernă a limbii și idealul unui sistem semiotic al rațiunii. Strâmtorată între imagine și semn, ființa limbii nu putea fi nivelată decât în ființa pură de semn (*reines Zeichensein*).

b) Limbă și verbum

Există însă o idee ce nu este una a grecilor și care satisface mai bine ființa limbii, astfel încât uitarea de limbă (*Sprachvergessenheit*) a gândirii occidentale nu poate deveni una deplină. Este vorba despre ideea creștină a *întrupării*. Întruparea nu este în mod evident o încarnare. Nici reprezentarea despre suflet și nici reprezentarea despre Dumnezeu care se leagă de o astfel de încorporare nu corespund conceptului creștin al întrupării.

Raportul dintre suflet și trup așa cum este el gândit în aceste teorii, cum ar fi filozofia platonic-pitagoreică, și așa cum corespunde el reprezentării religioase privitoare la migrația sufletelor, opune mai curând alteritatea deplină a sufletului față de trup. Sufletul își păstrează ființa pentru sine în toate încarnările, iar desprinderea de trup trece drept o purificare, adică o restaurare a ființei sale adevărate și propriu-zise. Chiar și apariția divinului în făptură omenească, care face din religia greacă una atât de omenească, nu are

---

39 [Nu nesocotesc aici faptul că așa-numita „linguistic turn“ despre care nu avusesem cunoștință în anii 50, a descoperit același lucru. Vezi referirea mea la acest lucru în lucrarea intitulată „Die phänomenologische Bewegung“ (*Kl. Schr.* III, pp. 150, 189; acum în *Ges. Werke*, Bd. 3.)]

nimic de a face cu întruparea. Aici Dumnezeu nu devine om ci se înfăţişează oamenilor în faptură omenească păstrându-şi în întregime făptura supraomenească. Spre deosebire de aceasta, întruparea lui Dumnezeu în omul Isus include – potrivit învăţăturii creştine – sacrificiul pe care crucificatul îl ia asupra sa ca Fiu al omului, adică un raport diferit, plin de mister, a cărui tălmăcire teologică are loc în doctrina trinităţii.

Această componentă centrală a gândirii creştine oferă un bun punct de orientare cu atât mai mult cu cât întruparea se leagă şi pentru gândirea creştină în modul cel mai strâns de problema cuvântului. Tălmăcirea *tainei trinităţii* – de bună seamă cea mai importantă sarcină cu care se confrunta gândirea evului mediu creştin, se sprijină deja la părinţii bisericii şi în cele din urmă în desăvârşirea sistematică a augustinismului în cadrul scolasticii pe raportul uman dintre vorbire şi gândire. Dogmatica urmează prin aceasta înainte de toate prologul Evangheliei după Ioan şi chiar dacă mijloacele cu care încearcă să rezolve propriile ei sarcini teologice sunt de sorginte greacă, cu toate acestea gândirea filozofică dobândeşte prin intermediul ei o dimensiune inaccesibilă gândirii greceşti. Dacă cuvântul devine carne iar realitatea spiritului se împlineşte abia în această întrupare, atunci logosul este eliberat odată cu aceasta din spiritualitatea sa ce semnifică în acelaşi timp potenţialitatea sa cosmică. Unicitatea evenimentului mânturii determină emergenţa fiinţei istorice în gândirea occidentală şi, de asemenea, ieşirea fenomenului limbii din cufundarea sa în idealitatea sensului, oferindu-se astfel gândirii filozofice. Căci spre deosebire de logosul grec, cuvântul este survenire pură (*verbum proprie dicitur personaliter tantum*)[40]

Desigur că limbajul omenesc este ridicat odată cu aceasta doar în mod indirect la rangul de obiect al reflecţiei. Contrastul întruchipat de cuvântul omenesc este menit doar să evidenţieze problema teologică a cuvântului, a lui *verbum dei*, şi anume cea a unităţii dintre Tată şi Fiu. Însă tocmai acest lucru este cel care are o importanţă hotărâtoare pentru noi: misterul acestei unităţi îşi află oglindirea în fenomenul limbii.

Chiar şi modul în care patristica leagă speculaţia teologică prin intermediul misterului întrupării de gândirea elenistică este caracteristic pentru noua dimensiune către care ţinteşte. Se încearcă astfel, la început, aplicarea conceptului stoic al logosului interior şi exterior (*logos endiathetos – prophorikos*)[41] Această distincţie era menită iniţial să degajeze principiul universal stoic al logosului de exterioritatea simplei îngânări[42] Pentru credinţa creştină a revelaţiei devine acum semnificativă în mod pozitiv direcţia opusă. Analogia dintre cuvântul interior şi cel exterior, devenirea întru sunet a cuvântului în vox dobândeşte acum o valoare exemplară.

Căci geneza prin cuvântului lui Dumnezeu se petrece o singură dată. Astfel primii părinţi ai bisericii au recurs la miracolul cuvântului pentru a face imaginabilă ideea străină grecilor a creaţiei. Însă lucrul descris pornind de la cuvânt în chiar prologul Ioanian este înainte de toate fapta mântuitoare propriu-zisă, trimiterea Fiului, misterul întrupării. Exegeza interpretează devenirea întru sunet a cuvântului tot ca un miracol asemenea devenirii întru carne a lui Dumnezeu. Devenirea despre care este vorba în cele două cazuri nu este una prin care dintr-un lucru devine altceva. Nu este vorba nici despre o retezare a unuia de celălalt (*kate apokopēn*), nici despre o împuţinare a cuvântului interior prin ivirea sa în exterioritate şi nici despre o transformare în general, astfel încât aceasta să

40 Toma I.

41 Mă refer în cele ce urmează la instructivul articol „Verbe" din *Dictionaire de Theologie catholique*, precum şi la Lebreton, *Histoitre du dogme de la Trinité*.

42 *Die Papageien: Sext. dv. math.* VIII, 275.

ducă la consumarea cuvântului interior[43] Se observă deja în primele recursuri la gândirea greacă o nouă orientare către unitatea enigmatică dintre Tată şi Fiu, Spirit şi Cuvânt. Iar dacă referirea directă la exteriorizare, la devenirea întru sunet a cuvântului este repudiată la rândul ei până la urmă în dogmatica creştină odată cu respingerea subordonaţionismului, tocmai această decizie este cea datorită căreia devine necesară o reexaminare filozofică a misterului limbii şi a înlănţuirii ei cu gândirea. Miracolul şi mai mare al limbii nu rezidă în faptul că cuvântul devine carne şi păşeşte într-o fiinţă exterioară, ci în faptul că ceea ce păşeşte astfel în afară şi se exteriorizează în expresie este dintotdeauna cuvânt. Faptul că cuvântul este în mod veşnic la Dumnezeu este învăţătura biruitoare a bisericii împotriva subordonaţionismului care face ca problema limbii să poposească în întregime înlăuntrul gândirii.

Cuvântul exterior, şi odată cu acesta întreaga problemă a pluralităţii limbilor este devalorizată în mod explicit deja de către Augustin care o discută, totuşi, cel puţin[44] Cuvântul exterior, asemenea cuvântului exterior reprodus lăuntric, este legat de un anumit idiom (*lingua*). Faptul că *verbul* (*verbum*) este spus în fiecare limbă în mod diferit înseamnă cu toate acestea doar că este incapabil să se arate idiomului omenesc în fiinţa sa adevărată. Augustin afirmă în spiritul unei desconsiderări întru totul platoniciene a manifestării sensibile: non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri audirive per corpus. Cuvântul „adevărat“, *verbum cordis*, este cu totul independent de o astfel de manifestare. Nu este nici prolativum, nici cogitativum in similitudine soni. Astfel, cuvântul interior este oglinda şi imaginea cuvântului dumnezeiesc. Atunci când Augustin şi scolastica tratează problema *verbului* pentru a dobândi mijloacele conceptuale solicitate de taina trinităţii, este tematizat în exclusivitate acest cuvânt interior, cuvântul inimii, şi raportul acestuia cu *intelligentia*.

Prin aceasta iese la lumină o latură bine precizată a esenţei limbii. Taina trinităţii găseşte în miracolul limbii o oglindă a sa întrucât cuvântul care este adevărat, pentru că spune cum este lucrul, nu este ceva pentru sine şi nu se vrea a fi ceva pentru sine: nihil suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur. Îşi are fiinţa sa în faptul că este revelat. Acest lucru este valabil întocmai în ceea ce priveşte misterul trinităţii. Nici aici nu este importantă ca atare apariţia pământească a Mântuitorului, ci mai curând divinitatea sa deplină, identitatea sa de esenţă cu Dumnezeu. Sarcina teologică este de a gândi, cu toate acestea, în această identitate de esenţă existenţa independentă ca persoană a lui Cristos. Spre aceasta este mobilizat raportul omenesc ce devine vizibil pe baza cuvântului Spiritului, verbum intellectus. Este vorba aici despre mai mult decât despre o simplă metaforă, căci raportul uman dintre gândire şi vorbire corespunde totuşi, în ciuda imperfecţiunii sale, raportului divin al trinităţii. Între cuvântul interior şi spirit există o identitate de esenţă tot astfel cum Dumnezeu Fiul şi Dumnezeu Tatăl sunt identici în mod esenţial.

Ne întrebăm însă dacă nu cumva asistăm aici la explicarea a ceva ininteligibil (*Unverstständliches*) prin imposibilitatea de a înţelege (*Unverständlichkeit*). Ce fel de cuvânt este unul care rămâne dialog interior al gândirii şi nu dobândeşte o făptură sonoră? Este, în fond, posibil aşa ceva? Nu evoluează, oare, gândirea noastră dintotdeauna pe traiectoriile unei anumite limbi şi nu ştim oare prea bine că trebuie să gândim într-o limbă dacă

[43] Assumendo non consumendo, Aug. *De Trin*. 15, 11.

[44] Vezi în cele ce urmează înainte de toate Augustin, *De trinitate* XV, 10-15. [G. Ripanti a dovedit între timp într-un studiu excepţional că *De doctrina christiana* conţine liniile directoare ale unei hermeneutici a Bibliei ce nu este o metodologie teologică, ci descrie modul de experimentare a lecturii biblice. Vezi G. Ripanti, *Agostino teoretico dell'interpretazione*, Brescia, 1980.]

vrem să o vorbim cu adevărat? Chiar dacă avem în vedere libertatea pe care rațiunea noastră o păstrează în fața constrângerii linguale a gândirii noastre, fie inventând și uitlizând limbaje artificiale, fie fiind capabilă să traducă dintr-o limbă în alta – o inițiativă ce presupune în mod similar o ridicare dincolo de faptul de a fi legat de limbă către sensul vizat –, cu toate acestea orice ascensiune de acest fel este ea însăși, după cum am văzut, din nou una ce ține de limbă. „Limba rațiunii" nu este o limbă pentru sine. Ce sens ar avea, așadar, având în vedere imposibilitatea de a aboli faptul de a fi legat de limbă propriu nouă, să vorbim despre un „cuvânt interior" rostit în limba pură a rațiunii? Prin ce anume se dovedește cuvântul rațiunii (dacă redăm aici prin rațiune intellectus) a fi un „cuvânt" real (*wirklich*) dacă el rămâne totuși unul ce nu prinde glas în mod real, ce nu este nici fantasma unui astfel de cuvânt, ci ceea ce este semnificat de acesta printr-un semn, cu alte cuvinte, însă, însuși ceea ce este vizat și gândit?

Deoarece teoria cuvântului interior este menită să susțină prin analogia sa interpretatrea teologică a trinității, întrebarea teologică în sine nu ne poate fi de ajutor aici. Va trebui, mai curând, să ne îndreptăm atenția asupra întrebării referitoare la ce anume ar fi acest „cuvânt interior". Nu poate fi logosul grecesc, dialogul pe care sufletul îl poartă cu sine însuși. Simplul fapt că „logos" este redat atât prin „ratio" cât și prin „verbum" indică o scoatere în relief mai puternică a fenomenului limbii în cadrul prelucrării scolastice a metafizicii grecești decât cea făcută de grecii înșiși.

Dificultatea deosebită de a fructifica gândirea scolastică în favoarea întrebării formulate de către noi constă în faptul că accepțiunea creștină a cuvântului așa cum o găsim la părinții bisericii – pe de o parte în prelungirea, iar pe de alta ca remodelare a unor idei ale antichității târzii – a fost reapropiată odată cu receptarea filozofiei aristotelice în perioada de vârf a scolasticii de conceptul de logos al filozofiei clasice grecești. Astfel, Toma d'Aquino realizează o conciliere sistematică între doctrina creștină elaborată pe baza Prologului Evangheliei după Ioan și Aristotel[45] Este semnificativ că acesta nu vorbește aproape deloc despre pluralitatea limbilor pe care Augustin o discută totuși, chiar dacă eliminând-o în favoarea „cuvântului interior" Teoria despre „cuvântul interior" constituie pentru el premisa de la sine înțeleasă sub care examinează înlănțuirea dintre *forma* și *verbum*.

Cu toate acestea, logos și verbum nu se suprapun pe deplin nici la Toma. Deși cuvântul nu este evenimentul pronunțării, această deferire irevocabilă a propriei gândiri altcuiva, caracterul de ființă al cuvântului este cu toate acestea o survenire. Cuvântul interior rămâne raportat la exteriorizarea sa potențială. Conținutul material (*Sachgehalt*), așa cum este el aprehendat de către intelect, este ordonat în același timp în vederea sonorificării (*Verlautbarung*) sale (similitudo rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum). În mod cert, cuvântul interior nu se raportează, așadar, la o limbă anume și nu este caracterizat nicidecum de un fel de năzărire a cuvintelor ce răsar din memorie, ci el este starea de lucruri gândită până la capăt (*forma excogitata*). Întrucât este vorba despre o ducere-până-la-capăt-a-gândului (*Zuendedenken*), va trebui să recunoaștem și în aceasta o componentă procesuală. Comportamentul său este *per modum egredientis*. Nu este exteriorizare, ci gândire, însă în această rostire sieși (*Sich-Sagen*) se atinge perfecțiunea gândirii. Exprimând gândirea, cuvântul interior reproduce așadar, oarecum, finitudinea rațiunii noastre discursive. Deoarece intelectul nostru

[45] Vezi *Comm.* În *Joh.* cap. 1: „de differentia verbi divini et humani" și opusculul dificil și dens compilat din texte tomiste autentice, *De natura verbi intellectus*, pe care ne vom sprijini înainte de toate în cele ce urmează.

nu cuprinde ceea ce ştie într-o privire reflexivă unică, el trebuie să dirijeze de fiecare dată în exterior ceea ce gândeşte şi să şi-l plaseze în faţă ca într-o lămurire interioară cu sine însuşi. În acest sens orice gândire este o rostire sieşi.

Acest lucru îl ştia, desigur, şi filozofia greacă a logosului. Platon descrie gândirea ca un dialog lăuntric al sufletului cu sine însuşi[46], iar nesfârşirea efortului dialectic pe care îl pretinde din partea filozofului este expresia discursivităţii intelectului nostru limitat. Chiar şi Platon a recunoscut mereu, oricât ar fi reclamat o „gândire pură", că mediul constituit de onoma şi logos rămâne indispensabil pentru gândirea lucrului. Însă dacă teoria despre cuvântul interior nu se referă decât la discursivitatea gândirii şi vorbirii umane, atunci cum ar putea „cuvântul" să constituie o analogie în raport cu procesul persoanelor divine despre care vorbeşte doctrina trinităţii? Atunci nu este tocmai opoziţia dintre intuiţie şi discursivitate cea care stingehereşte?

Este adevărat că raportului dintre persoanele divine nu îi revine nici un fel de temporalitate. Cu toate acestea, linearitatea proprie discursivităţii gândirii umane nu este nici ea un raport temporal. Dacă gândirea omenească trece de la un lucru la altul, cu alte cuvinte gândeşte un lucru apoi altul, ea nu este preluată, cu toate acestea, de la unul la celălalt. Nu gândeşte în simpla succesiune a linearităţii mai întâi un lucru apoi altul – ceea ce ar însemna că prin aceasta se modifică permanent pe sine însăşi. Dacă gândeşte un lucru apoi altul aceasta indică mai curând faptul că ştie ce face cu aceasta, iar acest lucru semnifică capacitatea ei de a lega un lucru de altul. În acest sens, nu avem de a face, aşadar, cu un raport temporal, ci cu un proces spiritual, o *emanatio intellectualis*.

Toma d'Aquino încearcă să descrie cu ajutorul acestui concept neoplatonic caracterul de proces al cuvântului interior şi totodată procesul trinităţii. Prin aceasta se pune în valoare un lucru care nu era într-adevăr cuprins în filozofia platoniciană a logosului. Conceptul de emanaţie conţine în neoplatonism dintotdeauna ceva mai mult decât fenomenul fizic al efluviului (*Ausfließen*) ca proces dinamic. Metafora care apare înainte de toate este cea a izvorului[47]. În emanaţie, unul, acel ceva din care se se revarsă ceva, nu este privat de ceva şi nu se împuţinează. Acest lucru este valabil în mod similar pentru naşterea Fiului din Tatăl, care nu consumă astfel ceva din sine, ci îşi adaugă ceva. Însă acest lucru este valabil şi pentru naşterea spirituală ce se efectuează în procesul gândirii, al rostirii sieşi. O astfel de naştere constituie în acelaşi timp o rămânere în sine (*Insichbleiben*) totală. Dacă raportul divin între cuvânt şi intelect poate fi descris astfel încât cuvântul îşi are originea nu doar în parte ci cu totul şi cu totul (*totaliter*) în intelect, atunci este valabil şi pentru noi că un cuvânt se naşte totaliter din altul. Cu alte cuvinte: îşi are originea în spirit aşa cum consecinţele unei inferenţe se originează în premise (*ut conclusio ex principiis*). Procesul şi naşterea gândirii nu este, astfel, un proces de modificare (*motus*), aşadar nu este o trecere de la potenţial la act, ci o ieşire în afară (*Hervorgehen*) *ut actus ex actu*: cuvântul nu este format abia după ce cunoaşterea este împlinită, ca să vorbim în termeni scolastici, după ce s-a încheiat informarea intelectului prin *species*, ci este efectuarea cunoaşterii însăşi. În consecinţă, cuvântul este identic cu această formare (*formatio*) a intelectului.

Înţelegem astfel că zămislirea cuvântului a fost înţeleasă ca o reflectare veritabilă a trinităţii. Este vorba despre o generatio reală, o naştere reală, deşi aici nu există o parte receptoare pe lângă cea zămislitoare. Tocmai acest caracter intelectual (*intellektual*) al

---

[46] Platon, *Sophist.* 263e.

[47] Vezi disertaţia nepublicată a lui Christoph Wagner: *Die vielen Metaphern und das eine Modell der plotinischen Metaphysik* (Heidelberg), care investighează metaforele relevante ontologic ale lui Plotin (195). În legătură cu conceptul „izvorului" vezi „Exkurs V" (*Ges. Werke*, Bd. 5, p. 383 sq.).

zămislirii cuvântului este, totuşi, decisiv pentru funcţia sa teologică de model. Există într-adevăr un element comun între procesul persoanelor divine şi procesul gândirii.

Cu toate acestea, va trebui să ne concentrăm într-o măsură şi mai mare decât asupra acestei concordanţe asupra deosebirilor ce există între cuvântul dumnezeiesc şi cel omenesc. Un fapt cât se poate de acceptabil din punct de vedere teologic. Misterul trinităţii menit să fie elucidat prin analogia cu cuvântul interior rămâne cu toate acestea până la urmă ininteligibil din perspectiva gândirii omeneşti. Dacă în cuvântul dumnezeiesc este rostită totalitatea spiritului divin, atunci componenta procesuală a acestui cuvânt semnifică un lucru privitor la care orice analogie pare neputincioasă. În măsura în care spiritul divin, cunoscându-se pe sine, cunoaşte în acelaşi timp întreaga fiinţare, cuvântul lui Dumnezeu este cuvântul spiritului ce contemplă şi creează totul într-o privire (*intuitius*). Naşterea dispare în actualitatea înţelepciunii supreme divine. Nici geneza n-ar fi, prin urmare, un proces real, ci interpretează doar structura ordonată a cosmosului potrivit unei scheme temporale[48] Dacă dorim să surprindem cu o mai mare precizie componenta procesuală a cuvântului, relevantă în ceea ce priveşte întrebarea noastră legată de înlănţuirea dintre lingualitate şi comprehensiune, nu vom putea să ne mulţumim cu această concordanţă cu problema teologică, ci va trebui să zăbovim asupra imperfecţiunii spiritului uman şi asupra deosebirii faţă de divin. Îl vom putea urma şi aici pe Toma d'Aquino, care subliniază trei diferenţe:

1. Mai întâi, cuvântul omenesc este potenţial înainte de a fi actualizat. El este formabil, dar nu este format. Procesul gândirii se iniţiază prin faptul că ne vine în minte ceva din memorie. Şi acest lucru constituie deja o emanaţie, întrucât memoria nu este jefuită, bunăoară, şi nu resimte o pierdere. Dar ceea ce ne vine astfel în minte nu este încă ceva împlinit şi gândit-până-la-capăt. Mai curând, acesta este momentul în care se iniţiază mişcarea propriu-zisă de gândire în care spiritul zoreşte de la una la alta, se rostogoleşte încolo şi încoace, cumpăneşte una-alta şi caută astfel mai întâi prin modalitatea cercetării (*inquisitio*) şi chibzuirii (*cogitatio*) expresia desăvârşită a gândurilor sale. Cuvântul împlinit este aşadar format mai întâi în gândire şi în această măsură asemenea unei unelte, însă când el este prezent ca perfecţiune deplină a gândului, nu se mai produce nimic cu ajutorul său. În el este prezent apoi lucrul. Deci nu este o unealtă propriu-zisă. Toma a găsit o imagine strălucită pentru acest lucru. Cuvântul este asemenea unei oglinzi în care este văzut lucrul. Proprietatea specială a acestei oglinzi este, însă, aceea că nu trece niciunde dincolo de imaginea lucrului. În el nu se oglindeşte nimic altceva în afara acestui lucru anume, astfel încât el nu redă fiind întregul care este decât imaginea (*similitudo*) acestuia. Comparaţia este extraordinară deoarece cuvântul este surprins aici în întregime ca reflexie perfectă a lucrului, deci ca expresie a lucrului, şi a lăsat în urma sa traseul gândirii căruia îi datorează, totuşi, în exclusivitate existenţa sa. Spiritul divin nu cunoaşte aşa ceva.

2. Spre deosebire de cuvântul dumnezeiesc, cel omenesc este în mod esenţial nedesăvârşit. Nici un cuvânt omenesc nu poate exprima în mod desăvârşit spiritul nostru. Dar după cum am aflat deja din metafora oglinzii, aceasta nu este propriu-zis imperfecţiunea cuvântului însuşi. Cuvântul redă în totalitate ceea ce este vizat de spirit. Imperfec-

[48] Este neîndoielnic că interpretarea patristică şi cea scolastică a genezei reia într-o anumită măsură discuţia privitoare la interpretarea corectă a lui *Timaios* purtată între discipolii lui Platon. [Vezi studiul meu „Idee und Wirklichkeit in Platos *Timaios*" (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, *Philos.-histor. Klasse*, 2. Abh. Heidelberg, 1974; acum în *Ges. Werke*, Bd. 6, pp. 242-270.]

țiunea spiritului uman este mai curând cea care nu dispune niciodată de prezența sa de sine (*Selbstgegenwart*), ci este dispersată în vizarea unui lucru sau a altuia. Din această nedesăvârșire esențială a sa rezultă că cuvântul omenesc nu este asemenea celui divin unul singur, ci trebuie să fie în mod necesar mai multe cuvinte. Pluralitatea cuvintelor nu înseamnă așadar nicidecum că cuvântul singur ar avea o deficiență ce ar putea fi remediată, întrucât el nu exprimă în totalitate acel ceva ce este vizat de spirit, ci pentru că intelectul nostru este imperfect – cu alte cuvinte, nu își este sieși prezent în totalitate în ceea ce știe – el are nevoie de pluralitatea cuvintelor. El nu știe cu adevărat ce anume știe.

3. De acest fapt se leagă cea de-a treia deosebire. În timp ce Dumnezeu exprimă în cuvânt natura și substanța sa într-o actualitate pură și total, fiecare gând pe care îl gândim – și cu aceasta fiecare cuvânt în care se împlinește această gândire – este un simplu accident al spiritului. Cuvântul gândirii omenești țintește un lucru însă cu toate acestea nu îl poate conține în sine ca un întreg. Gândirea urmează astfel în continuare drumul către noi și noi concepții și nu poate fi desăvârșită în nici una dintre ele. Reversul imposibilității desăvârșirii sale îl constituie faptul că acesta reprezintă în mod pozitiv adevărata nelimitare a spiritului care se depășește pe sine în cadrul unor procese spirituale mereu reînnoite și găsește tocmai în acestea libertatea de a elabora proiecte mereu noi.

Rezumând elementele utile nouă ale teologiei verbului vom reține pentru început un aspect care a trecut aproape neobservat în cadrul analizei anterioare, dar care are cu toate acestea o importanță hotărâtoare pentru fenomenul hermeneutic care ne interesează. Unitatea lăuntrică între gândire și rostirea sieși ce corespunde misterului trinitar al întrupării cuprinde în sine faptul că cuvântul interior al spiritului *nu se formează printr-un act reflexiv*. Cel care gândește ceva, adică își spune ceva, vizează cu aceasta acel ceva pe care îl gândește, lucrul. El este așadar centrat retrospectiv asupra propriei gândiri atunci când formează cuvântul. Cuvântul este de bună seamă produsul muncii spiritului său. Acesta și-l dezvoltă în sine în măsura în care elaborează și duce gândul până la capăt. Spre deosebire de alte produse (*Produkte*), el rămâne în întregime în sfera spiritului. Se creează astfel aparența unei raportări față de sine însuși, iar rostirea sieși apare astfel drept o reflecție. În realitate lucrurile nu stau așa, însă această structură a gândirii stă fără îndoială la temeiul capacității gândirii de a se îndrepta către sine însăși în mod reflexiv și de a se obiectiva în fața ei înseși. Interioritatea cuvântului ce constituie unitatea intimă a gândirii și vorbirii este motivul pentru care este nesocotit caracterul direct, nereflectat al „cuvântului". Cel ce „gândește" nu pășește de la una la alta, de la gândire la rostirea sieși. Cuvântul nu ia ființă într-un domeniu încă liber de gândire al spiritului (in aliquo sui nudo). Iată de ce se naște impresia că formarea unui cuvânt se originează într-o îndreptare-de-sine-asupra-lui-însuși (*Sich-auf-sich-selbst-Richten*) a spiritului. În realitate la formarea cuvântului nu participă nici o reflecție. Căci cuvântul nu exprimă de fapt spiritul, ci lucrul vizat. Punctul de pornire al formării cuvântului este conținutul obiectual însuși (*species*) care umple spiritul. Gândirea care își caută expresia se raportează la lucru și nu la spirit. Astfel, cuvântul nu este expresia spiritului, ci vizează similitudo rei. Starea de lucruri (*species*) gândită și cuvântul sunt cele două elemente ce țin unul de altul în modul cel mai strâns. Unitatea lor este atât de strânsă încât cuvântul nu pune mâna pe un loc în cadrul spiritului în calitate de element secund alături de species, ci este acel ceva în care se împlinește cunoașterea, adică în care species sunt gândite în întregime. Toma trimite aici la faptul că cuvântul se aseamănă luminii care face abia ea ca o culoare să devină vizibilă.

Însă gândirea scolastică are să ne învețe și un *al doilea* lucru. Diferența între unitatea cuvântului dumnezeiesc și pluralitatea cuvintelor omenești nu epuizează chestiunea.

Unitatea şi pluralitatea întreţin mai curând în mod fundamental un raport dialectic. Dialectica acestui raport domină întreaga esenţă a cuvântului. Nici cuvântul dumnezeiesc nu poate fi separat pe deplin de conceptul multitudinii. Deşi acesta este într-adevăr un cuvânt unic venit în lume în făptura Mântuitorului, în măsura în care rămâne totuşi o survenire – şi acesta este cazul, după cum am văzut, în ciuda oricărei respingeri a subordonării – odată cu aceasta există o relaţie de esenţă între unitatea cuvântului dumnezeiesc şi manifestarea sa în biserică. Vestirea izbăvirii, conţinutul mesajului cristic, este ea însăşi o survenire proprie în sacrament şi predică, fără să exprime, totuşi, decât ceea ce s-a petrecut prin fapta izbăvitoare a lui Cristos. În acest sens este un cuvânt unic despre care se propovăduieşte, totuşi, mereu în cadrul predicii. În mod evident, în caracterul său de mesaj rezidă deja trimiterea la pluralitatea propovăduirii sale. Sensul cuvântului nu poate fi separat de evenimentul propovăduirii. *Caracterul de a fi o survenire aparţine mai curând sensului însuşi.* Este asemenea unui blestem care este la rândul său inseparabil de faptul că este proferat de cineva asupra altcuiva. Ceea ce se poate înţelege la el nu este un sens logic ce poate fi abstras al enunţului, ci împletirea ce se consumă în el[49] Acelaşi lucru este valabil pentru unitatea şi pluralitatea cuvântului propovăduit de către biserică. Moartea pe cruce şi Învierea lui Cristos este acel conţinut al vestirii izbăvirii care este propovăduit în fiecare predică. Cristos cel înviat şi cel predicat sunt unul şi acelaşi. În special teologia protestantă modernă a fost cea care a elaborat caracterul escatologic al credinţei ce se întemeiază pe acest raport dialectic.

Invers, în cuvântul omenesc raportarea dialectică a pluralităţii cuvintelor faţă de unitatea cuvântului se arată în lumina sa nouă. Platon a fost cel care a descoperit faptul că cuvântul omenesc este rostire, cu alte cuvinte că exprimă unitatea unei opinii prin corelarea unei pluralităţi de cuvinte, şi a dezvoltat în mod dialectic această structură a logosului. Aristotel a arătat apoi structurile logice ce constituie propoziţia, respectiv judecata, sau fraza, respectiv inferenţa. Însă problema nu este epuizată odată cu aceasta. Unitatea cuvântului ce se expune în pluralitatea cuvintelor face vizibil dincolo de acest lucru ceva ce nu se dizolvă în structura esenţială a logicii şi afirmă *caracterul de survenire al limbii*: *procesul formării conceptelor.* Elaborând teoria despre verb, gândirea scolastică nu se mulţumeşte să gândească formarea conceptuală ca o reproducere a ordinii esenţiale.

c) Limba şi formarea conceptelor

Faptul că *formarea naturală a conceptelor* ce însoţeşte limba nu urmează nicidecum întotdeauna ordinea esenţială, ci formarea cuvintelor se efectuează adesea pe baza unor accidente şi relaţii, se confirmă la orice examinare a diviziunii conceptuale platoniciene sau a definiţiilor aristotelice. Însă întâietatea ordinii esenţiale logice determinată de conceptele de accident şi substanţă face ca formarea naturală a conceptelor ce ţine de limbă să apară doar drept o imperfecţiune a spiritului nostru finit. Se afirmă că deoarece ne sunt cunoascute doar accidentele, acestea sunt cele pe care le urmăm în cadrul formării conceptelor. Chiar dacă acest lucru este corect, din această imperfecţiune rezultă totuşi un avantaj particular, iar Toma d'Aquino pare să fi recunoscut acest lucru în mod corect, şi anume, libertatea formării conceptuale nelimitate şi a pătrunderii progresive în acel ceva la care se face referire[50] Conceperea procesului gândirii ca proces al explicitării în cuvânt face să iasă la lumină o performanţă logică a limbii ce nu poate fi înţeleasă pe deplin din

---

[49] Observaţii excelente în legătură cu acest lucru pot fi găsite la Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (1938) şi Austin, *How to do things with words.*

perspectiva unei ordini a lucrurilor aşa cum se înfăţişează ea înaintea unui spirit infinit. Subordonarea formării naturale a conceptelor prin limbă faţă de structura esenţială a logicii promovată de Aristotel şi – urmându-l pe acesta – de d'Aquino are, aşadar, doar un adevăr relativ. *În teologia creştină pătrunsă de către ideea greacă a logicii încolţeşte mai curând ceva nou: mijlocul limbii în care se afirmă caracterul mediator a evenimentului întrupării în adevărul său deplin.* Cristologia devine deschizătoarea de drumuri a unei noi antropologii ce mediază într-un mod nou raportul dintre spiritul uman în finitudinea sa şi infinitatea divină. Aici îşi va găsi temeiul său veritabil acel lucru pe care l-am numit experienţă hermeneutică.

Va trebui, prin urmare, să ne îndreptăm atenţia către formarea naturală a conceptelor care se petrece într-o limbă. Este evident că vorbirea, chiar dacă include o subordonare a ceea ce este vizat la un moment dat faţă de generalitatea unei semnificaţii date în prelabil a unui cuvânt, trebuie gândită doar drept o combinare a unor astfel de acte subsumtive prin care se subordonează de fiecare dată un element particular unui concept general. Cel care vorbeşte – iar acest lucru înseamnă că foloseşte semnificaţii lexicale generale – este îndreptat într-o asemenea măsură asupra particularităţii unei contemplări a lucrului încât tot ce spune ajunge să se împărtăşească din circumstanţele particulare pe care le are în vedere[51]

Dar acest lucru înseamnă, invers, că acel concept general care este vizat de către formarea cuvântului se îmbogăţeşte la rândul său prin contemplarea lucrului, astfel încât se naşte în cele din urmă o nouă formaţiune mai specifică, ce corespunde într-o mai mare măsură particularităţii contemplării lucrului. Pe cât de sigur este că vorbirea presupune utilizarea unor cuvinte date în prelabil care au semnificaţia lor generală, cu toate acestea viaţa semantică a limbii evoluează ea însăşi, în acelaşi timp, printr-un proces permanent de formare conceptuală.

În schimb schema logică a inducţiei şi abstractizării este derutantă în măsura în care în cadrul conştiinţei lingvistice nu are loc o reflecţie explicită asupra elementului comun a ceea ce este diferit, iar utilizarea cuvintelor potrivit semnificaţiei lor generale nu înţelege ceea ce este denumit şi caracterizat prin ele ca un caz subsumat generalităţii. Generalitatea genului şi formarea conceptuală taxonimică sunt cât se poate de străine conştiinţei lingvistice. Chiar dacă facem abstracţie de toate generalităţile formale ce nu au de a face cu conceptul generic, este valabil că în cazul în care cineva efectuează transferarea unei expresii de la un lucru asupra altuia el va avea în vedere un element comun, însă acesta nu trebuie să fie nicidecum o generalitate generică (*Gattungsallgemeinheit*). El urmează mai curând experienţa sa care se amplifică şi care surprinde similitudini ce ţin fie de manifestarea lucrurilor, fie de relevanţa lor pentru noi. În aceasta rezidă genialitatea conştiinţei lingvistice, şi anume în faptul că este capabilă să exprime asemenea similitudini. Numim aceasta metaforica sa principială şi vom încerca să demonstrăm că declasarea utilizării figurate a unui cuvânt la rangul de utilizare improprie reprezintă prejudecata unei teorii logice străină de natura limbii[52]

---

50 După cum mi se pare, interpretarea lui G. Rabeau, *Species Verbum* (1938), subliniază pe bună dreptate acest lucru.

51 Acest lucru este accentuat pe bună dreptate de către Theodor Litt: *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis* (Ber. d. sächs. Akademie der Wiss. 93, 1, 1941).

52 Acest lucru a fost remarcat mai ales de L. Klages. Vezi în legătură cu aceasta şi K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, p. 33 sq. [precum şi recenzia mea în *Logos* 18 (1929), pp. 436-440; *Ges. Werke*, Bd. 4]

Este de la sine înțeles că particularitatea unei experiențe își găsește expresia într-un astfel de transfer și nu este nicidecum rodul unei formări conceptuale prin abstracțiune. Dar este la fel de firesc și faptul că pe această cale se obține în același timp și o cunoaștere privitoare la elementul comun. Gândirea se poate astfel apleca în propriul ei folos asupra acestei rezerve cu care a fost înzestrată de limbă[53] Platon a făcut acest lucru în mod explicit prin „refugierea în logoi“[54]. Dar chiar și logica taxonimică apelează la performanța logică prealabilă îndeplinită de limbă în folosul acesteia.

O privire aruncată asupra *preistoriei* acesteia, în special asupra teoriei formării conceptelor în cadrul Academiei platoniciene, va confirma acest lucru. Am putut să constatăm deja că revendicarea lui Platon referitoare la necesitatea ridicării deasupra numelor presupune principial independența universului ideilor față de limbă. Cu toate acestea, în măsura în care ridicarea deasupra numelor se produce având în vedere ideea și se definește ca dialectică – adică drept privire-laolaltă (*Zusammensehen*) în unitatea contemplării, drept zărire a elementului comun din manifestările schimbătoare – ea urmează direcției naturale în care se formează limba însăși. Ridicarea deasupra numelor înseamnă doar că adevărul lucrului nu sălășluiește în acestea însele. Ea nu înseamnă că gândirea s-ar putea dispensa de utilizarea numelui și logosului. Platon admite mai curând întotdeauna necesitatea acestor medieri ale gândirii, deși acestea ar trebui considerate întotdeauna ca ceva ce poate fi depășit. Ideea, adevărata ființă a lucrului, nu poate fi cunoscută decât prin străbaterea acestor medieri. Dar există o cunoaștere a ideii însăși ca acest lucru anume și particular? Nu este esența lucrurilor o totalitate în același mod în care și limba este un întreg? Așa cum în unitatea vorbirii cuvintele singulare își dobândesc semnificația și univocitatea relativă, tot astfel cunoașterea adevărată a esenței poate fi atinsă doar în întregul structurii relaționale a ideilor. Aceasta este teza din *Parmenide*. Dar de aici rezultă următoarea întrebare: nu trebuie să cunoaștem întregul pentru a defini fie chiar și o singură idee, cu alte cuvinte pentru a putea să o detașăm potrivit acelui lucru care este ea de tot ceea ce este în rest?

Ne vom putea sustrage doar cu mare dificultate acestei concluzii[55] dacă gândim cosmosul ideilor, asemenea lui Platon, drept structura adevărată a ființei. Într-adevăr, Speusip, succesorul lui Platon la conducerea Academiei, mărturisește că a tras această concluzie. Aflăm că acesta cultiva în special investigarea asemănătorului (*homoia*), depășind cu mult ceea ce se înțelegea prin generalizare potrivit unei logici a genurilor operând cu ajutorul analogiei, a corespondenței proporționale ca metodă de cercetare. Capacitatea dialectică de a descoperi similitudini și de a privi laolaltă lucruri numeroase în perspectiva unuia singur este aici încă foarte apropriată de universalitatea liberă a limbii și principiilor formării conceptelor în cadrul acesteia. Elementul comun al analogiei căutat peste tot de Speusip, corespondențe de tipul: ceea sunt aripile pentru o pasăre sunt înotătoarele pentru pește, slujesc definirii conceptelor deoarece o astfel de corespondență reprezintă în același timp unul dintre cele mai importante principii formative ale formării cuvintelor limbii. Transferul dintr-un domeniu în altul nu are doar o funcție logică, ci acestuia îi corespunde metaforica principială a limbii înseși. Figura stilistică a metaforei este doar varianta retorică a acestui principiu formativ universal în același timp lingual și logic.

---

53 Această imagine se creează involuntar și confirmă demostrația heideggeriană a aproprierii semantice dintre λέγειν = a vorbi și λέγειν = a culege, a aduna (formulată pentru prima oară în „Heraklits Lehre vom Logos“, *Festschrift für H. Jantzen*).

54 Platon, *Phaid.* 99e.

55 Vezi articolul important al lui J. Stenzel despre Speusip în *RE*.

Aristotel poate astfel afirma de-a dreptul: „o metaforă reuşită implică o percepţie intuitivă asupra asemănării celor diferite[56]". Topica aristotelică oferă în general numeroase confirmări privitoare la caracterul indisolubil al înlănţuirii dintre concept şi limbă. Punerea definitorie a genului comun este derivată acolo în mod explicit din considerarea a ceea ce este comun[57]. La începutul logicii genurilor stă astfel performanţa prealabilă a limbii.

Această constatare concordă cu faptul că Aristotel acordă peste tot o importanţă deosebită modului în care ordinea lucrurilor devine vizibilă în vorbirea despre lucruri. („categoriile" – şi nu doar ceea ce se numeşte astfel în mod explicit la Aristotel – sunt forme ale enunţului.) Formarea conceptelor realizată de limbă nu este doar întrebuinţată de gândirea filozofică, ci şi dusă mai departe în direcţii determinate. Ne-am referit deja mai sus la faptul că teoria aristotelică a formării conceptelor, teoria despre epagoge, a putut fi ilustrată cu ajutorul modului în care copiii învaţă să vorbească[58]. Într-adevăr, chiar şi Aristotel rămâne prins în întregime în interiorul unităţii vorbirii şi gândirii, deşi acest lucru motiva propria sa elaborare a *Logicii* şi chiar dacă năzuia la o aplicare conştientă a logicii definiţiei, în special în cadrul descrierii clasificatorii a naturii, la o reproducere a ordinii esenţelor şi desprinderea acestora de orice aleatoriu lingvistic.

Puţinele pasaje în care vorbeşte despre limbă ca atare sunt de aceea departe de a izola sfera de semnificaţie lingvistică de universul material care este denumit prin intermediul ei. Atunci când Aristotel afirmă despre sunete, respectiv despre semnele grafice, că acestea desemnează în momentul în care devin *symbolon*, acest lucru înseamnă că ele nu ţin de natură, ci există potrivit unei convenţii (*kata synthēkēn*). Însă aici nu este implicată nicidecum o semiotică instrumentală. Convenţia – potrivit căreia sunetele sau semnele ar semnifica ceva – nu este o convenire asupra unui mijloc de comunicare – aşa ceva ar presupune deja întotdeauna limba –, ci ea este faptul-de-a-fi-ajuns-la-un-acord (*Übereingekommensein*) pe care se întemeiază comunitatea dintre oameni, acordul acestora în ceea ce priveşte ceea ce este drept şi bun[59] Faptul-de-a-fi-ajuns-la-un-acord în privinţa utilizării lingvistice a sunetelor şi semnelor este doar o expresie a acelei conveniri fundamentale cu privire la ceea ce trece drept bun şi drept. Grecii au înţeles ceea ce trece drept bun şi drept, aşadar ceea ce ei numeau nomoi, ca legiferare şi performanţă a unor bărbaţi divini. Însă pentru Aristotel şi această origine a nomosului caracterizează mai mult valabilitatea sa decât naşterea sa propriu-zisă. Acest lucru nu înseamnă că Aristotel nu mai recunoaşte tradiţia religioasă, ci că aceasta, asemenea oricărei întrebări privitoare la naştere, este o cale către cunoaşterea fiinţei şi valabilităţii. Convenţia despre care vorbeşte Aristotel cu privire la limbă caracterizează aşadar modalitatea de a fi a limbii şi nu spune nimic despre naşterea acesteia.

Acest lucru poate fi atestat şi prin recurs la analiza lui „epagoge"[60] După cum am văzut, Aristotel a lăsat într-un mod cât se poate de inspirat deschisă întrebarea privitoare la modul propriu-zis în care se ajunge la formarea conceptelor generale. Realizăm acum că el ia astfel în considerare faptul că formarea conceptuală naturală a limbii se derulează necontenit. De aceea, formarea conceptuală lingivistică dispune şi potrivit lui Aristotel de o libertate cu totul nedogmatică în care ceea ce e extras ca element comun în experienţă

---

56 *Poet.* 22, 1459 a 8.

57 *Top.* A 18, 108 b 7-31 tratează explicit τοῦ ὁμοίου θεωρία.

58 Supra, p. 421.

59 Aşadar, afirmaţiile terminologice despre περί ἑρμηνείαίς vor trebui privite în lumina *Politicii* (*Polit.* A 2).

60 *An. Post.* B 19, vezi supra, p. 265 sq.

din ceea ce ne întâmpină și ne conduce astfel către general are caracterul unei simple operații prealabile care, deși se află la începutul științei (*Wissenschaft*), nu este încă știință. Acesta este lucrul pe care îl scoate la lumină Aristotel. În măsura în care știința formulează drept ideal demonstrația irefutabilă, ea trebuie să depășească astfel de modalități de a proceda. Aristotel critică astfel teoria lui Speusip despre elementul comun (*das Gemeinsame*) precum și dialectica diairetică a lui Platon din perspectiva idealului său demonstrativ.

Consecința acestei raportări la idealul logic al demonstrației este însă aceea că critica aristotelică a abolit legitimitatea științifică a performanței logice a limbajului. Ea este recunoscută doar din perspectivă retorică și este înțeleasă acolo drept mijlocul artistic al *metaforei*. Idealul logic al supra și sub-ordonării conceptelor este cel care se înstăpânește acum asupra metaforicii vii a limbii pe care se sprijină, totuși, orice formare naturală a conceptelor. Căci doar o gramatică orientată către logică va distinge semnificația *propriu-zisă* a cuvântului de semnificația sa *figurată*. Ceea ce constituie inițial temeiul vieții limbii și productivitatea sa logică, descoperirea genial-inventivă a elementelor comune prin care se ordonează lucrurile este marginalizat acum ca metaforă și instrumentalizat în chip de figură retorică. Lupta dintre filozofie și retorică a cărei miză este formarea tineretului elen – decisă prin victoria filozofiei atice – prezintă și această latură potrivit căreia meditația asupra limbii devine o problemă a gramaticii și retoricii care au recunoscut dintotdeauna idealul formării științifice a conceptelor. Odată cu aceasta sfera semnificației lingvistice începe să se desprindă de lucrurile ce ne întâmpină în cadrul modelării linguale. Logica stoică vorbește prima despre acele semnificații imateriale prin intermediul cărora se petrece vorbirea despre lucruri (*to lekton*). Este extrem de caracteristic faptul că aceste semnificații sunt plasate pe aceeași treaptă cu *topos*, adică cu spațiul[61]. Așa cum spațiul gol devine acum un dat pentru gândire[62] – în eliminarea reflexivă a lucrurilor ce se ordonează unul față de celălalt în acesta – tot astfel „semnificațiile" ca atare sunt gândite pentru sine și dobândesc un concept, făcându-se abstracție de lucrurile denumite prin intermediul semnificației cuvintelor. Și semnificațiile sunt asemenea unui spațiu în care lucrurile se ordonează unul în funcție de celălalt.

Astfel de idei devin posibile, în mod evident, abia în momentul în care raportul natural, adică unitatea intimă dintre vorbire și gândire, este perturbat. Se poate aminti aici, după cum a arătat Lohmann[63], corespondența dintre gândirea stoică și perfecționarea gramatical-sintactică a limbii latine. Faptul că bilingualismul incipient al oicumenei elenistice a jucat un rol stimulativ pentru reflecția asupra limbii este de bună seamă indiscutabil. Este posibil însă ca originile acestei evoluții să se situeze cu mult mai în urmă, iar nașterea științei să fie cea care declanșează acest proces. Atunci începuturile acesteia se întind în urmă până în epoca timpurie a științei grecești. În favoarea acestei ipoteze vorbește formarea conceptuală științifică în domeniile muzicii, metafizicii și fizicii, fiindcă

61 *Stoic. vet. Fragm. Arnim* II, p. 87.

62 Vezi teoria despre διάστημα respinsă încă de Aristotel (*Phys.* A 4, 211 b, 14 sq.).

63 J. Lohmann a publicat de curând observații interesante potrivit cărora descoperirea universului „ideal" al sunetelor, figurilor și numerelor a determinat un tip propriu de formare a cuvintelor și odată cu aceasta o primă ivire a unei conștiențe linguale. Vezi lucrările lui J. Lohmann în: *Arch. F. Musikwiss.* XIV, 1957, pp. 14-155, XVI, 1959, pp. 148-173, 261-291, *Lexis* IV, 2 precum și recent: *Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur* (*Festschrift für Gadamer*, 1960). [Se mai poate face referire între timp la volumul *Musike und Logos*, Stuttgart, 1970, care satisface, însă, doar în mică măsură dezideratul unei antologii a celor mai importante lucrări ale lui Johannes Lohmann.]

acolo este delimitat un câmp de obiectualități raționale a căror producere constructivă cheamă la viață relații corespunzătoare ce nu mai pot fi numite propriu-zis cuvinte. Se poate afirma în principiu că peste tot unde cuvântul preia o funcție pur semiotică înlănțuirea originară între vorbire și gândire care ne interesează este transformată într-un raport instrumental. Acest raport transformat între cuvânt și semn se află la baza întregii formări științifice a conceptelor și a devenit atât de firesc pentru noi, încât devine necesar să ne reamintim că pe lângă idealul științific al desemnării univoce viața limbii însăși curge neschimbată mai departe.

Dacă vom examina istoria filozofiei vom observa, totuși, că astfel de reamintiri nu lipsesc. Am arătat modul în care relevanța teologică a problemei limbajului retrimite mereu în cadrul gândirii medievale asupra problemei unității dintre gândire și vorbire, afirmând în același timp o componentă ce nu a fost gândită sub această formă în cadrul filozofiei grecești clasice. Faptul că cuvântul este un proces în care unitatea a ceea ce este vizat accede la expresie deplină – așa cum se concepe acest lucru în speculația asupra verbului – înseamnă o noutate în raport cu dialectica platoniciană a unului și multiplului. Căci pentru Platon logosul însuși se mișcă în interiorul acestei dialectici și nu este nimic altceva decât suferirea (*Erleiden*) dialecticii ideilor. Problema propriu-zisă a interpretării este absentă aici în măsura în care mijloacele acesteia, cuvântul și discursul (*Rede*), sunt depășite în permanență de spiritul gânditor. Spre deosebire de aceasta, am descoperit în cadrul speculației trinitare că procesul persoanelor divine cuprinde în sine interogația neoplatoniciană privitoare la desfășurarea, cu alte cuvinte la nașterea din unul, reușind astfel să dea socoteală pentru prima oară și de caracterul procesual al cuvântului. Însă deplina lansare a problemei limbii a putut avea loc abia în momentul în care medierea scolastică a gândirii creștine cu filozofia aristotelică s-a îmbogățit cu o nouă componentă care urma să reconverteasca pozitiv distincția dintre spiritul omenesc și cel divin, dobândind o importanță excepțională pentru epoca modernă. Este vorba despre *elementul creator* (*das Schöpferische*). Iată ce anume distinge după părerea mea poziția atât de intens discutată în ultima vreme a lui *Nicolaus de Cusanus*[64]

Analogia dintre cele două moduri ale faptului de a fi creator are desigur anumite limite ce corespund diferențelor descrise mai sus între cuvântul dumnezeiesc și cel omenesc Cuvântul dumnezeiesc creează lumea, însă nu în cadrul succesiunii temporale a unor gânduri creatoare și cea a zilelor genezei. Spiritul uman dispune, dimpotrivă, de totalitatea gândurilor sale doar într-o derulare temporală. Nu este vorba, firește, despre un raport pur temporal, după cum ne-a arătat Toma d'Aquino, iar Cusanus subliniază acest lucru în mod corespunzător. Lucrurile stau ca și în cazul șirurilor numerice. Nici producerea acestora nu constituie în mod propriu-zis o survenire temporală, ci o mișcare a rațiunii. Cusanus observă acțiunea aceleiași mișcări a rațiunii acolo unde genurile și speciile – așa cum acestea cad sub cuvânt – sunt elaborate din sensibil și desfășurate în conceptele și cuvintele singulare. Și acestea sunt *entia rationis*. În ciuda ecourilor platonician-neoplatonice ale unui asemenea discurs despre desfășurare, Cusanus a depășit în realitate

[64] Vezi K. Volkmann-Schluck, care încearcă să determine poziția lui Nicolaus Cusanus în istoria gândirii pornind în primul rând de la ideea „imaginii": *Nicolaus Cusanus*, 1957; în special p. 146 sq. [precum și J. Koch, *Die ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 16) și lucrările mele: „Nicolaus von Cues und die Philosophie der Gegenwart" (*Kl. Schr.* III, pp. 80-88; *Ges. Werke* Bd. 4) și „Nicolaus von Cues in der Geschichte des Erkenntnisproblems" (*Cusanus-Gesellschaft* 11 (1975), pp. 275-280; *Ges. Werke*, Bd. 4)]

schema emanaționistă a teoriei neoplatonice a explicării, și anume opunându-i doctrina creștină a verbului[65] Pentru el cuvântul nu este o ființă ce este alta decât spiritul, o manifestare diminuată sau slăbită a acestuia. Conștiința acestui fapt constituie superioritatea filozofului creștin față de platonicieni. În mod corespunzător, pluralitatea în care se desfășoară spiritul uman nu reprezintă pur și simplu o decădere de la adevărata unitate și nici pierderea patriei sale. Caracterul finit al spiritului omenesc trebuia, dimpotrivă, să-și dobândească legitimarea pozitivă, chiar dacă acesta rămâne raportat mereu la unitatea infinită a ființei absolute. Acest lucru rezidă în conceptul de *complicatio*, iar pornind de aici fenomenul limbajului se îmbogățește la rândul său cu un aspect nou. Spiritul omenesc este cel care înmănunchează și desfășoară în același timp. Desfășurarea în varietatea discursivă nu este doar una a conceptelor, ci se întinde până în interiorul lingualității. Pluralitatea denumirilor posibile – potrivit diversității limbilor – este cea care potențează suplimentar diferențierea conceptuală.

Cu aceasta problema limbii pășește, odată cu disoluția nominalistă a logicii clasice a esențelor, într-un stadiu nou. Faptul că lucrurile pot fi articulate în mod diferit (chiar dacă nu arbitrar) potrivit potrivirii și diferenței dintre acestea are dintr-o dată o semnificație pozitivă. Dacă raportul dintre gen și specie poate fi legitimat pornind nu doar dinspre natura lucrurilor – pe baza modelului speciilor „veritabile" din cadrul edificării de sine a naturii – ci și printr-o modalitate diferită în raport cu omul și suveranitatea sa dătătoare de nume, atunci limbile evoluate istoric permit interpretarea etimologiei, precum și a gramaticii și sintaxei lor ca forme de variație a unei logici a experienței, a unei experiențe naturale, cu alte cuvinte istorice (care o mai include ea însăși pe cea supranaturală). Lucrul însuși este limpede dintotdeauna[66] Diviziunea cuvintelor și lucrurilor efectuată de orice limbă în modul ei specific reprezintă peste tot o primă formare naturală a conceptelor aflată foarte departe de sistemul formării științifice a conceptelor. Aceasta se orientează în întregime în funcție de aspectul omenesc al lucrurilor, de sistemul nevoilor și intereselor sale O comunitate lingvistică este capabilă să atribuie ceea ce este esențial pentru ea privitor la un lucru unei denumiri unitare – de altfel și împreună cu alte lucruri eventual cu totul diferite – cu condiția ca toate să posede aceeași latură esențială pentru ele. Instituirea numelor (*imposition nominis*) nu corespunde nicidecum conceptelor esențiale ale științei și sistemului ei taxinomic al genurilor și speciilor. În raport cu acestea, semnificația generală a unui cuvânt derivă adesea mai curând din accidente.

Se poate constata totuși, de bună seamă, o anumită influență a științei asupra limbii. De exemplu, în zilele noastre nu se vorbește despre balenă ca pește [„Walfisch"], ci despre „Wal" [balena ca cetaceu], deoarece toată lumea știe că balenele sunt mamifere. Pe de altă parte, mulțimea denumirilor populare este nivelată din ce în ce mai puternic, fie sub influența raporturilor sociale moderne, fie prin intermediul standardizării științifico-tehnice, tot astfel cum fondul lexical în genere, utilizat efectiv, nu se lărgește ci se restrânge. Există, se spune, un idiom african ce dispune de 200 de expresii diferite pentru a denumi cămila în funcție de circumstanțele reale în care este plasată cămila de locuitorii deșertului. Pe baza semnificației dominante pe care „cămila" o păstrează în toate, aceasta apare drept o altă ființare[67] Se poate spune că în asemenea cazuri tensiunea dintre noțiunea generică și denumirea lingvistică este deosebit de flagrantă. Vom putea afirma că

---

[65] Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant... Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum... *De Doct. Ign.* II, cap. IX.

[66] Vezi supra, p. 319.

[67] Vezi Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* I, 1923, p. 258.

pretenția nu-și atinge în nici o limbă pe deplin țelul între tensiunea către generalitatea conceptuală și cealaltă, către semnificația pragmatică. De aceea, măsurarea contingenței formării naturale a conceptelor în funcție de adevărata ordine esențială și înțelegerea celei dintâi ca fiind doar accidentală apare drept artificială și contrară naturii limbajului. O astfel de contingență ia ființă în realitate prin intermediul totalității necesare și legitime a variațiilor în care spiritul uman este capabil să articuleze ordinea esențială a lucrurilor.

Faptul că evul mediu latin nu investighează cu adevărat această latură a problemei limbajului, în ciuda semnificației biblice a stării babilonice a limbilor omenești, se explică, probabil, înainte de toate prin dominația de la sine înțeleasă a latinei erudite, precum și prin perpetuarea teoriei grecești a logosului. Abia în Renaștere, unde laicul devine relevant și limbile naționale pătrund în formația erudită, se răsfrânge în mod rodnic asupra raportului acestora față de cuvântul interior, respectiv față de vocabula „naturală". Trebuie, cu toate acestea, să ne ferim să presupunem numaidecât în acest caz prezența problematicii filozofiei moderne a limbajului și a conceptului instrumental de limbă cu care aceasta operează. Însemnătatea primei apariții a problemei limbajului în Renaștere se datorează mai curând faptului că moștenirea greco-latină era încă în vigoare în mod firesc. Acest lucru este cât se poate de limpede în cazul lui Nicolaus Cusanus. Conceptele ce cad în cuvinte păstrează totuși, în calitate de desfășurări ale spiritului, un raport cu un cuvânt natural (*vocabulum naturale*) a cărui răsfrângere este prezentă în fiecare dintre ele (*relucet*) chiar dacă denumirea individuală este una arbitrară[68] (*impositio nominis fit ad beneplacitum*). Ne-am putea întreba ce fel de raport și cu ce fel de cuvânt natural ar fi acesta. Însă faptul că cuvintele singulare ale unei limbi dispun de o concordanță ultimă în raport cu cele ale oricărei alte limbi, întrucât toate limbile sunt desfășurări ale unității unice a spiritului are un sens metodic corect.

Atunci când vorbește despre *cuvântul natural*, nici chiar Cusanus nu se referă la cuvintele unei limbi originare care ar fi precedat încurcarea limbilor. Ideea unei astfel de limbi adamice în sensul unei teorii a diferenței este departe de el. Nicolaus Cusanus pornește mai curând de la inexactitatea principială a oricărei cunoașteri omenești. Aceasta constituie, după cum se știe, epistemologia sa în care se încrucișează motive platoniciene și nominaliste: orice cunoaștere omenească e simplă conjectură și opinare (*coniectura, opinio*)[69] Aceasta este teoria pe care o aplică asupra limbii. El poate astfel să admită caracterul diferențiat al limbilor naționale și aparenta arbitraritate a lexicului acestora fără să cadă astfel pradă unei teorii pur convenționaliste a limbajului și unei concepții instrumentaliste asupra acestuia. Limba este similară cunoașterii umane, în mod esențial „inexactă", cu alte cuvinte permite o aproximare. Ceea ce dispune de expresia sa proprie (*propria vocabula*) într-o limbă are în alta o expresie mai barbară și mai îndepărtată (*magis barbara et remotiora vocabula*). Există, așadar, expresii mai mult sau mai puțin proprii (*propria vocabula*). Toate denumirile factice sunt într-un anumit sens arbitrare și dispun cu toate acestea de un raport necesar cu expresia naturală (*nomen naturale*) care corespunde lucrului însuși (*forma*). Orice expresie este nimerită (*congruum*), însă nu oricare este exactă (*precisum*).

O astfel de teorie a limbajului presupune faptul că nici lucrurile (*formae*) cărora le sunt atribuite cuvintele nu aparțin unei ordini date în prealabil a unor prototipuri de care cunoașterea umană se apropie într-o măsură mai mică sau mai mare, ci această ordine se formează din datele lucrurilor prin diferențiere și sinteză. În această privință gândirea

[68] Mărturia cea mai importantă la care ne referim în continuare este Nic. Cus., *Idiota De Mente* III, 2: „Quomodo est vocabulum naturale at aliud impositum secundum illud citra praecisionem."

[69] Vezi recent prezentarea instructivă a lui J. Koch; vezi p. 324, nota 64.

Cusanului a asimilat cotitura nominalistă. Dacă genurile şi speciile (*genera et species*) sunt astfel ele însele fiinţă inteligibilă (*ens rationis*), atunci se înţelege de ce cuvintele pot fi concordante cu contemplarea lucrului pe care îl exprimă, chiar dacă în limbi diferite se folosesc cuvinte diferite. Căci atunci nu este vorba despre variaţiuni ale expresiei, ci despre variaţiuni în contemplarea lucrurilor şi în formarea conceptelor ce o urmează pe aceasta şi totodată despre o inexactitate esenţială ce nu exclude faptul că în acestea mai rezidă încă, cu toate acestea, o răsfrângere a lucrului însuşi (*forma*). O asemenea inexactitate poate fi depăşită, de bună seamă, doar dacă spiritul se ridică înspre ceea ce este infinit. În infinit există, atunci, un singur lucru (*forma*) şi un singur cuvânt (*vocabulum*), şi anume tocmai cuvântul de nerostit al lui Dumnezeu (*verbum Dei*) care se răsfrânge în toate (*relucet*).

Dacă vom gândi astfel spiritul omenesc ca fiind raportat prin reflectare la prototipul divin, atunci vom putea admite spectrul de variaţiuni al limbilor omeneşti. Există o apropiere reală între cuvânt şi concept care este gândită atât la început, în discuţia legată de cercetarea analogică din cadrul Academiei platoniciene, cât şi la sfârşitul certei medievale a universaliilor. Concluziile relativiste formulate de gândirea modernă pornind de la varietatea limbilor asupra concepţiilor asupra lumii sunt aici încă foarte îndepărtate. În ciuda oricăror diferenţe există o concordanţă care se păstrează şi care îl interesează pe platonicianul creştin: esenţială pentru el este relaţia cu lucrul prezentă în toate limbile şi nu într-atât faptul de a fi legat de limbă propriu cunoaşterii omeneşti a lucrurilor. Aceasta reprezintă doar o refracţie prismatică în care străluceşte unicul adevăr.

3. Limba ca orizont al unei ontologii hermeneutice

a) Limba ca experienţă mundană

Dacă ne-am adâncit astfel în câteva din fazele istoriei problemei limbajului, am făcut acest lucru sesizând câteva puncte de vedere străine de filozofia modernă a limbajului şi de lingvistica modernă. Reflecţia modernă asupra limbii este dominată, începând cu Herder şi Humboldt, de un interes cu totul diferit. Aceasta îşi propune să studieze modul în care naturaleţea limbajului uman – o idee smulsă cu greu raţionalismului şi ortodoxiei – se desfăşoară în toată amploarea empirică a diversităţii construcţiei limbajului omenesc. Identificând în fiecare limbă un organism, aceasta încearcă să studieze din perspectivă comparatistă bogăţia mijloacelor de care s-a slujit spiritul uman pentru a-şi exercita facultatea linguală. Cusanul era încă foarte departe de astfel de problematizări comparatiste empirice. El rămâne un platonician în ceea ce priveşte ideea că diferenţele a ceea ce este inexact nu conţin un adevăr propriu şi sunt de aceea demne de interes doar atâta timp cât concordă cu „ceea ce este adevărat". În cazul său interesul faţă de particularităţile naţionale (*nationell*) ale limbilor naţionale aflate în devenire, care îl îmboldeşte pe Humboldt, lipseşte cu desăvârşire.

În acelaşi timp, este necesar chiar şi în cazul lui W. von Humboldt – creatorul filozofiei moderne a limbajului – să menţinem o anumită rezervă pentru a-l judeca echitabil în raport cu răsunetul uriaş al comparatismului şi etnopsihologiei pe care acesta le inaugurează. La el însuşi problema privitoare la „adevărul cuvântului"[70] nu este încă deformată în întregime. Humboldt interoghează diversitatea empirică a construcţiei limbajului omenesc nu doar pentru a pătrunde pornind de la acest câmp palpabil al exprimării

[70] [Vezi studiul meu cu acelaşi titlu în *Ges. Werke*, Bd. 8.]

umane în particularitatea individuală a popoarelor[71] Preocuparea sa legată de individualitate nu trebuie interpretată nicidecum asemenea celei a epocii sale ca o părăsire a generalității conceptului. Pentru el există mai curând o înlănțuire indisolubilă între individualitate și natura generală. Odată cu sentimentul individualității este dată întotdeauna și presimțirea unei totalități[72], iar adâncirea în individualitatea manifestării lingvistice este astfel ea însăși înțeleasă ca o cale către introspecția întregului constituției linguale a omului.

El pornește de la ideea că limbile sunt produse ale „forței spirituale" (*Geisteskraft*) a omului. Peste tot unde există limbaj acționează facultatea linguală originară a spiritului omenesc și orice limbă știe să atingă scopul general ce este intenționat odată cu această facultate naturală a omului. Acest lucru nu exclude, ba legitimează chiar, faptul că un examen comparativ al limbilor necesită un criteriul al perfecțiunii potrivit căruia acestea se diferențiază. Căci „năzuința de a dobândi o existență în realitate pentru ideea desăvârșirii limbajului" este comună tuturor limbilor, iar lingvistul se îndeletnicește tocmai cu cercetarea măsurii în care și a mijloacelor cu care diferitele limbi se apropie de această idee. Pentru Humboldt există, așadar, fără doar și poate diferențe în ceea ce privește perfecțiunea limbilor. Dar aici nu este vorba despre un criteriu preconceput aplicat forțat asupra diversității fenomenelor. Humboldt extrage acest criteriu din natura interioară a limbii înseși și din bogăția manifestărilor acesteia.

Interesul normativ din perspectiva căruia acesta compară structura limbilor omenești nu suprimă, așadar, recunoașterea individualității, cu alte cuvinte, a perfecțiunii relative a fiecăreia dintre ele. După cum se știe, Humboldt a învățat să înțeleagă fiecare limbă drept o perspectivă proprie asupra lumii cercetând *forma interioară* potrivit căreia se diferențiază evenimentul originar al formării limbajului. În spatele acestei teze se află nu doar filozofia idealistă ce scoate în evidență participarea subiectului la aprehendarea lumii, ci și *metafizica individualității* elaborată de către Leibniz. Acest lucru se manifestă atât în conceptul forței spirituale căreia îi este atribuit fenomenul limbii, cât și cu deosebire în faptul că Humboldt apelează la această energie spirituală ca simț lăuntric al limbii pentru diferențierea limbilor pe lângă deosebirea fonetică a acestora. El vorbește despre „individualitatea simțului lăuntric în manifestare" și se referă cu aceasta la „energia forței" cu care simțul lăuntric acționează asupra sunetului[73] Faptul că această energie nu poate fi peste tot aceeași este pentru el un lucru de la sine înțeles. După cum se vede, Humboldt împărtășește principiul metafizic al iluminismului și vede în principiul individuației apropierea de ceea ce este adevărat și desăvârșit. Diversitatea structurii limbajului omenesc se înscrie în universul monadologic al lui Leibniz.

Calea investigativă pe care pășește Humboldt este determinată acum de *abstractizarea către formă*. Chiar dacă el dezvăluie astfel însemnătatea limbilor omenești ca oglinzi ale particularităților spirituale ale națiunilor, cu toate acestea universalitatea înlănțuirii dintre limbă și gândire este redusă astfel la formalismul unei capacități.

Humboldt surprinde semnificația principială a problemei atunci când afirmă următoarele despre limbă: „În fața ei se întinde în mod cât se poate de propriu un domeniu infinit și cu adevărat nețărmurit, întruchiparea a tot ce poate fi gândit. De aceea, ea trebuie să dea o întrebuințare nelimitată unor mijloace finite și este capabilă de acest lucru

---

[71] Vezi în cele ce urmează: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus* (tipărit pentru prima oară în 1836).

[72] Loc. cit. § 6.

[73] Loc. cit. § 22.

datorită forței ce dă naștere identității dintre gânduri și limbă[74]". A da o întrebuințare nelimitată unor mijloace finite, iată natura propriu-zisă a forței care este conștientă de sine însăși. Ea cuprinde totalitatea lucrurilor la care este capabilă să participe în mod activ. Astfel și facultatea linguală este superioară tuturor aplicațiilor ce țin de conținut. În calitate de formalism al capacității ea poate fi desprinsă de aceea de orice determinație de conținut a rostitului. Humboldt datorează acestui lucru observații geniale cu atât mai mult cu cât el nu nesocotește faptul că oricât de mică ar fi forța individului în raport cu puterea limbii, între individ și limbaj există un raport reciproc care îi lasă omului o anumită libertate în raport cu limba. El sesizează și faptul că această libertate este una limitată în măsura în care fiecare limbă constituie o existență specifică în raport cu ceea ce este rostit la un moment dat, astfel încât pe baza acestora se poate percepe cu o claritate deosebită și în mod viu „modul în care chiar și trecutul îndepărtat se mai leagă încă de sensibilitatea prezentului deoarece limba a străbătut simțămintele generațiilor trecute păstrând parfumul acestora"[75] Humboldt mai poate încă zări în limba înțelcasă ca formă viața istorică a spiritului. Fundarea fenomenului limbii pe conceptul facultății linguale conferă conceptului formei interioare o legitimare proprie adecvată dinamicii istorice a vieții limbajului.

Cu toate acestea, potrivit scopurilor pe care le urmărim, un astfel de concept al limbii reprezintă o abstracțiune ce trebuie desființată. *Forma lingvistică și conținutul moștenit prin tradiție nu pot fi separate în cadrul experienței hermeneutice.* Dacă fiecare limbă este o viziune asupra lumii, ea nu este un astfel de lucru fiind înainte de toate un anumit tip de limbă (potrivit modului în care lingvistul consideră limba), ci prin ceea ce este rostit, respectiv transmis prin această limbă.

Să lămurim cu ajutorul unui exemplu modul în care această problemă este deplasată – sau mai bine zis rânduită așa cum trebuie – odată cu recunoașterea unității dintre limbă și tradiție. Wilhelm von Humboldt spune la un moment dat că învățarea unei limbi străine trebuie să însemne dobândirea unui punct de vedere nou în interiorul viziunii de până atunci asupra lumii și adaugă următoarele: „ Succesul acesteia nu este resimțit în mod pur și pe deplin doar fiindcă, într-o măsură mai mică sau mai mare, purtăm întotdeauna cu noi într-o limbă străină propria viziune asupra lumii, ba chiar și cea asupra limbajului."[76] Ceea ce este afirmat aici drept o limitare și o deficiență – pe bună dreptate, din punctul de vedere al lingvistului ce are în vedere propria sa cale de cunoaștere – reprezintă în realitate modalitatea de efectuare a experienței hermeneutice. Nu învățarea unei limbi străine ca atare, ci uzul acesteia – fie în contact nemijlocit cu un străin, fie în studiul unei literaturi străine – este ceea ce transmite un punct de vedere nou „în interiorul perspectivei de până atunci asupra lumii". Transpunerea într-o spiritualitate străină nu duce la uitarea propriei perspective asupra lumii și a limbii. Cealaltă lume care ne întâmpină nu este doar una străină; ea nu are doar propriul ei adevăr *în sine*, ci și un adevăr propriu *pentru noi.*

Cealaltă lume a cărei experiență o facem nu este pur și simplu un obiect al cercetării, al unei priceperi și al unei competențe. Cel care întâmpină tradiția literară a unei limbi străine ce se îndreaptă către el, astfel încât aceasta ajunge să prindă glas pentru el, nu întreține un raport obiectual cu limba ca atare, asemenea călătorului care se servește de ea. Comportamentul său este cu totul diferit de cel al filologului pentru care moștenirea lingvistică oferă materialul istoriei limbii și studiului comparatist al acesteia. Cunoaștem bine acest

74 Loc. cit. § 13.
75 Loc. cit. § 9.
76 Loc. cit. § 9.

lucru din cazul învățării unei limbi străine și din acea mortificare a operelor literare cu ajutorul cărora școala ne introduce în universul unor limbi străine. Este evident că nu vom putea înțelege o tradiție transmisă prin tematizarea limbii ca atare. Dar la fel de important este și faptul că nu vom înțelege nici ceea ce aceasta ne spune și ceea ce aceasta are de spus dacă spusa ei nu pătrunde într-un mediu cunoscut și familiar ce trebuie să realizeze o mediere cu enunțul textului. Învățarea unei limbi este de aceea o lărgire a ceea ce poate fi învățat. Această înlănțuire se poate înfățișa doar la nivelul reflexiv al cercetătorului limbii sub o formă potrivit căreia reușita învățării unei limbi „nu este resimțită în mod pur și pe deplin". Experiența hermeneutică însăși afirmă contrariul: a fi învățat o limbă străină și a o înțelege – acest formalism al aptitudinii – nu înseamnă nimic altceva decât a fi în situația de a ni se spune ceea ce se spune în ea. Exercitarea acestei înțelegeri înseamnă dintotdeauna o solicitare intensă din partea a ceea ce este spus, iar aceasta este imposibilă fără o angajare a „propriei perspective asupra lumii ba chiar și a celei asupra limbii". Modul în care Humboldt însuși lasă să transpară în interiorul orientării abstractizante către limba ca atare familiaritatea sa concretă cu tradiția literară a popoarelor ar merita să fie cercetat odată separat.

Însemnătatea sa pentru problema hermeneuticii se plasează altundeva: în demonstrarea *viziunii asupra limbajului ca viziune asupra lumii.* El a descoperit efectuarea vie a vorbirii, energeia care ține de limbă, ca fiind esența limbii, sfărâmând astfel dogmatismul gramaticienilor. Pornind de la conceptul de forță care călăuzește întreaga sa meditație asupra limbii, el a rectificat în special întrebarea privitoare la originea limbii împovărat în mod deosebit de considerente teologale. Humboldt a arătat cât de falsă este această întrebare în măsura în care ea implică construirea unui univers uman lipsit de limbă a cărui ridicare la lingualitate s-ar fi petrecut cândva și într-un loc oarecare. El subliniază pe bună dreptate împotriva unei astfel de construcții faptul că limbajul este omenesc de la începuturile sale[77] Această constatare nu modifică doar sensul întrebării privitoare la originea limbii, ea este fundamentul unei viziuni antropologice cu consecințe ample.

Limba nu este doar una din înzestrările ce îi revin omului existent în lume; pe ea se întemeiază și în ea se înfățișează faptul că oamenii au în genere o *lume*. Pentru om lumea este existentă ca lume, are o existență de care aceasta nu dispune pentru nici o altă făptură vie existentă pe lume. Însă această existență a lumii este întocmită lingual. Acesta este miezul propriu-zis al propoziției pe care Humboldt o formulează cu o intenție cu totul diferită spunând că limbile sunt viziuni asupra lumii[78] Prin aceasta el vrea să spună că limba afirmă un fel de existență autonomă în raport cu individul care aparține unei comunități lingvistice și îl inițiază pe acesta – care crește înlăuntrul ei – într-o anumită relație mundană (*Weltverhältnis*) și într-un anumit raport mundan (*Weltverhalten*). Mai important este însă ceea ce se află la baza acestui enunț: faptul că limba nu afirmă în ceea ce o privește o existență autonomă în raport cu lumea care accede în ea la limbă. Nu se spune numai că lumea este lume doar în măsura în care accede la limbă; limba are o existență proprie doar prin faptul în ea se înfățișează lumea. Umanitatea originară a limbii semnifică, așadar, în același timp lingualitatea originară a faptului-de-a-fi-în-lume (*In-der-Welt-Sein*) al omului. Va trebui să investigăm raportul dintre *limbă și lume* pentru a dobândi orizontul adecvat *lingualității experienței hermeneutice*[79]

---

[77] Loc. cit. § 9, p. 60.

[78] Loc. cit. § 9, p. 59.

[79] [Vezi studiile mele publicate sub titlul *Ergänzungen* în *Ges. Werke*, Bd. 2, pp. 121-218].

A avea lume înseamnă o raportare la lume. Raportarea la lume pretinde, însă, o distanță față de ceea ce ne întâmpină dinspre lume astfel încât aceasta să poată fi plasată în față așa cum este. Această capacitate înseamnă în același timp a-avea-lume (*Welt-haben*) și a-avea-limbă (*Sprache-haben*). Conceptul de *lume* (*Welt*) se plasează astfel în opoziție față de conceptul de *lume înconjurătoare* (*Umwelt*) așa cum aceasta revine tuturor făpturilor existente pe lume.

Conceptul de lume înconjurătoare a fost folosit mai întâi pentru a denumi lumea ce înconjoară omul. Lumea înconjurătoare este „mediul" în care cineva trăiește, iar semnificația lumii înconjurătoare derivă din influența acesteia asupra caracterului și modului său de viață. Omul nu este independent de aspectul particular pe care i-l înfățișează lumea. Astfel, conceptul lumii înconjurătoare este la origine un concept social menit să exprime dependența individului de universul social, așadar unul raportat doar la om. Cu toate acestea, acest concept al lumii înconjurătoare poate fi aplicat într-un sens cuprinzător asupra a tot ce este viu pentru a rezuma condițiile de care depinde existența sa. Însă tocmai pe această cale devine limpede că omul are „lume" spre doesebire de toate celelalte viețuitoare, în măsura în care acestea nu au în același sens o relație cu lumea ci sunt lăsate, ca să spunem așa, în lumea ce le înconjoară. Lărgirea conceptului de lume înconjurătoare asupra a tot ceea ce este viu a modificat în realitate sensul acestuia.

Se consideră de acum că, spre deosebire de tot ce este viu în rest, relația mundană a omului se caracterizează printr-o *libertate față de lumea înconjurătoare* (*Umweltfreiheit*). O asemenea libertate față de lumea înconjurătoare implică întocmirea linguală a lumii. Ambele își au locul împreună. Ridicarea deasupra aflunetei a ceea ne întâmpină venind dinspre lume înseamnă a avea limbaj și a avea o lume. Antropologia filozofică modernă a elaborat în această formă – în raport polemic cu Nietzsche – plasamentul special al omului și a arătat că întocmirea linguală a lumii este departe de a semnifica exilarea raportului mundanal omului într-o lume înconjurătoare schematizată prin limbă[80]. Dimpotrivă, înălțarea sau survolul nu sunt date doar în raport cu asaltul lumii peste tot unde există limbă și oameni. Această libertate față de lumea înconjurătoare este de asemenea o libertate față de numele pe care le dăm lucrurilor, potrivit mărturiei profunde a Genezei, care ni-l înfățișează pe Adam primind de la Dumnezeu puterea de a numi.

Devenind conștienți de aceasta potrivit amplorii sale vom înțelege motivul pentru care relației mundane linguale generale a omului i se opune, cu toate acestea, diversitatea diferitelor limbi. Odată cu libertatea sa față de lumea ce îl înconjoară, omului îi este dată facultatea sa linguală liberă în general și odată cu aceasta fundamentul diversității istorice cu care vorbirea umană se raportează la lumea care este una. Dacă mitul vorbește o limbă originară și despre survenirea unei încurcări a limbilor, o astfel de reprezentare mitică reflectă în mod profund enigma pe care pluralitatea limbilor o constituie pentru rațiune, însă potrivit înțelesului ei adevărat, acestă relatare mitică răstoarnă lucrurile imaginând unitatea originară a omenirii în ceea ce privește folosirea unei limbi originare ca fiind sfâșiată de încurcarea limbilor. În realitate, omul dispune liber de varietatea exercitării facultății sale linguale.

Ridicarea deasupra lumii înconjurătoarte are aici de la bun început un sens uman, cu alte cuvinte unul lingual. Animalele își pot părăsi mediul și pot străbate lumea întreagă fără a-și arunca astfel în aer dependența lor de lumea înconjurătoare. Pentru om, ridicarea deasupra lumii înconjurătoare reprezintă, dimpotrivă, o *înălțare la lume* (*Erhebung zur Welt*) și nu înseamnă părăsirea lumii înconjurătoare, ci o plasare diferită față de aceasta, un

80 Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen.

comportament liber, distanțat, a cărui efectuare este de fiecare dată una ce ține de limbă. Un limbaj al animalelor există doar *per aequi vocationem*. Căci limba este o posibilitate liberă în utilizarea ei și variabilă a omului. Pentru el limba nu este variabilă doar în sensul că există și alte limbi ce pot fi învățate. Ea este variabilă pentru el și în sine în măsura în care îi oferă posibilități diferite de enunțare a aceluiași lucru. Chiar și în cazul unor fenomene de sincopă, cum ar fi cazul surdo-muților, limba nu este un limbaj mimic propriu-zis expresiv, ci reproducerea substitutivă a limbajului vocal articulat prin întrebuințarea la rândul ei articulată a unor gesturi. Posibilitățile comunicării între animale nu cunosc o astfel de variabilitate. Acest lucru înseamnă, ontologic vorbind, că acestea se înțeleg între ele, însă nu comunică privitor la stări de lucruri ca atare a căror întruchipare este lumea. Aristotel a observat deja acest lucru cu mare claritate: în timp ce chemarea animalelor inițiază făpturile de aceeași specie într-un anumit comportament, înțelegerea prin limbă expune prin logos ființarea însăși[81]

Din relația mundană a limbii decurge *călăuzirea după lucru* (*Sachlichkeit*) care îi este proprie. Stările de lucruri sunt cele care acced la limbă. Un lucru care se prezintă într-un fel sau altul – în aceasta rezidă recunoașterea alterității autonome ce presupune o distanță proprie a celui ce vorbește față de lucru. Pe această distanță se întemeiază faptul că este capabil să se detașeze în chip de stare de lucruri particulară și să devină conținutul unui enunț pe care îl înțeleg și alții. În structura stării de lucruri care se detașează rezidă faptul că în ea există în permanență și un element negativ. Caracterul determinat al oricărei ființări este dat de faptul că este un lucru și nu altul. Există așadar în principiu și stări de lucruri negative iar acestea au fost gândite pentru prima oară de către greci. Gândirea greacă urma deja călăuzirea după lucru fundamentală a limbii în cadrul monotoniei mute a principiului eleat al corelării dintre *ființă* și *noein*, iar Platon a descoperit apoi, depășind conceptul eleat al ființei, neființa în ființă drept ceea ce face posibil în mod efectiv discursul despre ființare. După cum am văzut, gândirea greacă era dominată într-o măsură atât de mare de călăuzirea după lucru a limbii, încât întrebarea privitoare la ființa limbii nu se poate nici măcar explia cu adevărat în cadrul desfășurării cvadruple a logosului eidosului. Investigând experiența naturală a lumii potrivit modelării lingvistice a acesteia, gândirea greacă concepe lumea ca fiind ființa. Tot ce ea gândește ca fiind se detașează în chip de logos, ca stare de lucruri enunțabilă, din totalitatea cuprinzătoare ce formează orizontul mundan al limbii. Ceea ce este gândit astfel ca fiind nu este propriu-zis un *obiect* (*Gegenstand*) al enunțurilor, ci „accede la limbă în enunțuri“ și dobândește cu aceasta propriul său adevăr, condiția sa de a fi manifest în gândirea umană. Gândind esența limbii pornind dinspre enunț, ontologia greacă se întemeiază astfel pe călăuzirea după lucru a limbajului.

Se poate, desigur, obiecta aici că limba își are ființa sa propriu-zisă abia în dialog, așadar în exercitarea *înțelegerii cu celălalt* (*Verständigung*). Nu este vorba aici despre o indicare a scopului limbii. Înțelegerea cu celălalt nu e o simplă activitate, o acțiune funcțională, cum ar fi producerea unor semne prin care transfer voința mea asupra altora. Comunicarea ca atare nu necesită mai curând nici un fel de instrumente în sensul propriu al termenului. Ea este un proces de viață în care o comunitate de viață se trăiește pe sine. În această privință înțelegerea cu celălalt în cadrul dialogului nu este diferită de modul în care animalele comunică între ele. Însă limbajul omenesc trebuie să fie considerat drept un proces de viață special și unic în măsura în care în cadrul înțelegerii linguale cu celălalt se manifestă o „lume“. Înțelegerea cu celălalt prin limbă plasează acel ceva asupra căruia are

[81] Arist., *Polit.* A 2, 1253 a 10 sq. [Vezi și vol. 2, p. 146].

loc înțelegerea în fața celor care comunică asemenea unui obiect de dispută așezat la mijloc între cele două părți. Lumea este în acest fel terenul comun, necălcat de nici unul dintre ei și recunoscut de către toți, care îi unește pe toți cei care vorbesc unul cu celălalt. Toate formele umane ale unei comunități de viață sunt forme ale comunității de limbă, ba mai mult: ele formează limba. Căci limba este potrivit naturii ei limbă a dialogului. Ea își formează singură propria realitate prin efectuarea înțelegerii cu celălalt. Iată de ce ea nu este un simplu mijloc de comunicare.

Prin urmare, sistemele inventate ale comunicării artificiale nu sunt niciodată limbi. Căci limbajele artificiale, de pildă cele secrete sau simbolismele matematice, nu se întemeiază pe o comunitate de limbă sau de viață, ci sunt introduse și aplicate doar în chip de mijloace și unelte ale înțelegerii cu celălalt. Acest lucru implică faptul că ele presupun dintotdeauna înțelegerea vie cu celălalt care este una linguală. După cum se știe, convenția prin intermediul căreia este utilizat un limbaj artificial aparține în mod necesar de o altă limbă. În schimb, într-o comunitate de limbă reală nu se ajunge în prealabil la o convenție; aici am ajuns deja dintotdeauna la o convenție, după cum arăta Aristotel[82]. Înțelegerea cu celălalt are loc asupra lumii care ni se înfățișează în viața comună, care cuprinde totul; mijloacele lingvistice nu constituie pentru sine obiectul acesteia. Înțelegerea asupra unei limbi nu este cazul propriu-zis al înțelegerii cu celălalt, ci excepția unei conveniri asupra unui instrument, asupra unui sistem de semne ce nu-și are ființa în dialog, ci servește drept un mijloc cu scop informativ. Lingualitatea experienței omenești a lumii oferă analizei noastre a experienței hermeneutice un orizont lărgit. Se confirmă aici ceea ce s-a dovedit deja pe baza exemplului traducerii și a posibilității înțelegerii cu celălalt dincolo de granițele propriei limbi: propriul univers lingvistic în care trăiește cineva nu este o barieră ce împiedică cunoașterea ființei în sine, ci cuprinde în principiu întregul domeniu în care priceperea noastră se poate lărgi și înălța. Desigur, cei educați potrivit unei anumite tradiții lingvistice și culturale văd lumea altfel decât cei care aparțin altor tradiții. Firește că „lumile“ istorice ce se succed în cursul istoriei sunt diferite una de cealaltă și de lumea de azi. Cu toate acestea lumea care se înfățișează într-o tradiție, oricare ar fi aceasta, este întotdeauna una omenească, adică una întocmită lingual. În calitate de lumi întocmite lingual, fiecare dintre acestea este deschisă de la sine oricărei examinări posibile și cu aceasta oricărei lărgiri a propriei sale reprezentări a lumii și în mod corespunzător accesibilă altora.

Acest lucru are, însă, o importanță fundamentală. Căci astfel utilizarea conceptului de „*lume în sine*“ devine problematică. Măsura extinderii progresive a propriei imagini asupra lumii nu este dată de „lumea în sine“ plasată în afara oricărei lingualități. Perfectibilitatea infinită a experienței umane a lumii înseamnă mai curând că nu ajungem niciodată – în orice limbă ne-am mișca – la altceva decât un aspect tot mai extins, la o „priveliște“ a lumii. Astfel de perspective asupra lumii nu sunt relative în sensul că acestora li s-ar putea opune „lumea în sine“, ca și cum perspectiva corectă ar putea fi capabilă să o întâlnească în ființa ei pornind de la un amplasament posibil în afara lumii uman-linguale. Este neîndoielnic că lumea poate exista și fără om și va exista poate fără acesta. Acest lucru rezidă în însăși vizarea unui sens în care trăiește orice perspectivă întocmită uman-lingual asupra lumii. În fiecare perspectivă asupra lumii este vizată ființa în sine a lumii. Aceasta este întregul la care se raportează experiența schematizată prin limbă. Diversitatea unor astfel de perspective asupra lumii nu înseamnă o relativizare a „lumii“. Mai curând ceea ce este lumea însăși nu este ceva diferit de perspectivele în care aceasta se înfățișează.

---

[82] Vezi supra, p. 322 sq. [și vol. 2, p. 16, 74].

Raportul este asemănător cu cel cu care are avem de a face în cazul percepției lucrurilor. Aşa cum a arătat Husserl, din punct de vedere fenomenologic „lucrul în sine" nu constă în nimic altceva decât în continuitatea procesului prin care schițările perspectivice ale percepției lucrului se transferă dintr-una în cealaltă[83]. Cel care opune „ființa în sine" acestor „privelişti" gândeşte fie teologic – iar atunci ființa în sine nu îi este rezervată lui, ci doar lui Dumnezeu –, fie luciferic, ca unul care doreşte să-şi dovedească propria dumnezeire facând ca întreaga lume să-i dea ascultare – iar atunci întreaga ființă în sine a lumii este pentru el o limitare a atotputerniciei închipuirii sale[84] Se poate vorbi într-un sens asemănător despre „schițarea linguală" pe care lumea o suferă în diferitele universuri lingvistice. Rămâne totuşi ca o deosebire caracteristică faptul că fiecare „schiță" (*Abschattung*) a lucrului percepției este diferită în mod exclusiv de oricare alta şi participă la constituirea „lucrul în sine" ca şi continuum al acestor schițări, în timp ce în cazul schițării perspectivelor linguale asupra lumii fiecare dintre acestea le conține potențial în sine pe celelalte, cu alte cuvinte, fiecare este capabilă să se lărgească pe sine în fiecare dintre celelalte. Este capabilă să înțeleagă şi să surprindă pornind de la sine „priveliştea" lumii aşa cum se oferă aceasta într-o altă limbă.

Reținem aşadar că dependența linguală a experienței noastre mundane nu semnifică o perspectivitate exclusivă. Dacă păşind în universuri de limbă străine depăşim prejudecățile şi barierele experienței noastre mundane de până acum, acest lucru nu înseamnă nicidecum o părăsire şi o negare a propriei nostre lumi. În chip de călători ne reîntoarcem acasă îmbogățiți cu noi experiențe; dacă vom fi asemenea unor emigranți ce nu se reîntorc niciodată nu vom putea totuşi uita în întregime. Chiar dacă, fiind informați istoric, suntem conştienți în principiu de condiționarea istorică a întregii gândiri umane a lumii, acest lucru nu înseamnă că ne-am deplasat către o poziție lipsită de condiționare. În special presupunerea unei astfel de condiționări principiale nu este infirmată de faptul că această presupunere vrea să fie ea însăşi pur şi simplu şi în mod necondiționat adevărată, cu alte cuvinte de faptul că nu poate fi aplicată asupra ei înseşi în mod noncontradictoriu. Conştiința condiționării nu aboleşte nicidecum condiționarea însăşi. Ține de prejudecățile filozofiei reflexive faptul că aceasta înțelege drept un raport propozițional ceea ce nu se plasează nicidecum la acelaşi nivel logic. Astfel argumentul reflexiv este inadecvat aici. Căci nu este vorba despre raporturi între judecăți ce trebuie ferite de contradicție, ci despre despre circumstanțe de viață. Întocmirea linguală a experienței noastre a lumii este capabilă să cuprindă cele mai variate circumstanțe de viață[85]

Astfel, pentru noi soarele nu a încetat să apună, chiar şi după ce explicația copernicană a lumii s-a integrat în cunoaşterea noastră. Din câte se pare, reținerea aparenței este compatibilă fără doar şi poate cu conştiența simultană a absurdității acesteia în lumea

---

[83] *Ideen* I, § 41.

[84] De aceea recursul la ființa în sine a lumii împotriva idealismului – împotriva filozofiei transcendentale sau a celei „idealiste" a limbajului – rezultă dintr-o simplă neînțelegere. Aceasta nesocoteşte sensul metodic al idealismului, a cărui formă metafizică poate fi cponsiderată depăşită începând cu Kant (vezi „Widerlegung des Idealismus" în *Kritik der reinen Vernunft*, B 274 sq.).

[85] K.-O. Apel, *Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft*, Festschrift für Weisegerber, p. 25 sq. [acum în: K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie,* 2 Bde., Frankfurt, 1973, în Bd. 1, pp. 106-137], arată corect că discursul omului despre sine însuşi nu trebuie înțeles nicidecum ca afirmare fixată obiectual a faptului de a fi astfel (*Sosein*), astfel încât o infirmare a unor astfel de enunțuri prin demonstrarea reflexivității lor logice şi a caracterului lor contradictoriu este lipsită de sens.

intelectului. Şi nu este în realitate limba cea care participă ctitorind şi conciliator la aceste circumstanţe de viaţă stratificate? Atunci când vorbim despre apusul soarelui nu o facem în mod arbitrar, ci enunţăm o aparenţă reală (*einen wirklichen Schein*). Este vorba despre aparenţa care i se oferă celui care stă el însuşi nemişcat. În acest sens apusul soarelui este o realitate pentru privirea (*Anschauen*) noastră. (Este „relativă la *Dasein*".) Ne putem elibera raţionând de o astfel de evidenţă a privirii prin construirea unui model diferit, iar pentru că putem face acest lucru suntem capabili, de asemenea, să enunţăm perspectiva intelectuală a teoriei copernicane. Însă ar fi lipsit de sens să vrem să anulăm sau să infirmăm aparenţa naturală cu „ochii" acestui intelect ştiinţific. Acest lucru este absurd nu doar pentru că aparenţa este pentru noi o realitate autentică, ci şi pentru că adevărul pe care ni-l spune ştiinţa este la rândul său relativ la un anumit raport mundan şi nu poate pretinde nicidecum că este întregul. De bună seamă însă că limba este cea care deschide într-adevăr întregul nostru raport mundan, iar aparenţa îşi păstrează legitimarea în această totalitate a limbii, tot astfel cum ştiinţa şi-o află pe a sa în aceasta.

Desigur că acest lucru nu înseamnă că limba ar fi cauza unei astfel de persistenţe spirituale, ci doar că nemijlocirea cu care contemplăm lumea şi pe noi înşine, asupra căreia stăruim, se păstrează şi este metamorfozată în aceasta deoarece, fiind fiinţe finite, venim de departe şi ne întindem departe. În ea devine vizibil ceea ce este adevărat dincolo de conştiinţa fiecăruia în parte.

Aşadar în survenirea linguală îşi găseşte sălaşul nu doar ceea ce este persitent, ci şi mersul lucrurilor. Putem astfel observa schimbarea moravurilor şi a valorilor, bunăoară, pornind de la degradarea cuvintelor. Cuvântul „virtute", de pildă, supravieţuieşte în universul nostru lingvistic aproape exclusiv cu un accent ironic[86]. Atunci când folosim în locul acestuia alte cuvinte ce formulează discret dăinuirea normelor morale într-un mod ce a întors spatele universului unor convenţii stabile, acest proces e o oglindă a ceea ce este cu adevărat. Chiar şi cuvântul poetic devine adesea o piatră de încercare pentru ceea ce este adevărat prin faptul că poezia trezeşte o viaţă secretă în cuvintele sleite care par istovite şi ne învaţă despre noi înşine. Limba este capabilă de toate acestea deoarece ea nu este o creaţie a gândirii reflexive, ci participă ea însăşi la efectuarea raportului mundan în care trăim.

Se confirmă astfel în mare ceea ce am constatat mai sus: în limbă se înfăţişează lumea însăşi. Experienţa linguală a lumii este „absolută". Ea se ridică dincolo de toate relativităţile instituirii existenţei (*Seinssetzung*) pentru că ea cuprinde orice fiinţă în sine, oricare ar fi raporturile (relativităţile) în care se manifestă. Lingualitatea experienţei noastre mundane are întâietate în faţa a tot ce este cunoscut şi abordat ca fiind. *De aceea, raportul fudamental dintre limbă şi lume nu înseamnă că lumea devine obiect al limbii.* Ceea ce este obiect al cunoaşterii şi al enunţului este cuprins mai curând deja dintotdeauna de către orizontul mundan al limbii. Lingualitatea experienţei mundane a omului ca atare nu se referă la reificarea lumii[87]

Obiectitatea (*Gegenständlichkeit*) pe care o cunoaşte ştiinţa şi prin intermediul căreia îşi primeşte obiectivitatea face parte, dimpotrivă, din relativităţile ce sunt cuprinse de raportul mundan al limbii. Conceptul „fiinţei în sine" – ce constituie esenţa „cunoaşterii" – dobândeşte în această obiectualitate caracterul unei *determinaţii volitive* (*Willensbestimmung*). Ceea ce este în sine e independent de propria voinţă şi alegere. Cu toate acestea,

---

86 Vezi eseul lui Max Scheler, „Zur Rehabilitierung der Tugend", în *Vom Ursprung der Werte*, 1919.

87 [Următoarele trei pagini au fost uşor modificate. Vezi „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik„, în *Ges. Werke*, Bd. 2, p. 3 sq.]

fiind cunoscut aşa cum este în sine, acest lucru este făcut disponibil tocmai prin faptul că îl putem lua în calcul, adică integra propriilor noastre scopuri.

Acest concept al ființei în sine este, după cum se vede, doar un echivalent aparent al conceptului grecesc al *kath' hauto.* Acesta din urmă se referă în primă instanță la diferența ontologică dintre ceea ce o ființare este potrivit substanței şi esenței sale şi ceea ce îi poate fi propriu şi este schimbător. Ceea ce ține de esența durabilă a unei ființări este cu siguranță şi cognoscibil într-un sens eminent, cu alte cuvinte este atribuit deja dintotdeauna în prealabil spiritului uman. Ceea ce „este în sine" potrivit ştiinței moderne nu are nimic de a face cu această diferență ontologică între esențial şi neesențial, ci se defineşte ca o cunoaştere asigurată ce permite stăpânirea lucrurilor. Faptele certe sunt asemenea obiectului şi rezistenței de care trebuie să ținem seama. Ceea ce este în sine este aşadar, după cum a arătat în special Max Scheler, relativ față de o anumită modalitate a cunoaşterii şi voinței.[88]

Acest lucru nu înseamnă că este o ştiință determinată orientată în mod special către stăpânirea ființării şi care determină pornind de la această voință de dominare sensul corespunzător al ființei în sine. Deşi Scheler a subliniat pe bună dreptate că modelul de lume al mecanicii se referă în mod special putința de a face[89], acest model era cu siguranță unul mult prea unilateral. Cunoaşterea ştiințelor moderne ale naturii în totalitatea lor este cunoaştere dominatoare. Acest lucru este valabil şi pentru conştiința de sine a cercetării fizico-chimice a vieții ce ia amploare în ultima vreme, cât şi pentru teoria evoluției aflată în ascensiune. El poate fi indicat cu deosebită claritate acolo unde propunerea unor noi țeluri ale investigației este însoțită de o nouă mentalitate a cercetării.

De pildă în cercetările dedicate mediului ale biologului von Uexhuell se vorbeşte despre un univers al vieții ce nu ar fi cel al fizicii: un univers în care diversele universuri de viață ale plantelor, animalelor şi cel al omului se îmbină.

Această problematică biologică pretinde o depăşire metodică a antropocentrismul naiv al studiului comportamentului animal explorând arhitectura mediilor în care trăiesc ființele vii. Chiar şi lumea în care trăieşte omul ar fi construită în mod similar, asemenea lumilor înconjurătoare în care trăiesc animalele, din repere accesibile simțurilor omeneşti. Dacă „lumile" trebuie să fie gândite în acest mod drept proiecte biologice prin elaborarea principiilor selective potrivit cărora cele mai diferite viețuitoare îşi construiesc lumea din materialul „ființării în sine", atunci lumea ființei în sine devenită accesibilă pare să fie fără îndoială presupusă. Universul biologic este dobândit sub această formă printr-o restilizare şi o presupune pe aceasta în mod indirect. Desigur că avem de a face aici cu o interogație nouă. Este vorba despre o direcție de cercetare recunoscută azi în mod general ca etiologie. În consecință aceasta include şi specia umană. Aceasta a elaborat o fizică cu ajutorul căreia perspectiva umană asupra spațiului şi timpului este înțeleasă drept cazul special al orientării specific umane în cadrul unor structuri matematice cu mult mai complicate, în mod similar modului în care examinăm azi universul albinelor, bunăoară, după ce am reuşit să derivăm capacitatea lor de orientare din sensibilitatea acestora la razele ultraviolete.

Lumea fizicii pare aşadar să cuprindă atât universul uman cât şi universul animal. Se creează astfel impresia că „lumea fizicii" ar fi lumea adevărată, cea care fiintează în sine,

---

88 Acest lucru rămâne corect chiar dacă Scheler interpretează greşit sensul idealismului transcendental numindu-l un idealism generativ (*Erzeugungsidealismus*).

89 Vezi înainte de toate studiul lui Scheler: „Erkenntnis und Arbeit", în *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926. [Acum în vol. 8 al Operelor sale complete].

realul absolut față de care se raportează comportamentul tuturor ființelor vii, şi anume fiecare specie în modul ei propriu.

Este, însă, într-adevăr adevărat că această lume este una a ființei în sine care lasă în urmă orice relativitate existențială şi a cărei cunoaştere ar trebui să constituie o ştiință absolută? Nu este oare chiar şi conceptul unui „obiect absolut" unul oximoronic? În realitate nici universul biologic şi nici cel fizic nu pot tăgădui relativitatea existențială ce le revine. Fizica şi biologia au în acest sens acelaşi orizont ontologic dincolo de care nu pot păşi în calitate de ştiințe. Ele cunosc ceea ce este şi ce înseamnă, după cum arăta Kant, aşa cum este acesta dat în spațiu şi timp şi fiind obiect al experienței. Tocmai acest lucru defineşte progesul cunoaşterii care este realizat în ştiințe. Lumea fizicii nici nu poate să vrea să fie întregul ființării. Chiar şi o ecuație globală care ar reproduce tot ce ființează astfel încât observatorul sistemului să figureze la rândul său în ecuațiile sistemului ar presupune încă existența fizicianului care, fiind cel care calculează, nu este obiectul calculului. O fizică ce s-ar calcula pe ea însăşi şi ar fi propria ei calculare ar rămâne o contradicție în sine. Acelaşi lucru este valabil în cazul unei biologii care cercetează lumile în care trăiesc oamenii şi modurile de comportament ale acestora. Cunoştințele dobândite în cadrul acesteia sunt valabile cu siguranță şi în cazul cercetătorului, căci acesta e o ființă vie şi un om. De aici nu rezultă însă nicidecum că biologia însăşi nu este nimic altceva decât un mod al comportamentului uman şi este luată în considerație ca atare. Ea este şi cunoaştere (sau eroare). Biologul cercetează asemenea fizicianului ceea ce este şi nu este el însuşi ceea ce cercetează.

Ființa în sine asupra căreia este îndreptată cercetarea acesteia, fie că este vorba despre biologie sau fizică, este relativă la instituirea unei existențe ce rezidă în interogația acesteia. Nu există nici cel mai neînsemnat motiv să dăm dreptate dincolo de aceasta unei pretenții a fizicii potrivit căreia aceasta ar cunoaşte ființa în sine. În calitate de ştiințe, atât una cât şi cealaltă şi-au proiectat anticipativ domeniul lor obiectual a cărui cunoaştere înseamnă stăpânirea acestuia.

Găsim o stare de lucruri cu totul diferită acolo unde relația mundană a omului este vizată în întregul său, aşa cum rezidă aceasta în efectuarea linguală. Lumea care se manifestă şi este întocmită lingual nu există în sine şi nu este relativă în acelaşi sens în care este un obiect al ştiințelor. Ea nu este în sine în măsura în care ea nu dispune nicidecum de obiectualitate. Fiind întregul cuprinzător care este, ea nu este dată niciodată în cadrul experienței. Însă fiind lumea care este, ea nu este nici relativă la o anumită limbă. Căci a trăi într-o lume linguală, aşa cum o facem în calitate de membri ai unei comunități de limbă, nu înseamnă că suntem introduşi într-o lume înconjurătoare aşa cum sunt lăsate animalele în lumile în care viețuiesc. Ne este imposibil să examinăm în mod corespunzător lumea linguală privind de sus. Căci nu există un amplasament situat în afara experienței linguale a lumii din perspectiva căruia aceasta însăşi ar putea deveni un obiect. Fizica nu oferă acest amplasament deoarece ea nu cercetează şi nu calculează drept obiect al ei lumea, adică totalitatea ființării. Lingvistica comparată, care studiază limbile potrivit alcătuirii acestora, cunoaşte într-o măsură la fel de mică un loc liber de limbă pornind de unde însinele ființării ar putea fi cunoscut şi pentru care diferitele forme ale experienței linguale a lumii ar fi reconstruibile în chip de selecție schematizantă din ceea ce ființează în sine – în mod analog față de lumile de viață ale animalelor care sunt cercetate în ceea ce priveşte principiile construcției acestora. În fiecare limbă rezidă mai curând o referire nemijlocită la infinitatea ființării. A avea limbă semnifică tocmai o modalitate de a fi cu totul diferită de faptul de a fi legat de lumea înconjurătoare propriu animalelor. Învățând

limbi străine oamenii nu îşi modifică relaţia mundană, cum se întâmplă de plidă cu un animal acvatic care devine unul terestru. Păstrându-şi propria relaţie mundană, aceştia şi-o extind şi o îmbogăţesc prin universul lingvistic străin. Cel care are limbă „are" lumea.

Dacă vom reţine acest lucru, nu vom mai confunda călăuzirea după lucru a limbii cu *obiectivitatea ştiinţei*. Distanţa care rezidă în relaţia mudană linguală nu determină ca atare deja acea obiectivitate pe care o înfăptuiesc ştiinţele naturii prin eliminarea elementelor subiective ale cunoaşterii. Distanţa şi călăuzirea după lucru proprie limbii este cu siguranţă şi ea o performanţă veritabilă ce nu se realizează de la sine. Cunoaştem contribuţia surprinderii linguale a unei experienţe la stăpânirea acesteia. E ca şi cum nemijlocirea ameninţătoare şi copleşitoare ar fi îndepărtată, plasată în proporţii şi gonită prin transformarea ei în ceva comunicabil. Însă o astfel de stăpânire a experienţei este în mod evident diferită de prelucrarea acesteia prin intermediul ştiinţei care o obiectivează şi o plasează la dispoziţia unor scopuri aleatorii. Prin descoperirea legităţii unui proces natural cercetătorul naturii se alege cu ceva şi poate încerca să-l reconstruiască. În cadrul experienţei mundane naturale impregnată lingual nu este vorba despre aşa ceva. A vorbi nu înseamnă nicidecum a pune la dispoziţie (*Verfügbarmachen*) şi a face previzibil, calculabil ceva (*Berechenbarmachen*). Enunţul şi judecata sunt simple forme particulare în cadrul diversităţii raportului lingual şi rămân ele însele împletite în raportul faţă de viaţă. Ştiinţa obiectivatoare resimte prin urmare modelarea linguală a experienţei mundane naturale ca o sursă de prejudecăţi. Ştiinţa nouă ar trebui, după cum ne spune exemplul lui Bacon, să-şi elibereze cu ajutorul metodicii sale ce măsoară matematic spaţiul menit propriei plănuiri constructive a cercetării tocmai împotriva pre-judecăţii limbii şi împotriva teleologiei naive a acesteia[90]

Pe de altă parte, există o conexiune pozitivă obiectivă între călăuzirea după lucru a limbii şi capacitatea ştiinţifică a omului. Acest lucru devine deosebit de limpede în cazul ştiinţei antice a cărei provenienţă din experienţa linguală a lumii constituie distincţia şi slăbiciunea specifică a acesteia. Pentru a depăşi slăbiciunea, antropocentrismul ei naiv, ştiinţa modernă a renunţat şi la marca ei distinctivă, cu alte cuvinte la rostuirea/integrarea sa în comportamentul mundan natural al omului. Conceptul de *teorie* poate ilustra foarte bine acest lucru. Ceea ce se numeşte teorie în cadrul ştiinţei moderne nu are de a face din câte se pare aproape deloc cu acea atitudine a contemplării şi cunoaşterii cu care grecii primeau ordinea lumii. Teoria modernă este un mijloc constructiv prin care experienţele sunt rezumate unitar şi care face posibilă controlarea acestora. Teoriile se „formează", după cum ne spune limba. În aceasta rezidă deja faptul că o teorie o schimbă pe alta şi fiecare pretinde de la bun început doar o valabilitate condiţionată, şi anume până în punctul în care experienţa ce progresează nu ne face să vedem altfel lucrurile. Theoria antică nu este un mijloc în acelaşi sens, ci scopul însuşi, modalitatea ce a mai înaltă a faptului de a fi om[91]

Există cu toate aceastea şi o înlănţuire strânsă între cele două. Interesul practic-pragmatic care vede tot ce îi apare în cale în lumina propriilor intenţii şi scopuri este depăşit în ambele. Aflăm de la Aristotel că atitudinea teoretică a putut să apară abia acolo unde toate cele trebuincioase vieţii se aflau deja la dispoziţie[92] Nici atitudinea teoretică a ştiinţei moderne nu îşi îndreaptă întrebarea asupra naturii în funcţie de anumite scopuri practice.

---

90 Vezi supra, p. 264.

91 [Vezi lucrarea mea „Lob der Theorie" în volumul ce poartă acelaşi titlu, Frankfurt, 1983, pp. 26-50; *Ges. Werke*, Bd. 10.]

92 *Met.* A 1.

Este adevărat că modul în care aceasta își formulează întrebările și în care efectuează cercetarea urmărește dominarea ființării și trebuie numită de aceea una practică în sine. Însă aplicarea cunoștințelor este secundară pentru conștiința cercetătorului considerată în măsura în care aceasta derivă din aceste cunoștințe dar este totuși ulterioară acestora astfel încât cel care cunoaște nu trebuie să știe dacă ceea ce a fost cunoscut poate fi utilizat la ceva și cu ce scop. Cu toate acestea diferența poate fi identificată deja, în ciuda oricăror corespondențe, în semnificația cuvintelor „teorie" și „teoretic" Potrivitul uzului modern, conceptul teoreticului este aproape unul privat. Ceva este gândit doar teoretic în cazul în care nu dispune de obligativitatea determinantă în mod curent a scopurilor acțiunii. Invers, teoriile însele elaborate aici sunt apreciate potrivit posibilităților aplicării acestora, cu alte cuvinte, cunoașterea teoretică însăși este gândită din perspectiva dominării premeditate a ființării și nu ca scop, ci drept mijloc. Theoria în sens antic este dimpotrivă cu totul altceva. Nu este vorba doar despre contemplarea unor ordini existente; theoria înseamnă mai curând dincolo de aceasta participare la însăși totalitatea ordinii[93]

Această diferență între theoria grecească și știința modernă își află motivarea propriu-zisă, după cum mi se pare, în raportul diferit față de *experiența linguală a lumii.* Cunoașterea grecească își avea locul într-o asemenea măsură în aceasta, era atât de expusă seducțiilor limbii, încât lupta acestei cunoașteri împotriva *dynamis toōn onomatōn* nu a condus niciodată la elaborarea unui limbaj ideal menit să depășească puterea limbii, ca în cazul științei moderne și al orientării acesteia asupra stăpânirii ființării. Atât simbolismul alfabetic cu care Aristotel operează în logică, cât și modul de descriere proporțional și relativ al derulării unor procese la care recurge în cadrul fizicii sunt în mod evident cu totul diferite de felul în care este aplicată matematica în secolul al XVII-lea.

Acest lucru nu trebuie pierdut din vedere în ciuda oricărei invocări a provenienței grecești a științei. A venit vremea să renunțăm să luăm drept criteriu metoda științifică modernă, a venit vremea să renunțăm la interpretarea lui Platon în perspectiva lui Kant, la interpretarea ideii în perspectiva legii naturale (așa cum făcea neokantianismul) sau la elogierea gândirii lui Democrit drept un demers promițător ce anunță adevărata cunoaștere „mecanică" a naturii. Chiar și invocarea depășirii hegeliene a punctului de vedere al intelectului pe baza firului călăuzitor al ideii vieții arată limita unei asemenea perspective[94] Heidegger a elaborat apoi în *Sein und Zeit*, din câte mi se pare, acel punct de vedere sub care poate fi gândită atât diferența cât și ceea ce unește știința greacă și cea modernă. Demonstrând conceptul realității nemijlocite a lucrurilor (*Vorhandenheit*) drept un modus deficient al ființei și descoperind în conceptul subiectivității al epocii moderne fundalul metafizicii clasice și al perpetuării acesteia, el urma o conexiune corectă ontologic între theoria greacă și știința modernă. În orizontul interpretării sale temporale a ființei, metafizica clasică este în întregul ei o ontologie a ceea ce este în chip nemijlocit (*das Vorhandene*), iar știința modernă, fără să bănuiască acest lucru, moștenirea ei. Însă

---

[93] Vezi supra, p. 103 sq.

[94] Așadar prezentarea sincronică a lui Hegel a punctului de vedere al intelectului ce cuprinde în aceeași privire ideea lui Platon ca imperiu al legilor și cunoașterea naturii a mecanicii moderne, corespunde întocmai aspectului neokantian (vezi discursul meu comemorativ dedicat lui Paul Natorp în: Paul Natorp, *Philosophische Sytematik*, XVII, și *Philosophische Lehrjahre*, p. 60 sq. – cu observația că ceea ce pentru Hegel dispunea doar de un adevăr ce trebuie depășit este ridicat acolo la rangul ideal de metodic ultim). [În legătură cu teoria atomistă vezi micul meu studiu din 1934, „Antike Atomtheorie", *Ges. Werke*, Bd. 5, pp. 263-279.]

theoria greacă mai conținea încă, în mod cert, ceva. Theoria nu surprinde într-atât ceea ce este în chip nemijlocit, cât mai curând realitatea însăşi care mai are încă demnitatea de „lucru" (*Ding*). Faptul că experiența lucrului are de a face tot atât de puțin cu simpla posibilitate de a constata faptul de a-fi-în-chip-nemijlocit pur cât şi cu experiența aşa-numitelor ştiințe empirice a fost subliniat ulterior de Heidegger însuşi, cel de după *Kehre*[95] Va trebui astfel să eliberăm – asemenea demnității lucrului – şi călăuzirea după lucru a limbii de prejudecata împotriva ontologiei a ceea ce este în chip nemijlocit şi odată cu aceasta de conceptul obiectivității.

Pornim de la ideea că în cadrul cuprinderii linguale a experienței umane a lumii nu are loc o calculare sau o măsurare a ceea ce este în chip nemijlocit, ci o accedere la cuvânt, ființarea care i se înfățişează omului ca fiind şi având o semnificație. În aceasta se poate recunoaşte înțelegerea practicată în ştiințele spiritului şi nu în idealul metodic al construcției raționale. Dacă am caracterizat mai sus modul efectuării conştiinței eficacității istorice prin lingualitate, am făcut acest lucru deoarece lingualitatea caracterizează experiența noastră umană a lumii în genere. În aceasta „lumea" nu este *reificată* tot astfel cum istoria efectelor nu este un *obiect* al conştiinței hermeneutice.

Tradiția este readusă la limbă prin înțelegerea şi interpretarea ei tot astfel cum lucrurile – aceste unități ale experienței noastre mundane constituite prin aptitudine şi semnificație – acced la cuvânt. Lingualitatea acestei accederi la limbă este identică cu lingualitatea experienței umane a lumii în genere. Acest lucru este cel ce a condus în cele din urmă analiza noastră a fenomenului hermeneutic la discutarea raportului dintre limbă şi lume.

b) Centrul limbii și structura sa speculativă

Lingualitatea experienței umane a lumii era după cum se ştie firul călăuzitor al elaborării gândirii despre ființă în cadrul metafizicii greceşti începând cu „refugierea în logoi" a lui Platon. Va trebui aşadar să întrebăm în ce măsură răspunsul dat acolo – ce ajunge până la Hegel – satisface interogația care ne călăuzeşte.

Acest răspuns este unul teologic. Gândind ființa ființării, metafizica greacă a înțeles această ființă ca o ființare care se împlineşte pe sine în gândire. Această gândire este gândirea nous-ului care este gândit drept ființarea supremă şi cea mai adevărată ce reuneşte în sine ființa a tot ce ființează. Articularea logosului aduce către limbă structura ființării, iar această accedere la limbă nu este pentru gândirea greacă nimic altceva decât prezența ființării înseşi, aletheia acesteia. Nemărginirea acestui prezent este cea cu privire la care gândirea omenească se înțelege pe sine în perspectiva posibilității ei depline, a caracterului ei divin.

Nu vom urma extraordinara uitare de sine a acestei gândiri şi va trebui să ne întrebăm în ce măsură poate fi urmată reînnoirea acesteia pe baza conceptului modern al subiectivității reprezentat de către idealismul absolut al lui Hegel. Căci pe noi ne călăuzeşte fenomenul hermeneutic. Temeiul determinant al acestuia este însă *finitudinea experienței noastre istorice.* Pentru a o satisface am urmărit făgaşul limbii în care urzeala ființei

---

[95] Vezi în legătură cu „Ding" *Vorträge und Aufsätze*, p. 164 sq. Cuprinderea sumară a lui „theoria" cu „ştiința despre ceea ce este în chip nemijlocit" întreprinsă în *Sein und Zeit* este dizolvată aici de către interogația ulterioară a lui Heidegger (vezi şi idem, p. 51 sq.). [Vezi de asemenea şi postfața mea la M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart, 1960 (Reclam), pp. 102-125, acum în *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, 1983, pp. 81-92; *Ges. Werke*, Bd. 3.]

nu se reflectă doar, ci în traiectoriile căruia ordinea şi urzeala experienţei noastre înseşi se formează în primă instanţă şi schimbându-se în permanenţă.

Limba este făgaşul finitudinii nu datorită diversităţii existente a structurii limbajului omenesc, ci fiindcă fiecare limbă se formează şi se dezvoltă în continuare pe măsură ce aduce către limbă experienţa ei a lumii. Ea nu este finită deoarece nu este în acelaşi timp toate celelalte limbi, ci pentru că este limbaj. Am examinat câteva momente decisive ale meditaţiei occidentale asupra limbii, iar această experienţă ne-a învăţat că survenirea limbii corespunde finitudinii omului într-un sens mult mai radical decât cel în care acest lucru este afirmat de către meditaţia creştină asupra „verbului". *Centrul limbii* este cel pornind de la care se desfăşoară întreaga noastră experienţă mundană şi în special experienţa hermeneutică.

Cuvântul nu este pur şi simplu perfecţiunea acelei *species*, după cum credea gândirea medievală. Dacă în spiritul gânditor se înfăţişează fiinţarea, atunci aceasta nu este reflectarea (*Abbildung*) unei ordini a fiinţei dată în prealabil, a cărei stare adevărată se oferă privirii unui spirit infinit (spiritului creator). Cuvântul nu este însă nici un instrument capabil să construiască asemenea limbajului matematicii un univers reificat, pus la dispoziţie prin calcul, al fiinţării. Experienţa fiinţei adecvată finitudinii noastre nu poate fi supralicitată nici de un spirit infinit şi nici de o voinţă infinită. Centrul limbii este singurul care – raportându-se la întregul fiinţării – mediază natura finit-istorică a omului cu sine însuşi şi cu lumea.

Marea enigmă dialectică a Unului şi a pluralităţii care îl preocupa intens pe Platon sub forma întâmplării (*Widerfahrnis*) logosului şi care a fost adeverită în mod misterios în cadrul speculaţiei medievale asupra trinităţii dobândeşte abia acum adevăratul ei temei şi teren. Platon a făcut doar un prim pas descoperind că cuvântul limbii este un lucru şi în acelaşi timp mai multe. Ceea ce ne spunem unul altuia şi ceea ce ni se spune este întotdeauna *un* cuvânt (teologic vorbind: „cuvântul lui Dumnezeu") însă unitatea acestui cuvânt se desfăşoară din timp în timp, după cum am văzut, în vorbirea articulată. Această structură a logosului şi a verbului, aşa cum a fost ea surprinsă de dialectica platoniciană şi de cea augustină, este simpla oglindire a conţinuturilor ei logice.

Există şi o altă dialectică a cuvântului care atribuie fiecărui cuvânt o dimensiune interioară a multiplicării: fiecare cuvânt izbucneşte parcă dintr-un centru şi întreţine un raport cu un întreg prin care el este cuvânt. Orice cuvânt permite astfel, ca survenire a clipei sale, şi prezenţa nerostitului la care se raportează răspunzând şi aluziv. Ocazionalitatea vorbirii umane nu este o imperfecţiune sporadică a forţei expresive a acesteia, ci mai curând expresia logică a virtualităţii vii a rostirii care aduce în joc o totalitate de sens fără a o putea rosti în întregime[96] Vorbirea omenească este finită în sensul că în ea este plasată o infinitate a sensului menit a fi desfăşurat şi interpretat. De aceea, fenomenul hermeneutic poate fi elucidat pornind doar de la această constituţie fundamentală finită a fiinţei care este una întocmită lingual din temeliile ei.

Dacă am vorbit mai sus despre *apartenenţa* interpretului la textul său şi caracterizam relaţia intimă dintre tradiţie şi istorie reunită în conceptul conştiinţei eficacităţii istorice, vom putea determina acum cu mai mare precizie conceptul apartenenţei pornind de pe fundamentul experienţei mundane întocmite lingual.

Ajungem astfel în zona unor întrebări pe care filozofia le cunoaşte din vechime. În metafizică *apartenenţa* semnifică raportul transcendental dintre fiinţă şi adevăr potrivit

---

[96] Este meritul lui Hans Lipps (*Hermeneutische Logik*) de a fi sfărâmat strâmtorarea logicii tradiţionale şi de a fi dezvăluit dimensiunea hermeneutică a fenomenelor logice.

căruia cunoaşterea este un factor a ființei înseşi şi nu în mod primar un comportament al subiectului. O asemenea implicare a cunoaşterii în ființă constituie premisa gândirii antice şi a celei medievale. Ceea ce este este adevărat potrivit esenței sale, cu alte cuvinte: se află în prezența unui spirit infinit, iar cunoaşterea ființării este posibilă pentru gândirea finit-umană doar din acest motiv. Nu se porneşte, aşadar, de la conceptul unui subiect care ar exista pentru sine şi ar transforma toate celelalte în obiecte. Dimpotrivă, ființa „sufletului" este determinată la Platon de faptul că participă la ființa adevărată, adică aparține aceleiaşi sfere a esenței ca şi ideea, iar Aristotel afirmă despre suflet că acesta ar fi într-un anumit sens tot ce ființează[97] Această gândire nu vorbeşte nicidecum despre faptul că un spirit lipsit de lume (*weltlos*) care este sigur de sine ar trebui să caute calea către o ființă mundană (*welthaft*); cele două țin în mod originar unul de celălalt. Elementul primar este relația.

Gândirea mai veche a ținut seama de acest lucru prin intermediul funcției ontologice universale pe care a conferit-o ideii teleologiei. Căci în cadrul raportului final medierile prin care se obține ceva nu sunt adecvate întâmplător scopului, ci sunt selectate şi întrebuințate de la bun început ca mijloace potrivite scopului. Atribuirea mijloacelor unui scop este aşadar una prealabilă pe care o numim funcționalitate (*Zweckmäßigkeit*). După cum se ştie funcțională în acest mod nu este doar acțiunea umană; chiar şi acolo unde nu este vorba despre fixarea unor scopuri şi alegerea mijloacelor, cum se întâmplă în cazul circumstanțelor de viață, acestea pot fi gândite doar potrivit ideii funcționalității ca armonizare a tuturor părților între ele[98] Conceptul adaptării trebuie folosit cu precauție chiar şi în cadrul teoriei evoluţioniste, în măsura în care acesta presupune inadaptarea drept raport natural – ca şi cum ființele vii ar fi plasate într-o lume căreia ar trebui să se adapteze ulterior[99]. Aşa cum aici adaptarea constituie raportul de viață însuşi, tot astfel conceptul cunoaşterii se determină sub dominația ideii de finalitate drept corelarea naturală a spiritului uman cu natura lucrurilor (*Dinge*).

O astfel de reprezentare metafizică privitoare la apartenența subiectului cunoscător la obiectul cunoaşterii este lipsită de legitimitate în cadrul ştiinței moderne[100] Idealul ei de metodă asigură pentru fiecare dintre paşii pe care îi efectuează recursul la elementele din care îşi clădeşte cunoaşterea şi, invers, unitățile de semnificație teleologice de tipul „lucrului" sau al întregului organizat îşi pierd legitimitatea pentru metodica ştiinței. Critica verbalismului ştiinței aristotelic-scolastice, pe care am atins-o mai sus, a fost în primul rând cea care a dizolvat vechea corelare dintre om şi lume pe care se întemeia filozofia logosului.

Atâta doar că ştiința modernă nu şi-a tăgăduit niciodată pe deplin descendența ei grecească, oricât ar fi devenit de conştientă de sine – începând cu secolul al XVII-lea – şi de posibilitățile nemărginite care i se deschid. Adevăratul tratat despre metodă al lui Descartes, *Regulile* sale, manifestul veritabil al ştiinței moderne a apărut, după cum se ştie,

---

97 Platon, *Phaid.*, 72; Aristotel, *De an.* III 8, 431 b 21.

98 Chiar şi critica kantiană a facultății de judecare teleologice admite, după cum se ştie, existența acestei necesități subiective.

99 Vezi H. Lipps despre teoria culorilor (*Farbenlehre*) a lui Goethe în *Die Wirklichkeit des Menschen*, p. 108 sq.

100 [Considerarea „inexactității" valabile în fizica cuantică – care se sprijină pe acțiunea „energiei" ce porneşte dinspre observator asupra a ceea ce este observat şi care figurează la rândul ei în valorile măsurate – drept „participare a subiectului" este după părerea mea rezultatul unei simple confuzii.]

cu mult după moartea sa. Dimpotrivă, meditația sa îngândurată asupra compatibilității cunoașterii matematice a naturii cu metafizica a formulat sarcina unei epoci întregi. Întreaga filozofie germană, de la Leibniz și până la Hegel, a încercat mereu să întregească noua știință a fizicii printr-o știință filozofică și speculativă în care s-ar fi reînnoit și confirmat moștenirea lui Aristotel. Amintesc aici doar obiecția lui Goethe îndreptată împotriva lui Newton și împărtășită în același mod de către Schelling, Hegel și Schopenhauer.

De aceea nu poate să ne surprindă reînnodarea acestei tradiții după încă un secol de experiențe critice pe care ni le-a transmis știința modernă și în special reflecția despre sine a științelor istorice ale spiritului. Hermeneutica ce ține de științele spiritului, care apare mai întâi ca o temă secundară și derivată, un capitol modest al masivei moșteniri a idealismului german, ne conduce în mod necesar înapoi în dimensiunea problematică a metafizicii clasice.

Acest lucru este indicat deja de rolul jucat în filozofia secolului al XIX-lea de către conceptul *dialecticii.* Acest rol mărturisește despre continuitatea problematicii începând cu originile sale grecești. Prinși cum suntem în aporiile subiectivismului, grecii se află cu mult înaintea noastră în ceea ce privește înțelegerea puterilor suprasubiective ce domină istoria. Aceștia n-au încercat să fundamenteze obiectivitatea cunoașterii pornind de la subiectivitate și în favoarea acesteia. Gândirea lor se considera de la bun început mai curând ca un moment al ființei înseși. Parmenide vedea în el una dintre indicatoarele cele mai însemnate pe calea ce duce către adevărul ființei. Dialectica, această întâmplare a logosului, nu era pentru greci o mișcare efectuată de gândire, ci mișcarea lucrului (*Sache*) însuși ce poate fi experimentată de aceasta. Observația potrivit căreia o astfel de exprimare amintește de Hegel nu constituie o modernizare greșită, ci atestă o înlănțuire istorică. Plasându-se în contextul caracterizat mai sus al gândirii moderne, Hegel a reluat în mod conștient modelul dialecticii grecești[101] De aceea, cel care ar dori să meargă la școala grecilor a trecut deja întotdeauna prin școala lui Hegel. Dialectica sa a determinațiilor cognitive, precum și cea a formelor (*Gestalten*) cunoașterii reiau într-o efectuare explicită medierea totală între gândire și ființă care era odinioară elementul natural al gândirii grecești. Căutând să afirme îngemănarea dintre survenire și înțelegere, teoria noastră hermeneutică va trimite înapoi nu doar la Hegel, ci până la Parmenide.

Această plasare a conceptului apartenenței – pe care l-am obținut din aporiile istorismului – pe fundalul metafizicii generale nu înseamnă o încercare de reînnoire a doctrinii clasice despre inteligibilitatea ființei sau transferarea acesteia asupra lumii istorice. Așa ceva ar constitui o simplă reluare a lui Hegel ce nu ar putea face față nu doar lui Kant și punctului de vedere empiric al științei moderne, ci înainte de toate experienței istoriei înseși ce nu mai este călăuzită de o cunoaștere soteriologică. Trecând dincolo de conceptului obiectului și al obiectivității comprehensiunii în direcția co-apartenenței subiectivului și obiectivului, nu facem decât să urmăm o necesitate a problemei. Critica conștiinței estetice și a celei istorice a fost cea care ne-a obligat și ne-a determinat să ne desprindem de fundarea carteziană a științei moderne și să reînnoim unele elemente privitoare la adevăr ale gândirii grecești. Însă nu-i vom putea urma pur și simplu pe greci și nici filozofia identității a idealismului german: gândim pornind de la centrul limbii.

Conceptul apartenenței nu se mai determină pornind de aici ca raportare teleologică a spiritului la urzeala esențială a ființării, așa cum este el gândit în metafizică. Faptul că

[101] Vezi între timp în legătură cu aceasta studiul meu: „Hegel und die antike Dialektik", în *Hegel-Studien* I și în *Hegels Dialektik* (1971, ²1980), pp. 7-30. [*Ges. Werke*, Bd. 3.]

experienţa hermeneutică dispune de modalitatea de efectuare a limbii, faptul că între tradiţie şi interpretul acesteia are loc un dialog reprezintă mai curând un fundament cu totul diferit. Decisiv este că aici se petrece ceva[102] Conştiinţa interpretului nu stăpâneşte ceea ce ajunge până la el sub forma cuvântului tradiţiei, iar ceea ce se petrece aici nu poate fi descris în mod adecvat drept cunoaşterea progresivă a ceea ce este astfel încât un intelect nemărginit ar conţine tot ce a fost vreodată capabil să rostească ceva în întregul tradiţiei. Privind din perspectiva interpretului, survenirea nu înseamnă că, fiind cel care cunoaşte, el îşi caută obiectul, „scoate la iveală" cu mijloace metodice ceea ce este avut în vedere de fapt şi cum stăteau de fapt lucrurile, chiar dacă este oarecum împiedicat şi tulburat de propriile prejudecăţi. Acesta este doar un aspect superficial al evenimentului hermeneutic propriu-zis. El motivează disciplina metodică indispensabilă cu care ne confruntăm pe noi înşine. Însă astfel se creează doar posibilitatea survenirii propriu-zise, şi anume prin faptul că cuvântul îndreptat către noi sub forma tradiţiei şi căruia trebuie să-i dăm ascultare ne atinge într-adevăr de parcă ni s-ar adresa nouă şi ne-ar viza pe noi înşine. Am elaborat mai sus această latură a problemei sub forma logicii hermeneutice a întrebării şi am arătat modul în care cel care întreabă devine cel întrebat şi modul în care evenimentul hermeneutic survine în cadrul dialecticii întrebării. Amintim aici aceste lucruri pentru a determina corect acel sens al apartenenţei ce corespunde aici experienţei noastre hermeneutice.

Căci pe de altă parte, din perspectiva „obiectului", această survenire semnifică intrarea în joc, etalarea de sine a conţinutului tradiţiei în posibilităţile sale de sens şi de rezonare mereu noi şi mereu extinse de către celălalt receptor. În noua accedere la limbă a tradiţiei se iveşte şi există de acum încolo ceva ce nu fusese înainte. Putem ilustra acest lucru cu ajutorul oricărui exemplu istoric. Indiferent dacă ceea ce s-a transmis prin tradiţie este o operă de artă poetică sau transmite vestea unui eveniment important, oricum ar sta lucrurile ceea ce se mijloceşte aici pe sine a păşit în chip nou în *Dasein*. Atunci când *Iliada* homerică sau campania indiană a lui Alexandru Macedon ne adresează cuvântul lor nu se produce doar sporirea dezvăluirii unei fiinţe în sine. Lucrurile se petrec ca în cazul unui dialog veritabil în care iese la iveală şi ceva pe care nici unul dintre parteneri nu-l cuprinde de la sine.

Dacă dorim să determinăm corect conceptul apartenenţei care ne interesează aici, va trebui aşadar să luăm în considerare dialectica particulară ce rezidă în *auz* (*Hören*). Nu este vorba doar despre faptul că cel care aude este interpelat, ca să spunem aşa. Cel care este interpelat trebuie să audă fie că vrea sau nu. El nu poate să-şi întoarcă urechea către altceva tot aşa cum ne întoarcem privirea de la celălalt uitându-ne într-o altă direcţie. Această deosebire între a vedea şi a auzi este importantă pentru noi deoarece procesul auzirii se află la temelia fenomenului hermeneutic după cum observase deja Aristotel[103] Nu există nimic inaccesibil auzului prin intermediul limbii. În timp ce toate celelalte simţuri nu se împărtăşesc nemijlocit din universalitatea experienţei linguale a lumii, ci îşi deschid propriile câmpuri, auzul este o cale către întreg pentru că este capabil să dea ascultare logosului. Această veche idee privitoare la preeminenţa auzului în raport cu

---

102 [În legătură cu întâietatea dialogului în raport cu orice enunţ vezi „Completările" (*Ergänzungen*) oferite în *Ges. Werke*, Bd. 2, pp. 121-127.]

103 Aristotel, *De sensu* 473 a 3 şi *Met.* 980 b 23-25. Întâietatea auzului înaintea văzului este una mijlocită de universalitatea logosului care nu contrazice întâietatea specifică a văzului în raport cu celelalte simţuri asupra căreia stăruie Aristotel (*Met.* A 1 ş. a.). [Vezi „Sehen, Hören, Lesen", *FS Sühnel*, Heidelberg, 1984.]

văzul dobândeşte în lumina interogaţiei noastre hermeneutice o pondere cu totul nouă. Limba din care se împărtăşeşte auzul nu este universală doar în sensul că în ea totul poate accede la cuvânt. Sensul experienţei hermeneutice este mai curând acela că, spre deosebire de orice altă experienţă mundană, limba deschide o dimensiune cu totul nouă, dimensiunea profundă din care tradiţia îi ajunge pe cei care trăiesc în prezent. Aceasta este deja dintotdeauna, de dinaintea apariţiei scrisului, adevărata esenţă a auzului, şi anume că cel care aude este capabil să dea ascultare mitului, adevărului strămoşilor. Transmiterea literară a tradiţiei, aşa cum o cunoaştem, nu semnifică dimpotrivă nimic nou, ci modifică doar forma şi îngreunează sarcina adevăratei auziri.

Însă tocmai atunci conceptul apartenenţei se defineşte într-un mod nou. Aparţinător (*zugehörig*) este ceea ce este ajuns de interpelarea tradiţiei. Cel care se situează astfel în tradiţie – iar acest lucru este valabil, după cum ştim, chiar în cazul celor sloboziţi prin intermediul conştiinţei istorice într-o nouă libertate aparentă – trebuie să de ascultare acelui ceva care ajunge la el dinspre aceasta. Adevărul tradiţiei este asemenea prezentului care se înfăţişează nemijlocit simţurilor.

Felul de a fi (*Seinsart*) al tradiţiei nu este, fireşte, unul nemijlocit sensibil. Ea este limbă, iar auzul care o înţelege cuprinde adevărul ei într-un raport mundan lingual propriu interpretând textele. Această comunicare linguală între prezent şi tradiţie era, după cum am arătat, survenirea care îşi trasează traiectoria în orice comprehensiune. Experienţa hermeneutică trebuie să-şi asume în calitate de experienţă veritabilă tot ce i se actualizează. Ea nu are libertatea de a alege şi respinge în prealabil. Însă ea nu poate nici să afirme o libertate absolută în faptul-de-a-lăsa-în-suspensie (*Dahingestelltseinlassen*) ce pare specific înţelegerii lucrului înţeles. Ea nu poate considera petrecutul (*das Geschehene*) care este ea ca şi cum acesta nu s-ar fi petrecut.

Această structură a experienţei hermeneutice care contrazice în mod fundamental ideea de metodă a ştiinţei se sprijină în ceea ce o priveşte pe caracterul de survenire al limbii pe care l-am prezentat pe larg. Uzul limbii şi formarea continuă a mijloacelor linvistice este un proces în faţă căruia nu se situează nici o conştiinţă care ştie şi alege. Este de aceea literalmente mai corect să spunem că limba ne vorbeşte decât că noi suntem cei care o vorbim (astfel încât pornind de la limbajul unui text se poate determina mai exact momentul naşterii sale, de pildă, decât autorul său). Mai important este însă, iar acest lucru a fost reliefat în permanenţă, că limba nu constituie evenimentul hermeneutic propriu-zis – care este în acelaşi timp apropriere (*Aneignung*) şi interpretare (*Auslegung*) – ca limbă, nici în chip de gramatică sau dicţionar, ci prin accederea la limbă a ceea ce este rostit în tradiţie. Aici se poate spune, aşadar, pe bună dreptate că această survenire nu este lucrarea (*Tun*) noastră asupra lucrului, ci lucrarea lucrului însuşi.

Cu aceasta se confirmă aproprierea deja anunţată a întrebării pe care am formulat-o către Hegel şi antichitate. Nemulţumirea legată de conceptul modern de metodă a fost cea de la care au pornit cercetările noastre. Cea mai importantă justificare filozofică a acestei insatisfacţii vine însă din partea *recursului* explicit *al lui Hegel la conceptul grecesc de metodă*. Acesta a criticat prin conceptul „reflexiei exterioare“ conceptul unei metode care s-ar efectua asupra lucrului în chip de activitate străină lucrului. Adevărata metodă ar fi lucrarea lucrului însuşi[104] Desigur că odată cu aceasta nu se afirmă că cunoaşterea filozofică nu ar fi la rândul ei o activitate, una care pretinde chiar un efort, „strădania conceptului“. Însă această activitate şi această strădanie constau în evitarea unei năvăliri arbitrare cu propriile idei în necesitatea imanentă a gândului, recurgând la una sau alta

[104] Hegel, *Logik* II, p. 330 (Lasson).

dintre reprezentările aflate la dispoziție. Lucrul (*Sache*) își urmează mersul și nu evoluează fără ca noi să gândim, însă a gândi înseamnă a desfășura un lucru potrivit propriilor sale consecințe. De aceasta ține menținerea la distanță a reprezentărilor „ce obișnuiesc să survină" și stăruirea asupra consecvenței gândului. Numim acest lucru de la greci încoace *dialectică*.

Pentru a descrie metoda adevărată care este lucrarea lucrului însuși Hegel îl invocă pe Platon, care îl înfățișează pe Socrate în dialog cu tineri, deoarece aceștia sunt dispuși să urmărească întrebările consecvente ale lui Socrate fără a lua în seamă opiniile încetățenite. Și-a ilustrat propria metodă a dezvoltării dialectice cu ajutorul acelor „tineri plastici" (*plastische Jünglinge*) care se abțin să se precipite în mersul lucrului și nu se fălesc cu ideile ce le vin. Aici dialectica nu este nimic altceva decât arta purtării unui dialog și în special cea de a dezvălui prin consecvența actului întrebării și a continuării acesteia caracterul inadecvat al opiniilor. Așadar dialectica este aici *negativă*, încurcă opiniile. O asemenea încurcătură semnifică însă în același timp o clarificare, căci eliberează privirea potrivită asupra lucrului. Așa cum sclavul este condus în faimoasa scenă din *Menon* din încurcătura sa către soluția adevărată a problemei matematice care i-a fost pusă, după destrămarea tuturor preconcepțiilor sale inconsistente, tot astfel negativitatea dialectică cuprinde o creionare obiectivă (*sachlich*) a ceea ce este adevărat.

Urmărirea consecvenței în raport cu lucrul este singura prin care poate ieși la iveală ceea ce ține de un lucru, nu doar în cadrul oricărui dialog pedagogic, ci în orice gândire. Ea însăși este cea care se afirmă pe sine atunci când cineva se bizuie pe deplin pe forța gândirii și nu admite în legătură cu nimic firescul contemplării și al opiniei. Platon a legat astfel dialectica eleată – așa cum o cunoaștem înainte de toate de la Zenon – de arta socratică a dialogării, ridicând-o în *Parmenide* la o nouă treaptă de reflecție. Faptul că lucrurile (*Dinge*) se răstoarnă pe neobservate în consecvența gândului și devin contrariul lor, faptul că gândirea dobândește forța „de a trage, punându-le la încercare, concluziile din presupoziții contrare fără a cunoaște acel ceva anume (*Was*)"[105], aceasta este experiența gândirii pe care o invocă conceptul de metodă al lui Hegel ca desfășurare de sine a gândului pur către totalitatea sistematică a adevărului.

Experiența hermeneutică pe care căutăm să o gândim pornind din centrul limbii nu este, desigur, în același sens o experiență a gândirii precum această dialectică a conceptului ce pretinde o eliberare totală de sub puterea limbii. Cu toate acestea, vom găsi chiar și în experiența hermeneutică ceva asemănător unei dialectici, o lucrare a lucrului însuși, o activitate care – în opoziție cu metodica științei moderne – este o pătimire (*Erleiden*), o înțelegere care este un eveniment.

Căci experiența hermeneutică are și ea o consecință: cea a auzului de netulburat. Lucrul (*Sache*) nu i se înfățișează nici acestuia fără o strădanie proprie a sa și chiar și acest efort constă în „a fi negativi împotriva noastră înșine" Cel care caută să înțeleagă un text trebuie la rândul său să țină ceva la distanță de sine, și anume tot ce se afirmă dinspre propriile sale prejudecăți sub forma unei expectații de sens deîndată ce acest lucru este refuzat de sensul textului însuși. Chiar și experiența răsturnării (*Umschlag*), această întâmplare a răsturnării ce nu se învechește nicicând, care este experiența propriu-zisă a dialecticii își are corespondentul în aceasta. Desfășurarea întregului de sens către care este îndreptată comprehensiunea ne forțează către necesitatea de a interpreta (*auslegen*) și de a retracta. Abia autosuprimarea (*Selbstaufhebung*) interpretării desăvârșește afirmarea de sine a lucrului însuși, a sensului textului. Mișcarea interpretării nu este dialectică în special

[105] Aristotel, *Met.* M 4, 1078 b 25. Vezi supra p. 370.

deoarece unilateralitatea oricărui enunț poate fi completată dintr-o altă perspectivă – acest lucru este, după cum vom vedea, un fenomen secundar în cadrul interpretării –, ci înainte de toate pentru că cuvântul care nimerește interpretând sensul textului aduce la limbă întregul acestui sens, așadar determină întruchiparea finită a unei infinități a sensului în sine.

Faptul că avem de a face aici cu o dialectică gândită din centrul limbii și modul în care această dialectică se deosebește de dialectica metafizică a lui Platon și Hegel necesită o discuție mai atentă. Recurgând la o formulare ce poate fi găsită la Hegel vom spune că elementul comun dintre dialectica metafizică și cea hermeneutică este *speculativul*. Speculativ semnifică aici raportul de oglindire[106] Oglindirea este o substituire permanentă. Faptul că ceva se oglindește în altceva, castelul în lac bunăoară, înseamnă că lacul reflectă imaginea castelului. Imaginea în oglindă este legată în mod esențial prin centrul observatorului de priveliștea însăși. Ea nu are o ființă pentru sine, este asemenea unei „apariții" ce nu este ea însăși și care face să apară cu toate acestea prin reflexie priveliștea însăși. Este asemenea unei dublări care nu este totuși decât existența unuia dintre lucruri. Misterul veritabil al oglindirii este tocmai intangibilitatea imaginii, plutirea redării pure.

Întrebuințarea pe care o dăm cuvântului „speculativ" potrivit sensului conferit acestuia de către filozofie în jurul anului 1800 – numind pe cineva o minte speculativă sau socotind o idee drept foarte speculativă – se întemeiază pe ideea oglindirii. Speculativul semnifică contrariul dogmatismului experienței cotidiene. Speculativ este cel care nu se lasă nemijlocit în voia robusteții fenomenelor sau a ceea ce este vizat în determinarea sa fixă, ci capabil de reflecție – hegelian vorbind: cel care cunoaște însinele drept un pentru-mine. Iar un gând este speculativ dacă raportul enunțat în el nu se lasă gândit ca fiind atribuirea univocă a unei determinații unui subiect, a unei însușiri lucrului său dat, ci trebuie gândit ca un raport de oglindire în care oglindirea însăși nu este altceva decât apariția pură a oglinditului, așa cum unul este unul altuia, iar altul este altul unului.

Hegel a descris raportul speculativ al gândirii în magistrala sa analiză a logicii propoziției filozofice[107] El arată că propoziția filozofică este o judecată doar potrivit formei sale exterioare, adică alătură un predicat unui concept subiectiv. În realitate, propoziția filozofică nu trece de la un concept subiectiv la un alt concept care este pus în legătură cu acesta, ci el exprimă sub forma predicatului adevărul subiectului. „Dumnezeu e Unul" nu vrea să spună că este o însușire a lui Dumnezeu de a fi Unul, ci că ține de esența lui Dumnezeu să fie unitatea. Mișcarea determinării nu este legată aici de baza subiectului de la care vine și pleacă mișcarea. Subiectul nu este determinat ca fiind acest lucru precum și celălalt, într-un fel într-o privință și într-alta altfel. Acesta ar fi modul propriu gândirii imaginative, nu cel al conceptului. Pătrunderea naturală a determinării dincolo de subiectul propoziției este mai curând împiedicată de gândirea care înțelege și „suferă o contralovitură. Începând cu subiectul, ca și cum acesta ar rămâne la bază, ea găsește, întrucât predicatul este mai degrabă substanța, că subiectul a trecut în predicat și prin acasta este suprimat; și întrucât în acest fel ceea ce pare a fi predicat a devenit masa întreagă și independentă, gândirea nu mai poate rătăci liberă, și este reținută de acest centru de greutate."[108] Forma propoziției se nimicește astfel singură, deoarece propoziția

---

106 Vezi în legătură cu derivarea acestui termen din speculum Toma d'Aquino, *S. th.* II, 2, qu 180 art. 3, precum și ilustrările inspirate ale „opoziției speculative" la Schelling, Bruno (I, IV, 237: „Închipuie-ți obiectul și imaginea reflectată de oglindă a obiectului."

107 [Vezi „Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien", Tübingen, [2]1980, *Ges. Werke*, Bd. 3.]

108 Hegel, *Vorrede zur Phänomenologie*, p. 50 (Hoffmeister).

speculativă nu enunță ceva despre sine, ci aduce la reprezentare unitatea conceptului. Dubla culminare plutitoare a propoziției filozofice ce ia ființă prin contralovitură este descrisă de Hegel cu ajutorul comparației ingenioase cu ritmul care rezultă în mod asemănător din cele două momente ale metrului și accentului ca armonie plutitoare a acestora.

Piedica neobișnuită pe care o experimentează gândirea atunci când o propoziție o forțează prin conținutul ei să renunțe la comportamentul obișnuit al cunoașterii constituie într-adevăr natura speculativă a întregii filozofii. Extraordinara istorie a filozofiei lui Hegel a arătat modul în care filozofia este de la început speculație în acest sens. În cazul în care ea se exprimă dub forma predicației, adică lucrează cu reprezentări stabile despre Dumnezeu, suflet și lume, atunci ea își nesocotește propria esență și practică o „contemplare intelectuală unilaterală a obiectelor rațiunii". Potrivit lui Hegel aceasta este esența metafizicii dogmatice prekantiene și caracterizează în general „epocile mai noi ale nefilozofiei. În orice caz, Platon nu este un astfel de metafizician, iar Aristotel cu atât mai puțin, deși câteodată se crede contrariul"[109]

Însă pentru Hegel importantă este *reprezentarea explicită* a piedicii lăuntrice pe care gândirea o experimentează atunci când conceptul întrerupe obișnuința acesteia de a continua pe firul reprezentărilor. Acest lucru îl poate pretinde oarecum și gândirea nespeculativă. Aceasta are „dreptatea ei care este valabilă, dar neluată în considerare în modalitatea propoziției speculative". Ceea ce el poate cere este ca nimicirea de sine a proproziției să fie *exprimată*. „În restul cunoașterii, demonstrația constituie acea latură a interiorității exprimate. După ce însă dialectica a fost despărțită de demonstrație, conceptul demonstrației filozofice a fost de fapt pierdut." Oricare ar fi sensul acestei sintagme a lui Hegel[110], cert este că el urmărește o restaurare a sensului demonstrației filozofice. Acest lucru se petrece în reprezentarea mișcării dialectice a propoziției. Ea este speculativul *veridic*, iar reprezentare speculativă este doar exprimarea acesteia. Raportul speculativ trebuie să treacă așadar într-o reprezentare dialectică. Ceea ce se numește aici expresie și reprezentare nu este, fără îndoială, în mod propriu-zis un travaliu demostrativ, ci lucrul însuși se dovedește pe sine exprimându-se și reprezentându-se astfel. Astfel este experimentată în mod real dialectica, și anume prin faptul că gândirea suferă schimbarea subită în contrariul ei ca pe o răsturnare de neînțeles. Tocmai stăruirea asupra consecvenței este cea care duce la mișcarea surprinzătoare a schimbării subite. Bunăoară cel aflat în căutarea dreptății experimentează modul în care stăruirea riguroasă asupra ideii de dreptate devine „abstractă" și se dovedește a fi cea mai mare nedreptate (*summum ius summa iniuria*).

Hegel face aici o anumită diferență între speculativ și dialectic. Dialectica este expresia speculativului, înfățișarea a ceea ce rezidă de fapt în speculativ și în această măsură „cu adevărat" speculativul. Însă întrucât reprezentarea nu este, după cum am văzut, un travaliu suplimentar, ci ieșirea la iveală a lucrului însuși, demonstrația filozofică însăși aparține la rândul ei de lucru. Aceasta rezultă, după cum am văzut, dintr-o revendicare a reprezentării obișnuite; este așadar reprezentare pentru reflecția exterioară a intelectului. În ciuda acestora o astfel de reprezentare nu este în realitate nicidecum una exterioară. Ea se consideră doar una de acest fel atâta timp cât gândirea nu știe că la capătul reflecției

---

109 Hegel, *Enzykl.* § 36.

110 *Vorrede zur Phänomenologie*, p. 53 (Hoffmeister). Se face oare trimitere la Aristotel sau la Jacobi și romantism? Vezi „Hegels Dialektik", p. 7 sq. ; *Ges. Werke*, Bd. 3. În legătură cu conceptul expresiei vezi supra p. 255 și „Exkurs VI" (*Ges. Werke*, Bd. 2, p. 348 sq.).

lucrului se dovedeşte pe sine însăşi în sine. Acest lucru concordă cu faptul că Hegel accentuează deosebirea dintre speculativ şi dialectic doar în prefaţa *Fenomenologiei.* Deoarece această deosebire se aboleşte în fond singură, ea nu mai este reţinută ulterior de Hegel când se ajunge la punctul de vedere al cunoaşterii absolute.

Acesta este punctul în care apropierea dintre propria noastră interogaţie şi dialectica speculativă a lui Platon şi Hegel se loveşte de o barieră de principiu. Abolirea diferenţei dintre speculativ şi dialectic pe care o găsim în ştiinţa speculativă a conceptului a lui Hegel arată cât de conştient este acesta că el este cel care desăvârşeşte filozofia greacă a logosului. Ceea ce el numeşte dialectică şi ceea ce este numit de Platon dialectică se sprijină pe subordonarea limbii în faţa „enunţului" Conceptul enunţului, radicalizarea dialectică ce duce la contradicţie se află însă într-o opoziţie extremă faţă de esenţa experienţei hermeneutice şi a lingualităţii experienţei mundane a omului în genere. Deşi dialectica lui Hegel urmează în realitate spiritul speculativ al limbii, potrivit conştiinţei de sine a acestuia el nu vrea decât să intercepteze jocul reflexiv al determinaţiilor de gândire ale limbii şi să ridice gândirea pe calea medierii dialectice în totalitatea cunoaşterii ştiute către conştiinţa de sine a conceptului. Cu aceasta el rămâne în dimensiunea enunţatului (*das Ausgesagte*) şi nu atinge dimensiunea experienţei linguale a lumii. Iată creionarea sumară a modului în care se înfăţişează esenţa dialectică a limbii pentru problema hermeneutică.

Căci limba are ceva speculativ într-un sens cu totul diferit şi nu doar în sensul vizat de Hegel al unei preconfigurări (*Vorbildung*) instinctive a reporturilor reflexive logice, ci ca efectuare de sens, ca survenire a vorbirii, a înţelegerii cu celălalt, a comprehensiunii. O astfel de efectuare este speculativă în măsura în care posibilităţile finite ale cuvântului sunt atribuite sensului vizat ca unei direcţii înspre infinit. Cel care are de spus ceva caută şi găseşte cuvintele prin care se face apoi înţeles celuilalt. Acest lucru nu înseamnă că el formulează „enunţuri". Oricine a fost supus unui interogatoriu, fie şi doar ca martor, ştie ce înseamnă a formula enunţuri şi cât de puţin este aceasta o rostire a ceea ce vrem să spunem. Orizontul de sens a ceea ce trebuie spus de fapt este acoperit cu precizie metodică în enunţ. Ceea ce rămâne este sensul „curat" a enunţatului. Acesta este înregistrat. Însă redus astfel asupra enunţatului el este deja întotdeauna un sens mutilat.

A spune ceea ce vrei să spui, a te face înţeles reuneşte dimpotrivă ceea ce este spus cu o infinitate a nerostitului în unitatea unui sens şi îl face astfel să fie înţeles. Cel care vorbeşte în acest mod va putea totuşi să aducă la limbă ceea ce este nerostit şi trebuie spus, chiar dacă şi tocmai prin faptul că foloseşte cuvintele cele mai uzuale şi mai banale. Cel care vorbeşte se comportă speculativ în măsura în care cuvintele sale nu reflectă o fiinţare, ci exprimă şi aduc către limbă un raport cu întregul fiinţei. De acest lucru se leagă faptul că cel care spune mai departe un lucru spus – asemenea celui care înregistrează în procesul verbal declaraţiile – nici măcar nu trebuie să deformeze conştient şi va modifica totuşi sensul a ceea ce a fost spus. Devine astfel vizibilă chiar şi în efectuarea cea mai banală a vorbirii o trăsătură esenţială a oglindirii speculative: caracterul impalpabil a ceea ce este totuşi redarea cea mai pură a sensului.

Toate acestea se regăsesc într-un sens potenţat în cuvântul poetic. Aici este fără îndoială legitim să se surprindă realitatea propriu-zisă a rostirii poetice în „enunţul" poetic. Căci aici are într-adevăr un sens să spunem că sensul cuvântului poetic se enunţă în spusa ca atare fără nici un recurs la cunoaşterea ocazională. Dacă enunţul era în cadrul survenirii interumane a înţelegerii cu celălalt o denaturare a acesteia, aici conceptul

enunțului ajunge la împlinire. Desprinderea spusei de orice vizare subiectivă și de trăirea autorului constituie realitatea cuvântului poetic. Însă ce declară acest enunț?

Este limpede că tot ce constituie vorbirea de zi cu zi este capabil să se reîntoarcă în cuvântul poetic. Dacă operele poetice îl înfățișează pe om în dialog, atunci în enunțul poetic nu este reluată „declarația" pe care o înregistrează un proces-verbal, ci întregul dialogului există în mod misterios ca și cum ar fi prezent. Cuvintele puse în gura unei figuri literare sunt speculative în același sens în care este și vorbirea (*Sprechen*) vieții cotidiene: vorbitorul aduce la limbă în vorbire, după cum am amintit mai sus, o relație cu ființa. Firește că atunci când vorbim despre un enunț poetic nu ne referim la declarația care este pusă în gura cuiva într-o operă literară, ci enunțul care este opera literară însăși în calitate de cuvânt poetic. Prin urmare, enunțul poetic ca atare este speculativ în măsura în care survenirea linguală a cuvântului poetic exprimă la rândul ei un raport propriu cu ființa.

Dacă vom urmări „modul de a proceda al spiritului poetic", descris bunăoară de Hölderlin, va deveni deîndată limpede care este sensul în care survenirea linguală a operei poetice este una speculativă. Hölderlin a arătat că aflarea limbii unei poezii presupune disoluția totală a oricăror cuvinte și formulări cu care suntem obișnuiți. „Căci poetul, simțindu-se cuprins în întreaga sa viață lăuntrică și exterioară cu sunetul pur al sentimentului său originar și aruncând o privire împrejur în lumea sa, o resimte pe aceasta la fel de nouă și de necunoscută, drept sumă a tuturor experiențelor sale, a cunoașterii și a contemplării sale, a gândirii sale, artă și natură, așa cum se înfățișează aceasta în el și în afara lui, totul este ca pentru întâia oară și tomai de aceea de necuprins, nedeterminat, dizolvat în materie și viață, proaspăt în mintea sa. Și are o importanță eminentă faptul ca el să nu presupună nimic ca fiind dat, să nu pornească de la nimic pozitiv, ca natura și arta – așa cum le-a învățat înainte și așa cum le vede – să nu *vorbească* înainte să existe o limbă pentru *el*." (Să observăm apropierea de critica lui Hegel a pozitivității.) Poezia ca operă reușită și creație nu este idealul, ci spiritul readus la viață din viața nemărginită. (Și acest lucru amintește de Hegel.) În ea nu este denumită sau semnificată o ființare, ci este deschisă o lume a divinului și umanului. Enunțul poetic este speculativ în măsura în care nu reflectă o realitate ce ființează deja, nu redă priveliștea unor *species* în ordinea ființelor, ci înfățișează priveliștea nouă a unei lumi noi în mediul imaginar al invenției poetice.

Am demonstrat structura speculativă a survenirii linguale atât pe baza rostirii cotidiene cât și a celei poetice. Corespondența interioară care s-a vădit aici și care reunea cuvântul poetic ca radicalizare a vorbirii cotidiene cu aceasta a fost deja descoperită în ceea ce perivește latura ei psihologic-subiectivă în filozofia idealistă a limbajului și în cadrul reînnoirii acesteia de către Croce și Vossler[111] Dacă în ceea ce ne privește stăruim asupra asupra celeilalte laturi, asupra accederii la limbă ca fiind procesul propriu-zis al survenirii limbii, nu facem altceva decât să pregătim astfel locul experienței hermeneutice. Modul în care tradiția este înțeleasă și accede mereu din nou la limbă este, după cum am văzut, o survenire autentică asemenea dialogului viu. Ceea ce o deosebește este doar faptul că productivitatea raportului lingual cu lumea găsește o nouă aplicare asupra unui conținut lingual deja mijlocit. Relația hermeneutică este la rândul ei o relație speculativă, însă una care se deosebește principial de desfășurarea dialectică de sine a spiritului, așa cum este ea descrisă de știința filozofică a lui Hegel.

În măsura în care experiența hermeneutică cuprinde un eveniment lingual ce corespunde reprezentării dialectice la Hegel, ajunge și ea să se împărtășească dintr-o dialectică,

[111] Vezi de pildă Karl Vossler, *Grundzüge einer idealistischen Sprachphilosophie* (1904).

şi anume din dialectica dezvoltată mai sus a întrebării şi răspunsului[112] Înţelegerea unui text transmis conţine după cum am văzut o raportare esenţială la interpretarea sa, iar dacă aceasta este mereu o mişcare relativă şi neîncheiată, înţelegerea îşi află totuşi în ea împlinirea sa relativă. În mod corespunzător, conţinutul speculativ al enunţurilor filozofice necesită, ne spune Hegel, reprezentarea dialectică a contradicţiilor ce rezidă în acesta, în cazul în care e să fie o ştiinţă veritabilă. Există aici o corespondenţă reală. Interpretarea participă la discursivitatea spiritului omenesc ce nu este capabil să gândească unitatea lucrului decât în succesiunea unuia sau altuia. Interpretarea are prin urmare structura dialectică a întregii fiinţe finit-istorice, în măsura în care orice interpretare trebuie să înceapă undeva şi năzuieşte să abolească unilateralitatea pe care o provoacă prin intervenţia sa. Interpretul pare să aibă nevoie de ceva care să fie spus şi făcut explicit. În acest sens orice interpretare este motivată şi îşi dobândeşte sensul din contextul ei motivaţional. Unilateralitatea ei duce la o suprapondere a unei laturi astfel încât pentru echilibrarea acesteia trebuie să fie spuse şi altele, ceva diferit. Aşa cum dialectica filozofică aduce la reprezentare întregul adevărului în autosuprimarea tuturor instituirilor unilaterale, pe calea radicalizării şi suprimării contradicţiilor, efortul hermeneutic are la rândul său drept sarcină dezvăluirea unei totalităţi de sens în omnilateralitatea relaţiilor sale. Totalităţii determinaţiilor cognitive îi corespunde individualitatea sensului vizat. Să ne gândim bunăoară la Schleiermacher, care şi-a întemeiat dialectica pe metafizica individualităţii şi a construit în cadrul teoriei sale hermeneutice metoda interpretării din direcţii de gândire antitetice.

Cu toate acestea, corespondenţa dintre dialectica hermeneutică şi cea filozofică – aşa cum pare să rezulte acest lucru din construirea dialectică a individualităţii la Schleiermacher şi din construirea dialectică a totalităţii la Hegel – nu este una reală. Căci o astfel de coordonare interpretează greşit natura experienţei hermeneutice şi finitudinea radicală ce se află la temeiul acesteia. Desigur că interpretarea trebuie să pornească de undeva. Însă iniţierea acesteia nu este arbitrară. Nu este nicidecum un început veritabil. Am văzut deja că experienţa hermeneutică implică întotdeauna faptul că textul interpretat se rosteşte pătrunzând într-o situaţie determinată de preconcepţie. Nu este vorba despre o deformare regretabilă ce prejudiciază puritatea înţelegerii, ci despre condiţia posibilităţii acesteia pe care am caracterizat-o ca fiind situaţia hermeneutică. Textul ne poate împărtăşi o experienţă hermeneutică doar fiindcă între cel care înţelege şi textul său nu există o potrivire firească. Există ceva de spus celui care vrea înţelegerea doar pentru ca un text trebuie să fie transferat din alteritatea sa în ceva ce este apropriat. Aşadar se ajunge la interpretare doar fiindcă textul revendică acest lucru şi doar potrivit felului în care el revendică acest lucru. Începutul aparent tetic al interpretării este în realitate un răspuns, iar sensul unei interpretări se determină asemenea oricărui răspuns prin intermediul întrebării care este pusă. Prin urmare, *dialectica întrebării şi răspunsului a venit deja dintotdeauna în întâmpinarea dialecticii interpretării. Ea este cea care defineşte înţelegerea ca o survenire.*

Reiese din această reflecţie că hermeneutica nu poate cunoaşte o *problemă a începutului*, aşa cum logica hegeliană, de pildă, cunoaşte problema începutului ştiinţei[113] Problema începutului se pune în realitate peste tot unde se pune problema sfârşitului. Acest lucru poate conduce pornind de la premisa cunoaşterii nelimitate, premisa dialecticii speculative, la problema principial insolubilă privitoare la acel ceva cu care ar trebui început.

112 Vezi p. 280 sq.

113 Hegel, *Logik* I, p. 69 sq.

Orice început este sfârşit şi orice sfârşit este început; oricum, în cazul unei astfel de împliniri rotunde, întrebarea privitoare la începutul ştiinţei filozofice se pune principial vorbind din perspectiva desăvârşirii acesteia.

Situaţia este cu totul alta în cazul conştiinţei eficacităţii istorice, în care se desăvârşeşte experienţa hermeneutică. Aceasta are cunoştinţă de deschiderea de neîncheiat a survenirii sensului la care participă. Există, desigur, şi aici o măsură a fiecărei înţelegeri la care acesta se raportează şi astfel o desăvârşire posibilă – conţinutul tradiţiei înseşi este singurul care oferă un criteriu şi care se aduce pe sine la limbă. Dar nu există nici o conştiinţă potenţială – am subliniat acest lucru în mod repetat şi pe aceasta se sprijină istoricitatea comprehensiunii –, chiar dacă ar fi vorba de una nelimitată, în care „lucrul" transmis prin tradiţie să apară în lumina eternităţii. Fiecare apropriere a tradiţiei este una diferită istoric – ceea ce nu înseamnă că fiecare dintre ele este doar o sesizare tulbure a acesteia: fiecare dintre ele este mai curând experienţa unei „privelişti" a lucrului însuşi.

A fi unul şi acelaşi lucru şi totuşi unul diferit, acest paradox valabil pentru orice conţinut al tradiţiei vădeşte orice interpretare drept una în realitate speculativă. Hermeneutica trebuie de aceea să recunoască înlăuntrul ei dogmatismul unui „sens în sine", tot astfel cum filozofia critică a recunoscut dogmatismul experienţei. Prin aceasta nu vrem, fireşte, să spunem că fiecare interpret este speculativ pentru propria sa conştiinţă, cu alte cuvinte, însă, că dispune de o conştiinţă a dogmatismului ce rezidă în propria sa intenţie interpretativă. Ceea ce vrem să spunem este, mai curând, că orice interpretare, dincolo de conştiinţa de sine metodică a acesteia, este speculativă în efectuarea ei în fapt şi acest lucru este ceea ce iese la lumină pe baza lingualităţii interpretării. Căci cuvântul interpretării este cuvântul interpretului şi nu limba şi enciclopedia textului intepretat. Acest lucru exprimă faptul că aproprierea nu este o simplă retrăire gând sau o simplă îngânare a textului transmis, ci asemenea unei creaţii noi a comprehensiunii. Caracterul egocentric al oricărui sens care a fost scos în evidenţă – şi pe bună dreptate[114] – înseamnă pentru fenomenul hermeneutic că orice sens al tradiţiei îşi găseşte acea concretizare în care este înţeleasă în raportarea asupra eului care înţelege şi nu în reconstruirea unui eu al intenţiei de sens originare.

Unitatea intimă dintre înţelegere şi interpretare se confirmă aşadar tocmai în faptul că interpretarea desfăşoară implicaţiile de sens ale unui text şi le face explicite sub formă lingvistică, ea pare să constituie o creaţie nouă în raport cu textul dat, însă nu afirmă cu toate acestea o existenţă proprie alături de înţelegere. Am făcut deja referire mai sus[115] la faptul că conceptele interpretative sunt suprimate în efectuarea comprehensiunii deoarece ele sunt menite să dispară. Cu aceasta vrem să spunem că ele nu sunt instrumente auxiliare arbitrare la care recurgem şi de care ne debarasăm după ce le utilizăm, ci ele aparţin structurării interioare a lucrului (care este sens). Pentru cuvântul interpretării este valabil, ca în cazul oricărui cuvânt care se împlineşte în gândire, faptul că nu este obiectual ca atare. În chip de efectuare a comprehensiunii el este actualitatea conştiinţei eficacităţii istorice şi cu adevărat speculativ ca atare: impalpabil potrivit propriei sale fiinţe şi totuşi răsfrângând imaginea care i se înfăţişează.

Limba interpretului este cu siguranţă un fenomen secundar al limbii în comparaţie cu, bunăoară, nemijlocirea înţelegerii între oameni sau cuvântul poetului. Ea se referă la

---

[114] Vezi frumosul studiu al lui Stenzel, accesibil acum într-o ediţie nouă, *Über Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition* (Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1958).

[115] P. 297 sq.

rândul ei la ceva lingual. Şi cu toate acestea limba interpretului este manifestarea largă a lingualităţii în genere care cuprinde în sine toate formele uzului şi configuraţiei limbii. Am pornit de la această lingualitate cuprinzătoare a comprehensiunii, de la raportarea acesteia la raţiunea în genere şi vedem acum că întreaga noastră cercetare se reuneşte sub acest aspect. Dezvoltarea problemei hermeneuticii, pe care am expus-o de la Schleiermacher, trecând prin Dilthey, până la Husserl şi Heidegger, reprezintă o confirmare din perspectivă istorică a ceea ce a rezultat aici: reflecţia de sine metodică a filologiei ne îmboldeşte către o interogaţie sistematică a filozofiei.

c) Aspectul universal al hermeneuticii

Faptul că limba este un centru în care se împreunează eul şi lumea sau, mai bine zis: se prezintă în apartenenţa lor originară, a constituit gândul călăuzitor al reflecţiilor noastre. Am elaborat de asemenea modul în care acest centru speculativ al limbii reprezintă o survenire finită în raport cu medierea dialectică a conceptului. În toate cazurile analizate, atât în limba dialogului şi a poeziei, cât şi în cea a interpretării, structura speculativă a limbii s-a dovedit a nu fi reflectarea unui entităţi date stabil, ci o accedere-la-limbă în care se anunţă o totalitate de sens. Tocmai acest lucru ne-a purtat în vecinătatea dialecticii, deoarece şi în aceasta era vorba despre o lucrare a lucrului însuşi pe care o „suferă" gândirea şi nu despre o activitate metodică a subiectului. Această lucrare a lucrului însuşi este mişcarea speculativă propriu-zisă care îl cuprinde pe cel ce vorbeşte. Am identificat reflexul subiectiv al acesteia în vorbire. Ne dăm seama acum că această reorientare dinspre lucrarea lucrului însuşi, dinspre accederea-la-limbă a sensului, trimite către o structură universal-ontologică, şi anume către constituţia fundamentală (*Grundverfassung*) a totalităţii acelora asupra cărora se poate îndrepta înţelegerea. *Fiinţa ce poate fi înţeleasă este limbă.* Fenomenul hermeneutic răsfrânge aici, într-un fel, propria sa universalitate asupra constituţiei de fiinţă (*Seinsverfassung*) a ceea ce este înţeles definind-o pe aceasta din urmă într-un sens universal drept *limbaj*, iar propria sa raportare la fiinţare drept interpretare. Astfel, nu vorbim doar despre un limbaj al artei, ci şi despre un limbaj al naturii, ba chiar despre o limbă în genere pe care o vorbesc lucrurile (*Dinge*).

Am reliefat deja mai sus împletirea particulară dintre cunoaşterea naturii şi filologie ce însoţeşte începuturile ştiinţei moderne[116]. De această dată ajungem aici la temeiul acesteia. [Nu este întâmplător că se vorbea despre „Cartea naturii" care ar conţine tot atâta adevăr cât Cartea cărţilor.] Ceea ce poate fi înţeles este limbă. Cu alte cuvinte: este astfel încât se înfăţişează de la sine înţelegerii. Structura speculativă a limbii se confirmă şi dinspre această latură. A-accede-la-limbă nu înseamnă a primi un al doilea *Dasein*. Acel lucru drept care se înfăţişează ceva ţine mai curând de propria sa fiinţă (*Sein*). În cazul tuturor celor de acest fel este vorba, aşadar, despre limbă, despre o unitate speculativă, o distincţie în sine, a fi şi a se reprezenta, o distincţie care tocmai că nu trebuie să fie una.

Felul de a fi speculativ al limbii îşi dovedeşte cu aceasta semnificaţia sa ontologică universală. Ceea ce accede la limbă este cuvânt doar prin ceea ce accede la limbă în el. Este prezent în fiinţa sa sensibilă doar pentru a se suprima în ceea ce se spune. Invers, nici acel ceva ce accede la limbă nu este un dat prealabil lipsit de limbă (*sprachlos*), ci îşi primeşte în cuvânt propria sa determinaţie.

---

116 Vezi supra, p. 142, 184 sq.

Realizăm acum că mişcarea speculativă a fost cea pe care am avut-o în vedere atât în cadrul criticii conştiinţei estetice cât şi a celei istorice, prin care am prefaţat analiza noastră a experienţei hermeneutice. Fiinţa operei de artă nu era o fiinţă în sine de care se distinge redarea sa sau contingenţa manifestării sale; la o astfel de „distincţie estetică" se ajunge doar în cadrul unei tematizări secunde atât a uneia cât şi a celeilalte. Tot astfel, ceea ce întâmpina – istoric sau filologic – dinspre tradiţie sau sub forma tradiţiei cunoaşterea noastră istorică, era semnificaţia unui eveniment (*Ereignis*) sau sensul unui text şi nu un obiect stabil ce fiinţează în sine ce trebuie doar constatat. Conştiinţa istorică includea la rândul ei, în realitate, medierea trecutului cu prezentul. Identificând lingualitatea drept mediul universal al unei astfel de medieri, interogaţia noastră, care pornea de la critica adresată conştiinţei estetice şi celei istorice, precum şi hermeneuticii menite să ia locul acestora, s-a extins devenind o direcţie interogativă universală. Căci relaţia mundană a omului este linguală şi, cu aceasta, inteligibilă în mod absolut şi din temeliile ei. Hermeneutica este în această privinţă, după cum am văzut, ***un aspect universal al filozofiei*** şi nu doar o bază metodică a aşa-numitelor ştiinţe ale spiritului.

Cunoaşterea naturală ce procedează reificator şi conceptul fiinţei în sine ce corespunde intenţiei întregii cunoaşteri, s-a dovedit a fi, pornind de la centrul limbii, rezultatul unei abstractizări. Reflectată în afara relaţiei mundane originare dată în constituţia linguală a experienţei noastre a lumii, aceasta încearcă să se asigure de fiinţare organizându-şi metodic cunoaşterea. În mod consecvent ea declară drept eretică orice cunoaştere ce nu permite o astfel de asigurare şi care nu este capabilă, prin urmare, să servească dominării progresive a naturii. În ceea ce ne priveşte, am încercat, dimpotrivă, să eliberăm modalitatea de a fi a artei şi istoriei, precum şi experienţa ce corespunde acestora, de prejudecata ontologică ce rezidă în idealul de obiectivitate al ştiinţei şi am fost conduşi având în vedere experienţa artei şi cea a istoriei către o hermeneutică universală ce privea relaţia mundană generală a omului. Formularea acestei hermeneutici universale pornind de la conceptul limbii nu a fost menită doar respingerii unui fals metodologism ce contaminează conceptul de obiectivitate din ştiinţele spiritului; se dorea astfel şi o evitare a spiritualismului idealist al unei metafizici a infinităţii în stil hegelian. Experienţa hermeneutică fundamentală s-a articulat nu doar prin intermediul tensiunii între alteritate şi familiaritate, neînţelegere şi înţelegere, aşa cum domina ea proiectul lui Schleiermacher. Ni s-a părut, mai curând, că prin teoria perfecţiunii divinatorii a comprehensiunii locul lui Scheleirmacher este, până la urmă, în vecinătatea lui Hegel. Pornind de la lingualitatea comprehensiunii, noi subliniem dimpotrivă finitudinea survenirii linguale în care înţelegerea se concretizează de fiecare dată. Limba pe care o vorbesc lucrurile – oricare ar fi felul acestor lucruri – nu este *logos ousias* şi nu se împlineşte în contemplarea de sine a unui intelect infinit. Ea este limba pe care o aude (*vernimmt*) natura noastră finit-istorică atunci când învăţăm să vorbim. Acest lucru nu este mai puţin valabil pentru limba pe care o vorbesc textele tradiţiei, ceea ce explică formularea sarcinii unei hermeneutici cu adevărat istorice. Acelaşi lucru este valabil şi pentru experienţa artei cât şi pentru experienţa istoriei; conceptele de „artă" şi „istorie" sunt ele însele forme ale conceperii (*Auffassungsformen*) ce se desprind mai întâi ca forme ale experienţei hermeneutice din modalitatea de a fi universală a fiinţei hermeneutice.

Din câte se pare, faptul că o operă de artă îşi are fiinţa în reprezentarea sa nu constituie o determinaţie specială a acesteia, iar faptul de a fi înţeleasă în semnificaţia sa constituie cu atât mai puţin o particularitate a fiinţei istoriei. Reprezentarea de sine şi faptul de a fi

înțeles nu țin doar una de cealaltă, astfel încât unul se transformă în celălalt și opera de artă este identică cu istoria efectelor sale, iar ceea ce este transmis istoric cu prezentul înțelegerii sale. Speculativă, distingându-se și reprezentându-se pe sine, limbă ce enunță un sens, nu este doar opera și istoria, ci întreaga ființare în măsura în care poate fi înțeleasă. Constituția de ființă speculativă ce întemeiază hermeneutica are aceeași cuprindere universală ca cea a rațiunii și a limbii.

Odată cu reorientarea ontologică pe care a suferit-o interogația noastră hermeneutică ajungem în vecinătatea unui concept metafizic a cărui semnificație trebuie să o facem din nou rodnică întorcându-ne la originile sale. *Conceptul frumosului,* care era obligat să împartă cu cel al sublimului poziția centrală în cadrul problematicii estetice în secolul al XVIII-lea și care urma să fie eliminat cu totul în cursul secolului al XIX-lea prin intermediul criticii estetice la adresa clasicismului, era odinioară, după cum se știe, un concept metafizic universal și avea în cadrul metafizicii – adică a doctrinei universale despre ființă – o funcție ce nu era mărginită nicidecum doar asupra esteticului în sens restrâns. Vom vedea că acest vechi concept al frumosului este capabil să servească și unei hermeneutici cuprinzătoare așa cum s-a dezvoltat ea din critica la adresa metodologismului științelor spiritului.

Analiza semantică a cuvântului arată deja că conceptul frumosului este strâns înrudit cu interogația pe care am elaborat-o. Cuvântul grecesc pentru germanul „schön" (*frumos*) este *kalon.* Germana nu cunoaște un corespondent total pentru acesta, nici dacă l-am invoca pe *pulchrum.* Însă gândirea greacă a exercitat o anumită influență determinantă asupra etimologiei cuvântului german, astfel încât există câteva componente semantice comune celor două cuvinte. Vorbim, bunăoară, despre artele „frumoase". Determinativul „schön" servește la distingerea de ceea ce numim tehnică, cu alte cuvinte, înainte de toate de artele „mecanice" ce se ocupă cu producerea unor lucruri utile. Lucrurile stau asemănător în cazul unor forme cum ar fi: *schöne Sittlichkeit* (moralitatea frumoasă), *schöne Literatur* (beletristica), *schöngeistig* (estetism). În toate aceste expresii termenul se află într-o opoziție asemănătoare celei dintre grecesul *kalon* și conceptul de *chrēsimon.* Tot ce nu ține de ceea ce este necesar în viață, ci vizează modul (*Wie*) vieții, *eu zēn*; așadar tot ce grecii înțelegeau prin paideia se numește *kalon.* Lucrurile frumoase sunt cele a căror valoare este evidentă pentru sine însăși. Ele nu pot fi chestionate cu privire la scopul lor; sunt eminente de dragul lor (*diē hauto haireton*) și nu asemenea utilului de dragul a altceva. Uzul limbii permite așadar deja identificarea rangului superior de ființă a ceea ce este numit *kalos.*

Însă și opoziția comună ce determină conceptul frumosului, cea față de urât (*aischron*), trimite în aceeași direcție. *Aischron* (urât) este ceea ce nu rabdă nici o privire. Frumos este ceea ce își poate arăta fața, înfățișarea impunătoare în sensul cel mai larg al termenului. Cuvântul german „Ansehnlich" este la rândul său o expresie pentru măreție. Și într-adevăr, folosirea cuvântului „schön" reclamă – atât în germană cât și în greacă – o anumită impozanță. Trimițând către întreaga sferă a cuviinciosului, a moralei, direcția de sens către ceea ce este impunător se apropie în același timp de articularea conceptuală dată prin opoziția față de util (*chresimon*).

Conceptul frumosului intră de aceea într-o relație strânsă cu cel al binelui (*agathon*), în măsura în care acesta, fiind ceva ce trebuie ales de dragul său însuși, un scop, își subordonează toate celelalte ca mijloace utile. Căci ceea ce este frumos nu este privit ca un mijloc ce servește pentru altceva.

Găsim astfel în filozofia lui Platon o legătură strânsă şi nu arareori o substituire a ideii binelui cu cea a frumosului. Ambele sunt dincolo de tot ce condiţionează şi de pluralitate: frumosul în sine întâmpină sufletul îndrăgostit drept Unul la capătul unui drum ce duce prin frumosul variat, drept ceea-ce-are-o-singură-formă (*das Eingestaltige*), exuberantul (*Symposion*), tot astfel cum ideea binelui care se află dincolo de tot ce condiţionează şi de pluralitate, dincolo de tot ce nu este bun decât într-o anumită privinţă (*Politeia*). Frumosul în sine se arată a fi dincolo de orice fiinţare, asemenea binelui în sine (*epekeina*). Ordinea fiinţării, care constă în rânduirea către binele care este unul, coincide aşadar cu ordinea frumosului. Calea dragostei pe care ne-o învaţă Diotima duce trecând prin trupurile frumoase către sufletele frumoase şi de acolo către îndeletnicirile, moravurile şi legile frumoase, iar în cele din urmă către ştiinţe (de pildă către raporturile numerice frumoase despre care are cunoştinţă teoria numerelor), către „marea cea largă a vorbirilor frumoase“[117] – şi conduce dincolo de toate acestea. Ne putem întreba dacă păşirea dincolo de sfera vizibilului sensibil înspre „inteligibil“ semnifică într-adevăr o diferenţiere şi o potenţare a frumuseţii frumosului şi nu doar una a fiinţării care este frumoasă. Dar Platon se referă de bună seamă la faptul că ordinea teleologică a fiinţei este şi o ordine a frumuseţii, că frumuseţea se manifestă în domeniul inteligibilului cu mai multă puritate şi limpezime decât în cel al vizibilului care ar fi tulburat de ceea ce contravine măsurii şi este imperfect. În mod similar, filozofia medievală a legat strâns conceptul frumosului de cel al binelui, *bonum*, şi anume atât de strâns încât un pasaj aristotelic clasic referitor la *kalon* a rămas indescifrabil evului mediu deoarece traducerea reda aici *kalon* pur şi simplu prin *bonum*[118]

La temeiul legării strânse a ideii frumosului de cea a ordinii teleologice a fiinţei se află conceptul pitagoreic-platonician al măsurii. Platon defineşte frumosul prin măsură, potrivire şi proporţionalitate, Aristotel numeşte drept factori (*eidē*) ai frumosului ordinea (*taxis*), buna proporţionare (*symmetria*) şi certitudinea (*hōrismenon*) şi le găseştea pe acestea date în mod exemplar în matematică. Înlănţuirea strânsă dintre ordinile esenţiale matematice ale frumosului şi ordinile celeste înseamnă mai precis că modelul întregii bunei orânduiri vizibile, cosmosul, este în acelaşi timp exemplul suprem de frumuseţe în domeniul vizibilului. Potrivirea de măsură, simetria, este condiţia decisivă a faptului de a fi frumos (*Schönsein*).

După cum se vede, o astfel de definire a frumosului este una universală, ontologică. Natura şi arta nu formează aici nici un fel de opoziţie. Acest lucru înseamnă, fireşte, că întâietatea naturii este necontestată tocmai cu privire la frumuseţe. Arta este capabilă să fructifice posibilităţi de modelare artistică neexploatate în interiorul totalităţii configuraţiei ordinii naturii şi să perfecţioneze astfel natura frumoasă a ordinii fiinţei. Însă

---

117 *Symp.* 210 d; vorbiri = raporturi. [Vezi „Unterwegs zur Schrift“, *Ges. Werke* 7] (Pasajul respectiv din traducerea românească a lui C. Papacostea sună în felul următor: „Dimpotrivă, strămutat pe marea cea largă a frumosului şi contemplându-l nemijlocit, el va da la iveală gânduri şi vorbe frumoase, mărețe...“; în Platon, *Dialoguri*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968, p. 295 – n. t.)

118 Aristotel, *Met.* M 4, 1078a 3-6. Vezi introducerea lui Grabmann la Ulrich von Straßburg, *De pulchro*, p. 31 (Jb. d. bayer. Akad. d. Wiss. 1926), precum şi valoroasa introducere a lui G. Santinellos la Nicolaus Cusanus, *Tota pulchra es,* (Atti e Mem. Della Academia Patavina, LXXI). Nicolaus revine asupra lui Dionysios şi a lui Albert care determină reflecţia medievală asupra frumosului.

acest lucru nu înseamnă nicidecum că „frumusețile" pot fi găsite în primul rând în artă. Cât timp ordinea ființării este înțeleasă ca fiind ea însăși divină sau drept creație a lui Dumnezeu – iar această din urmă variantă este valabilă până în secolul al XVIII-lea – excepția artei poate fi înțeleasă doar în orizontul acestei ordini a ființei. Am descris mai sus faptul că problematica estetică se deplasează către punctul de vedere al artei abia în secolul al XIX-lea. Vedem acum că la baza acestei mişcări se află un proces metafizic. O asemenea reaşezare asupra punctului de vedere al artei presupune ontologic o masă de ființă (*Seinsmasse*) amorfă, respectiv una guvernată de legi mecanice. Spiritul tehnologic omenesc care formează ceva util prin construcție mecanică va înțelege până la urmă şi tot ce este frumos pornind de la opera propriului său spirit.

Acest lucru concordă cu faptul că ştiința modernă şi-a reamintit de valența de a fi autonomă a „formei" (*Gestalt*) abia când a ajuns la limitele edificabilității mecanice a ființării şi introduce acum ideea de formă – dar şi a unor simetrii mult mai formale – ca un principiu de cunoaştere complementar în explicația naturii, înainte de toate în explicarea naturii vii (biologie, psihologie). Ea nu renunță astfel la atitudinea ei principială, ci urmăreşte doar să-şi atingă scopul – stăpânirea ştiințifică a ființării – pe o cale mai subtilă. Acest lucru trebuie subliniat împotriva percepției de sine a cercetării moderne a naturii[119] În acelaşi timp, însă, ştiința admite la propriile-i hotare, la hotarul dominării naturii pe care o realizează, valabilitatea frumuseții naturii şi a frumuseții artei care servesc unei satisfacții dezinteresate. Am descris pe baza răsturnării raportului dintre frumosul natural şi cel al artei procesul de reordonare prin care frumosul natural ajunge în cele din urmă să-şi piardă întâietatea într-o asemenea măsură încât este gândit ca reflex al spiritului. Am fi putut adăuga că conceptul de „natură" însuşi şi-a dobândit accepțiunea care îi este proprie începând de la Rousseau abia în răsfrângere dinspre conceptul artei. El devine un concept polemic ca Altul spiritului, non-eul, şi ca atare nu îi mai revine nimic din demnitatea ontologică care îi era proprie cosmosului ca ordine a lucrurilor frumoase[120]

Desigur că nimeni nu se va putea gândi pur şi simplu la o anulare a acestei evoluții şi la o restaurare a rangului metafizic al frumosului, aşa cum îl găsim în filozofia greacă, prin reînnoirea ultimei ipostaze a acestei tradiții, estetica perfecțiunii a secolului al XVIII-lea. Oricât ne-ar fi apărut de nesatisfăcătoare evoluția către subiectivism în cadrul esteticii moderne inaugurată de Kant, acesta a demonstrat convingător inconsistența raționalismului estetic. Atâta doar că nu este corectă o întemeiere a metafizicii frumosului doar pe ontologia măsurii şi ordinea teleologică a ființei, pe care o invocă în fond aparența clasicistă a esteticii raționaliste a regulii. Metafizica frumosului nu coincide în realitate cu o asemenea aplicare a raționalismului estetic. Recursul la Platon ne lasă mai curând să desluşim o latură cu totul diferită a fenomenului frumosului şi aceasta este cea care ne interesează în ceea ce priveşte interogația noastră hermeneutică.

Oricât de strâns ar fi legată ideea frumosului de cea a binelui, Platon are în vedere şi o diferență între cele două, iar această diferență conține o *preeminență a frumosului*. Am văzut

---

[119] [Prezentarea de mai sus ar trebui diferențiată suplimentar. Despre ceea ce are caracter de formă (*das Gestalthafte*) nu este vorba doar în ştiința despre om. „Simetriile", „configurațiile ordonării", „systemele" nu pot fi nici ele înțelese pornind de la conceptul construcției macanice. Şi totuşi această „frumusețe" care îl răsplăteşte pe cercetător nu este o întâlnire a omului cu sine însuşi.]

[120] [Vezi prelegerile din Viena, „Die Philosophie und die Wissenschaft vom Menschen" (1984), şi Lund, „Naturwissenschaft und Hermeneutik" (1986).]

deja că impalpabilitatea binelui își găsește corespondentul în frumos, adică în proporționalitatea ființării și în caracterul deschis (*aletheia*) ce ține de aceasta, în măsura în care și acestuia îi revine o ultimă exuberanță (*Überschwenglichkeit*). Însă Platon poate să spună pe lângă aceasta că în încercarea de a prinde binele însuși acesta se refugiază în frumos[121] Frumosul se deosebește, așadar, de binele de-a dreptul impalpabil prin faptul că poate fi prins mai curând decât acesta. Ține de esența sa să fie ceva ce își face apariția. Frumosul se arată în căutarea binelui. Aceasta constituie o primă trăsătură distinctivă a acestuia pentru sufletul omenesc. Ceea ce se înfățișează într-o formă desăvârșită atrage asupra sa dorința iubirii. Frumosul subjugă nemijlocit, în timp ce idealurile virtuții omenești se pot desluși cu greu doar în mediul tulbure al aparențelor, deoarece ele nu posedă o lumină proprie astfel încât cădem pradă adesea imitațiilor impure și formelor aparente ale virtuții. Lucrurile stau altfel în cazul frumosului. Acesta își are propria sa luminozitate astfel încât aici nu suntem seduși de copii distorsionate. Căci „numai frumuseții i-a fost sortit să se vădească atât de limpede (*ekphanestaton*), ea singură menită pentru iubirea noastră“[122]

În această funcție anagogică a frumosului descrisă memorabil de Platon devine vizibil acum un factor structural ontologic al frumosului și cu aceasta o structură universală a ființei înseși. În mod evident, marca distinctivă a frumosului în fața binelui este aceea că frumosul se înfățișează dinspre sine însuși, se vădește nemijlocit în ființa sa. Cu aceasta el are cea mai importantă dintre funcțiile ontologice, și anume cea a medierii între idee și aparență. Căci aici se află crucea metafizică a platonismului. Aceasta se condensează în conceptul participării (*methexis*) și vizează atât raportul dintre aparență și idee, cât și raportul ideilor între ele. După cum de învață *Phaidros*, nu este o întâmplare că Platon clarifică acest raport disputat al „participării“ în mod predilect pe baza exemplului frumosului. Ideea frumosului este cu adevărat prezentă în ceea ce este frumos, nedivizată și întreagă. De aceea, exemplul frumosului oferă posibilitatea de vădi „parousia“ eidosului la care se referă Platon și recursul la evidența lucrului împotriva dificultăților logice legate de participarea „devenirii“ la „ființă“. „Prezența“ ține în mod convingător de ființa frumosului însuși. Chiar dacă frumusețea este experimentată ca fiind reflexul palid al unui lucru suprapământesc, ea este totuși prezentă în vizibil. Faptul că ea este într-adevăr altceva, o esență ce ține de o altă ordine, se vădește în modul apariției sale. Ea strălucește, își aruncă lumina dintr-o dată și piere la fel de subit, fără nici o trecere, nemijlocit. Dacă e să se vorbească împreună cu Platon despre un hiat (*chorismos*) între sensibil și ideal (*das Ideelle*) atunci aici este locul său și în același timp locul în care acesta e închis.

Frumosul apare nu doar legat de ceea ce este vizibil în mod sensibil, ci astfel încât acesta este prezent cu adevărat abia prin acesta, adică se ridică din toate drept unul. Frumosul este cu adevărat din sine însuși „vădit cel mai limpede“ (*to ekphanestaton*). Granița clară dintre frumos și ceea ce nu se împărtășește din frumos este, de altfel, și o constatare fenomenologică bine consolidată. Aristotel[123] spune despre „operele bine orânduite“ că acestora nu le poate fi adăugat și înlăturat nimic: măsura fragilă, exactitatea proporției ține de efectivul esențial cel mai vechi al frumosului. – Să ne gândim doar la sensibilitatea armoniilor tonale din care se clădește muzica.

---

[121] *Phileb.* 64 e 5. Am analizat mai în amănunt acest pasaj în cartea mea *Platos dialektische Ethik* (§14) [*Ges. Werke*, Bd. 5, p. 150 sq.]. Vezi și G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, p. 235 sq.

[122] *Phaidr.* , 250 d 7.

[123] *Eth. Nic.* B 5, 1106b9: ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις, ὅτι οὔτε ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι.

„Strălucirea în afară“ nu este, aşadar, doar o însuşire a ceea ce este frumos. Ci constituie esenţa sa propriu-zisă. Marca distinctă a frumosului, atragerea nemijlocită asupra sa a dorinţei sufletului omenesc, se întemeiază în modalitatea sa de a fi. Caracterul măsurat al frumosului ce nu îl lasă doar să fie ceea ce este, ci îl lasă să iasă la vedere drept un întreg măsurat în sine, armonios. Acesta este caracterul manifest, deschis (*alętheia*), despre care Platon vorbeşte în *Fileb*, ce ţine de esenţa frumosului[124]. Frumuseţea nu este pur şi simplu simetrie, ci ieşirea la lumină însăşi care se sprijină pe aceasta. Ea este de felul strălucirii. Dar a străluci înseamnă: a lumina asupra unui lucru şi de a ieşi la lumină prin acel ceva asupra căruia cade strălucirea. Frumuseţea are modalitatea de a fi a *luminii*.

Acest lucru nu înseamnă doar că fără lumină nimic din ceea ce este frumos nu poate ieşi la lumină şi că nimic nu poate fi frumos; frumuseţea frumosului iese la lumină *ca* lumină, ca lucire a acestuia. Ea se scoate la lumină pe sine însăşi. Într-adevăr, modalitatea generală de a fi a luminii nu este luminozitatea a ceea ce ea luminează, ci este ea însăşi vizibilă făcând ca altceva să fie vizibilă şi nu este vizibil în nici un alt mod decât făcând vizibil altceva. Gândirea antică a evidenţiat deja această constituţie reflexivă a luminii[125], iar acestui fapt îi corespunde acela că conceptul reflexiei (*Reflexion*), care joacă un rol determinant în filozofia modernă, ţine originar de domeniul opticii.

Faptul că lumina uneşte văzul şi vizibilul astfel încât fără de lumină nu există nici vedere şi nici vizibil derivă în mod evident din constituţia reflexivă care constituie fiinţa acesteia. Această observaţie banală se încarcă de consecinţe deîndată ce luăm în considerare raportarea luminii la frumos şi vastitatea semnificaţiei conceptului frumosului. Căci, într-adevăr, lumina este cea care articulează mai întâi lucrurile vizibile făcând din ele forme ce sunt „frumoase“ şi „bune“ în acelaşi timp. Însă frumosul nu se mărgineşte la domeniul vizibilului. El este, după cum am văzut, modalitatea de manifestare a binelui în genere, a fiinţării, aşa cum trebuie aceasta să fie. Lumina în care nu se articulează doar vizibilul, ci şi domeniul inteligibil, nu este lumina soarelui, ci lumina spiritului, a lui *nous*. La acest lucru facea aluzie deja analogia profundă a lui Platon[126], pornind de la care Aristotel a dezvoltat teoria despre nous, iar gândirea creştină medievală ce i-a urmat acestuia teoria despre *intellectus agens*. Spiritul care desfăşoară din sine însuşi pluralitatea gânditului îşi este sieşi prezent tocmai în aceasta.

Metafizica luminii de sorginte platonician-neoplatonică este cea de la care porneşte învăţătura creştină despre cuvânt, despre *verbum creans*, pe care am tratat-o mai sus pe larg. Dacă am denumit structura ontologică a frumosului drept ieşirea la lumină prin care lucrurile ies la iveală în profilul lor, atunci acelaşi lucru este valabil în mod corespondent şi pentru domeniul inteligibil. Lumina ce face să iasă totul la lumină astfel încât să fie vădit în sine şi inteligibil în sine este lumina cuvântului. Metafizica luminii este, aşadar, cea pe care este întemeiată relaţia strânsă existentă între ieşirea la lumină a frumosului şi văditul inteligibilului[127] Însă tocmai această relaţie a fost cea care ne-a călăuzit de-a lungul formulării interogaţiei noastre hermeneutice. Reamintesc faptul că analiza fiinţei operei de artă a condus către interogaţia hermeneuticii şi către o lărgire universală a acesteia.

---

[124] Platon, *Fileb,* 51 d

[125] *Stoic. vet. Fragm.* II 24, 36, 36, 9.

[126] *Rep.*, 508 d.

[127] Întreaga tradiţie neoplatonică ce influenţează scolastica trecând prin Dionisie Pseudo-Areopagitul şi Albertus Magnus cunoaşte această relaţie. În legătură cu preistoria acesteia vezi Hans Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, Studium generale 10, Heft 7, 1957.

Toate acestea au rezultat fără să aruncăm nici măcar o privire asupra metafizicii luminii. Dacă ne aplecăm acum asupra înrudirii acesteia cu întrebarea formulată de către noi, ne sare în ajutor aici faptul că structura luminii poate fi desprinsă în mod evident de reprezentarea metafizică a unui izvor sensibil-spiritual de lumină în maniera gândirii neoplatonic- creştine. Acest lucru devine limpede deja pe baza interpretării dogmatice a Cărţii Facerii dată de Augustin. Acesta observă acolo[128] că lumina este creată înainte de deosebirea lucrurilor şi facerea corpurilor cereşti dătătoare de lumină. El pune mare greutate în special pe faptul că facerea iniţială a cerului şi pământului are loc încă fără intervenţia cuvântului dumnezeiesc. Dumnezeu *vorbeşte* pentru întâia oară abia în momentul facerii luminii. Această vorbire prin care lumina este poruncită şi creată este interpretată de el ca fiind devenirea spirituală întru lumină prin care este făcută posibilă deosebirea între lucrurile plăsmuite. Caracterul amorf al masei create prima de cer şi pământ devine modelabilă către forme diverse abia prin lumină.

Recunoaştem în profunda interpretare augustiniană a *Facerii* preludiul acelei interpretări speculative a limbii pe care am elaborat-o în cadrul analizei structurale a experienţei hermeneutice a lumii, potrivit căreia pluralitatea gânditului ia fiinţă abia din unitatea cuvântului. Cu aceasta recunoaştem în acelaşi timp faptul că metafizica luminii pune în valoare o latură a conceptului antic al frumosului care îşi afirmă dreptatea chiar şi desprinsă din contextul metafizicii substanţei şi din raportarea metafizică asupra spiritului divin infinit. Analiza noastră a poziţiei frumosului în cadrul filozofiei greceşti clasice are aşadar drept rezultat faptul că acestui aspect al metafizicii îi este încă proprie o semnificaţie productivă pentru noi[129] Pentru că fiinţa e reprezentare de sine şi întreaga comprehensiune este o survenire, această înţelegere primă şi ultimă trece dincolo atât de orizontul metafizicii substanţei cât şi de metamorfoza pe care a parcurs-o conceptul substanţei către cele ale subiectivităţii şi obiectivităţii ştiinţifice. Astfel, metafizica frumosului are consecinţele ei pentru interogaţia noastră. De această dată nu mai este vorba despre justificarea din perspectiva unei teorii a ştiinţei, a pretenţiei de adevăr a artei şi a artisticului – fie şi cea a istoriei şi a metodicii ştiinţelor spiritului – aşa cum acest lucru apărea drept o sarcină în cadrul dezbaterii ce a avut loc în secolul al XIX-lea. Acum este vorba mai curând despre sarcina cu mult mai generală a afirmării fundalului metodologic al experienţei hermeneutice a lumii.

Pornind de la metafizica frumosului vom pune în lumină în special două elemente ce rezultă din relaţia dintre ieşirea la lumină a frumosului şi vădirea inteligibilului. Este vorba, pe de o parte, despre faptul că atât manifestarea frumosului cât şi modalitatea de a fi a înţelegerii au *caracter de eveniment*, iar pe de alta, că experienţa hermeneutică în calitate de experienţă a unui sens transmis prin tradiţie se împărtăşeşte din *nemijlocirea* prin care se distinge dintotdeauna experienţa frumosului cât şi, în genere, orice evidenţă *a adevărului*.

1. Pornind de la fundalul pregătit de speculaţia despre lumină şi frumos a tradiţiei devine posibilă legitimarea întâietăţii pe care am conferit-o lucrării lucrului în cadrul experienţei hermeneutice. Se dovedeşte acum că aici nu este vorba nici despre mitologie şi nici despre dăinuirea unui factor străvechi al adevărului capabil să se impună în faţa

---

[128] În comentariul său pe marginea Genezei.

[129] Este demn de a fi luat în seamă aici modul în care gândirea patristică şi cea scolastică au putut fi interpretate productiv de către Heidegger, fapt prezentat de pildă de către Max Müller: *Sein und Geist*, 1940 şi *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*[2], 119 sq.; 150 sq.

metodicii moderne a științei. *Etimologia* conceptelor pe care le-am utilizat indică deja acest lucru, căci vorbisem despre faptul că frumosul este, asemenea oricărui lucru plin de sens, „vădit“ (*einleuchtend*).

Conceptul vădirii ține de tradiția retorică. *Eikos*, ceea ce este *verisimile*, vero-similul (*das Wahr-Scheinliche*), văditul, fac parte dintr-un șir ce își apără propria îndreptățire în fața adevăratului și certului, a doveditului și știutului. Reamintesc faptul că am acordat o însemnătate deosebită lui *sensus communis*[130] Pe lângă aceasta poate exista un ton mistic-pietistic ce răzbate dinspre *illuminatio* către vădire (das *Einleuchten*) (un sunet ce putea fi desluşit şi în *sensus communis*, la Oetinger bunăoară[131]). În orice caz, prezența metaforicii luminii în ambele nu este întâmplătoare. Lucrul însuşi ne îndeamnă să vorbim despre o survenire sau despre o lucrare a lucrului. Ceea ce este vădit este mereu ceva rostit: o propunere, un plan, o supoziție, un argument, sau altele de acest fel. Este implicat aici întotdeauna faptul că ceea ce este vădit nu este demonstrat și absolut cert, ci se afirmă drept ceva eminent înlăuntrul posibilului și prezumtivului. Putem astfel admite chiar că un argument are ceva limpede atunci când vrem să omagiem astfel un contraargument. Problema compatibilității acestui lucru cu tot ce considerăm a fi corect este lăsată aici deschisă și se spune doar că este limpede, vădit „în sine“, cu alte cuvinte, că ceva înclină în favoarea acestuia. Conexiunea cu frumosul este limpede în cazul unei astfel de reorientări. Frumosul ne câștigă la rândul său în favoarea sa fără a putea fi integrat deîndată întregului orientărilor și valorizărilor noastre. Ba mai mult, așa cum frumosul este un tip de experiență ce se ridică din totalitatea experienței noastre și se ridică deasupra ei asemenea unei vrăji și unei aventuri și ne confruntă cu o sarcină proprie de integrare hermeneutică, tot astfel văditul este de bună seamă întotdeauna ceva surprinzător, asemenea unei străluminări prin care câmpul a ceea ce intră în vedere se lărgește.

Experiența hermeneutică ține de acest domeniu deoarece și ea este survenirea unei experiențe autentice. Faptul că ceva devine limpede pe baza a ceva spus fără a fi asigurat, judecat și decis în fiecare direcție, este valabil într-adevăr peste tot unde suntem interpelați de către ceva din cuprinsul tradiției. Lucrul transmis prin tradiție se afirmă potrivit dreptății sale fiind înțeles și deplasează orizontul care ne înconjura până atunci. Este o experiență reală în sensul pe care l-am indicat. Rezultatul frumosului și survenirea hermeneutică presupun în mod principial finitudinea existenței umane. Ne-am putea întreba de-a dreptul dacă frumosul poate fi experimentat de către un spirit infinit așa cum o facem noi. Poate acesta zări altceva decât frumusețea întregului care i se înfățișează? „Ieșirea la lumină“ a frumosului pare să fie rezervată experienței uman-finite. Gândirea medievală cunoaște o problemă asemănătoare, și anume cea a modului în care poate fi frumusețe în Dumnezeu dacă acesta este Unul și nu multe. Abia teoria lui Nicolaus Cusanus despre *complicatio* a Multiplului în Dumnezeu indică o soluție satisfăcătoare (vezi „sermo de pulchritudine“ citat mai sus [p. 452]). Apare astfel drept logic privind de aici că pentru filozofia lui Hegel a unei cunoașteri nesfârșite arta este o formă a reprezentării care își găsește sinteza în concept și în filozofie. Tot astfel, universalitatea experienței hermeneutice n-ar trebui să fie, în principiu, accesibilă unui spirit infinit care desfășoară tot ce este sens, *noeton*, din sine însuși și gândește tot ce poate fi gândit în autocontemplarea deplină a lui însuși. Zeul aristotelic (chiar și spiritul hegelian) a lăsat în urmă

---

130 Vezi supra, p. 26 sq.

131 [Vezi în legătură cu aceasta lucrarea mea: „Oetinger als Philosoph“ (*Kl. Schr.* III, pp. 89-100; *Ges. Werke*, Bd. 4).]

„filozofia", această mişcare a existenţei finite. Nici unul dintre zei nu filozofează, spune Platon[132]

Faptul că îl putem invoca repetat pe Platon, deşi filozofia greacă a logosului descoperă doar în parte solul experienţei filozofice, centrul limbii, îl datorăm în mod evident acestei alte laturi a teoriei platoniciene a frumosului care însoţeşte asemenea unui curent subteran istoria metafizicii aristotelic-scolastice ce iese din când în când la lumina zilei, bunăoară în mistica neoplatonică şi cea creştină. Vocabularul conceptual necesar gândirii finitudinii existenţei omeneşti a fost elaborat în interiorul acestei tradiţii a platonismului[133]. Afinitatea rezultată între teoria platoniciană a frumosului şi ideea unei hermeneutici universale mărturiseşte la rândul ei despre continuitatea acestei tradiţii platoniciene.

2. Dacă pornim de la constituţia fundamentală ontologică – potrivit căreia fiinţa este *limbă, adică reprezentare de sine* – pe care ne-a dezvăluit-o experienţa hermeneutică a fiinţei, de aici nu decurge doar caracterul de eveniment al frumosului şi structura de survenire a întregii înţelegeri. Aşa cum modalitatea de a fi a frumosului s-a dovedit a fi o creionare a unei constituţii generale a fiinţei, acelaşi lucru se va arăta şi în cazul *conceptului de adevăr* ce ţine de aceasta. Putem porni şi aici de la tradiţia metafizică, însă va trebui să ne întrebăm şi aici ce anume rămâne valabil în ceea ce o priveşte pentru experienţa hermeneutică. Potrivit metafizicii tradiţionale, faptul de a fi adevărat (*das Wahrsein*) al fiinţării ţine de o determinare transcedentală şi este strâns legată de faptul de a fi bun (*Gutsein*) – pe baza căruia iese la lumină de asemenea faptul de a fi frumos (*Schönsein*). Ne amintim astfel de afirmaţia lui Toma d'Aquino potrivit căreia frumosul trebuie determinat în raport cu cunoaşterea, iar binele în raport cu dorinţa[134] Frumos este acel ceva în a cărui privelişte dorinţa îşi găseşte liniştea: *cuius ipsa apprehensio placet*. Frumosul adaugă dincolo de faptul de a fi bun o rânduire către forţa de a cunoaşte: *addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscivitiam*. „Strălucirea" frumosului se manifestă aici asemenea unei lumini ce luminează deasupra a ceea a căpătat formă: *lux splendens supra formatum*.

Vom încerca din nou să desprindem această afirmaţie din contextul metafizic al teoriei formei sprijinindu-ne încă o dată pe Platon. El a fost cel care a dovedit pentru întâia oară existenţa lui *aletheia* ca un factor esenţial în cadrul frumosului şi este limpede ce anume voia să spună cu aceasta: frumosul, modul în care frumosul apare, se expune pe sine însuşi deschis în fiinţa sa. Ceea ce se înfăţişează astfel nu este distinct de sine însuşi reprezentându-se. Nu este ceva pentru sine şi altceva pentru alţii; nu este nici pe baza altuia. Nu este lumina revărsată asupra unei forme (*Gestalt*), care cade asupra sa din afară. Mai curând constituţia de fiinţă a formei înseşi este aceea de a luci astfel, de a se înfăţişa astfel. Rezultă de aici că în perspectiva faptului de a fi frumos frumosul trebuie înţeles întotdeauna ontologic ca „imagine" (*Bild*), indiferent de faptul că apare „el însuşi" sau copia sa. Căci tocmai aceasta este, după cum am văzut, trasătura distinctivă a frumosului, şi anume faptul că închide hiatul dintre idee şi manifestare. Este cât se poate de sigur – cu alte cuvinte ţine de o ordine a fiinţei – că „ideea" este cea care se ridică drept ceva durabil în sine deasupra şuvoiului manifestărilor. Dar tot atât de sigur este că se manifestă el însuşi. Acest lucru nu înseamnă, aşa cum am văzut, nicidecum o instanţă împotriva teoriei ideilor, ci exemplificarea concentrată a problemei acesteia. Acolo unde invocă evidenţa

---

132 *Symp.* 204 a 1.

133 Vezi însemnătatea Scolii de la Chartres pentru Nicolaus Cusanus [subliniată înainte de toate de către R. Klibansky; vezi şi ediţia îngrijită de E. Koch a *De arte coniecturis*, Köln, 1956.]

134 Toma d'Aquino, *S. Th.* I q. 5, 4.

frumosului, Platon nu mai este nevoit să insiste asupra opoziției dintre „sinele însuşi" şi copie. Frumosul însuşi este cel care instaurează şi suprimă în acelaşi timp această opoziție.

Evocarea lui Platon devine aici relevantă încă o dată pentru problema adevărului. Am încercat să demonstrăm în cadrul analizei operei de artă că reprezentarea de sine trebuie să fie considerată drept ființa adevărată a operei de artă. Pentru aceasta am apelat la conceptul jocului, iar acesta ne-a introdus deja în conexiuni mai generale. Căci am văzut acolo că adevărul a ceea ce se reprezintă în joc nu este de fapt „crezut" sau „ne-crezut" dincolo de participarea la petrecerea jocului[135]

În domeniul estetic acest lucru este de la sine înțeles pentru noi. Chiar şi acolo unde poetul este omagiat asemenea unui vizionar nu se crede cu adevărat că în poeziile sale poate fi descoperită o profeție autentică: de pildă în cântarea lui Hölderlin despre reîntoarcerea zeilor. Mai curând, poetul este un vizionar pentru că întruchipează el însuşi ceea ce este, a fost şi va fi, şi cu aceasta stă drept mărturie a acelui ceva despre care el dă de veste. Este adevărat că enunțul poetic are o ambiguitate, asemenea celui al oracolului. Însă tocmai în acest lucru rezidă adevărul său hermeneutic. Cel care vede în el o gratuitate artistică căreia îi lipseşte gravitatea existențială nesocoteşte în mod evident cât de fundamentală este experiența hermeneutică a lumii pentru finitudinea omului. Faptul că este ambiguu nu este o slăbiciune ci forța oracolului. Tot astfel cel caută să-l pună la încercare pe Hölderlin sau pe Rilke cercetând credința lor reală în zei şi îngeri va ținti în gol[136]

Definiția fundamentală a lui Kant a satisfacției estetice drept o satisfacție dezinteresată se referă nu doar negativ la faptul că obiectul gustului nu este nici întrebuințat ca fiind utilit şi nici râvnit ca fiind bun, ci în mod pozitiv la faptul că „existența" nu poate adăuga nimic conținutului estetic al satisfacției, „priveliştii pure", fiindcă ființa estetică este reprezentare de sine. Interesul legat de existența frumosului, de pildă de cântecul privighetorii a cărui imitație înşelătoare este o ofensă morală, există doar din punct de vedere moral. Întrebarea este de bună seamă dacă din această întocmire a ființei estetice rezultă într-adevăr că adevărul nu ar putea fi căutat aici deoarece aici nu ar fi cunoscut nimic. Am arătat în analizele noastre estetice îngustimea conceptului de cunoaştere ce condiționează aici interogația kantiană şi am găsit pornind de aici întrebarea privitoare la adevărul artei calea ce duce către hermeneutică, în care pentru noi arta şi ştiința se uneau.

Înțelegerea comprehensiunii doar drept efortul imanent al unei conştiințe filologice indiferentă față de „adevărul" textelor sale s-a dovedit a fi chiar şi în raport cu fenomenul hermeneutic o îngustare nejustificată. Pe de altă parte, a devenit desigur limpede că înțelegerii textelor nu îi este permis să hotărască în prealabil asupra întrebării privitoare la adevăr de pe poziția unei cunoaşteri specializate superioare şi să savureze în cadrul înțelegerii doar propria competență superioară. Întreaga demnitate a experienței hermeneutice – chiar şi însemnătatea istoriei pentru cunoaşterea umană în genere – ni s-a părut că ar consta, mai curând, în aceea că aici nu se efectuează doar o ordonare sub ceea ce este cunoscut deja, ci în aceea că ceea ce ne întâmpină în tradiție ne spune ceva. Comprehensiunea nu se mulțumeşte, prin urmare, cu virtuozitatea tehnică a „priceperii" a tot şi

135 Vezi supra p. 88 sq.

136 Vezi analiza citată mai sus a cărții lui R. Guardini despre Rilke. [Vezi, de asemenea, şi lucrarea mea despre R. M. Rilke în *Poetica – Ausgewählte Essays*, Frankfurt, 1977, pp. 77-102; *Ges. Werke*, Bd. 9.]

orice este scris. Ea este mai curând o experiență veritabilă, adică întâlnirea cu ceva ce se afirmă drept adevăr.

Faptul că o asemenea întâlnire însăși se împlinește, din motivele pe care le-am discutat deja, în efectuarea linguală a interpretării și că astfel fenomenul limbii și înțelegerea se dovedesc a fi un model universal al ființei și cunoașterii în genere, permite acum o determinare mai exactă a sensului adevărului ce se află în joc în comprehensiune. Am recunoscut cuvintele ce aduc un lucru către limbă drept o survenire speculativă. Adevărul lor rezidă în acel ceva rostit cu ele și nu într-o vizare închisă în neputința particularității subiective. Reamintim faptul că înțelegerea a ceea ce cineva spune nu este o performanță empatică ce ghicește viața sufletească a vorbitorului. Firește că de orice înțelegere ține faptul că ceea ce este rostit câștigă în precizie printr-o întregire de sens ocazională. Însă această precizie datorată situației și contextului ce întregește o vorbire către totalitatea sensului și face ca spusa să fie spusă nu îi revine vorbitorului ci acelui ceva ce este rostit.

În mod corespunzător enunțul poetic s-a dovedit a fi cazul excepțional al unui sens pătruns în întregime, încorporat în enunț. Accederea-la-limbă este în poezie asemenea unei pătrunderi în relații de ordine prin care „adevărul“ a ceea ce este spus este purtat și chezășuit. Orice accedere-la-limbă, și nu doar cea a enunțului poetic, poartă ceva din trăsăturile unei astfel de mărturisiri. „Nici un lucru nu e acolo unde cuvântul se sfarmă.“ Vorbirea nu este, după cum am subliniat, niciodată doar subsumarea particularului sub concepte generale. Ceea ce este dat în mod plastic nu este oferit în utilizarea cuvintelor doar ca un caz particular al unei generalități, ci a devenit prezent în spusa însăși – așa cum ideea frumosului este prezentă în ceea ce este frumos.

Ceea ce se numește aici adevăr poate fi determinat și în acest caz dinspre conceptul *jocului*: modul în care greutatea lucrurilor care ne întâmpină în înțelegere se pune oarecum pe sine în joc este el însuși un proces lingual, o joacă cu cuvintele, ca să spunem așa, ce prinde în horă ceea ce este vizat. *Jocurile de limbă* sunt și cele în care, fiind învățăcei – și când încetăm oare să fim astfel – ne ridicăm către înțelegerea lumii. Vom putea evoca așadar constatările noastre privitoare la esența jocului potrivit cărora comportamentul jucătorului nu are voie să fie înțeles ca un comportament al subiectivității, căci mai curând jocul este cel care joacă cuprinzându-i în sine pe jucători și devenind astfel un *subiectum* propriu-zis al dinamicii jocului[137]

Prin urmare nici aici nu este vorba despre un joc cu limba sau cu conținuturile ce ne interpelează ale experienței mundane sau ale tradiției, ci despre jocul limbii înseși care ne interpelează, ne face propuneri și le retrage, ne întreabă și se împlinește pe ea însăși în răspuns.

Așadar înțelegerea nu este un joc în sensul că cel care înțelege s-ar menține în coordonate ludice și ar refuza pretenției cu care este confruntat adoptarea unei poziții obligative. Libertatea posesiei de sine ce ține de capacitatea de a ne sutrage astfel nu este dată aici și tocmai acest lucru dorește să-l exprime aplicarea conceptului de joc asupra înțelegerii. Cel care înțelege este deja cuprins întotdeauna într-o survenire prin care se afirmă ceva plin de sens. Este astfel bine întemeiat faptul că în cazul fenomenului hermeneutic este folosit același concept al jocului ca și cel pentru experiența frumosului. Atunci când înțelegem un text, plinul-de-sens al acestuia ne cucerește asemenea frumosului. Se afirmă pe sine și cucerește deja întotdeauna înainte să ne venim în fire și înainte

137 Vezi supra p. 86 sq. și E. Fink, *Spiel als Weltsymbol* (1960), precum și cronica mea în *Ph. Rdsch.* 9, pp. 1-8.

de a putea verifica pretenția de sens cu care suntem confruntați. Ceea ce ne întâmpină în experiența frumosului și în înțelegerea sensului tradiției se aseamănă într-adevăr cu adevărul jocului. Înțelegând suntem implicați într-o survenire a adevărului și întârziem, într-un fel, atunci când vrem să știm ce anume să credem.

Nu există astfel nici o înțelegere liberă de prejudecăți chiar dacă voința cunoașterii noastre trebuie să țintească mereu să se sustragă puterii prejudecăților noastre. S-a dovedit în întregul cercetării noastre că siguranța pe care o acordă utilizarea metodelor științifice este insuficientă pentru a garanta adevărul. Acest lucru este valabil cu deosebire pentru științele spiritului, însă nu înseamnă o diminuare a caracterului lor științific, ci, dimpotrivă, legitimarea pretenției referitoare la semnificația umană deosebită pe care o formulează din vremuri străvechi. Faptul că în cunoașterea acestora intră în joc și ființa proprie a cunoscătorului indică într-adevăr limita „metodei", însă nu și pe cea a științei. Ceea ce nu reușește instrumentul metodei trebuie realizat mai curând și poate fi realizat într-adevăr printr-o disciplină a întrebării și a cercetătorului ce chezășuiește adevărul.

ADEVĂR ȘI METODĂ – Volumul 2

Hans-Georg Gadamer

Traducere de Gabriel Cercel

Trimiteri bibliografice

Adevăr şi metodă. Direcţiile fundamentale ale unei hermeneutici filozofice

Ediţia princeps, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, XVII, 486 p.
Excursuri, pp. 466 – 476, acum în *Ges. Werke* Bd. 2, (26), p. 375 sq.
Index, pp. 477 – 486, acum în *Ges. Werke* Bd. 2, p. 513 sq.
Ediţia a II-a, adăugită, Tübingen, 1965, XXVII, 512 p.
Prefaţa la ediţia a II-a, pp. XVI-XXVI, acum în *Ges. Werke* Bd. 2, (29), p. 437 sq.
Ediţia a III-a, adăugită, Tübingen, 1972, XXXI, 553 p.
Postfaţa la ediţia a III-a, pp. 513-541, acum în *Ges. Werke* Bd. 2, (30), p. 449 sq.
Ediţia a IV-a, nemodificată, Tübingen, 1975.
Ediţia a V-a, revizuită şi adăugită, Tübingen, 1986, XII, 495 p.
Prefaţa [la ediţia a V-a], p. V.
Ediţia a VI-a, revizuită, Tübingen, 1990, XII, 495 p.

Notă asupra traducerii

Deşi în ultimii ani au fost traduse în limba română[1] mai multe pagini din opera lui Hans-Georg Gadamer decât în toate cele patru decenii care s-au scurs de la publicarea principalei sale lucrări, *Adevăr şi metodă* (1960), contribuţia majoră a filozofului a rămas până astăzi inaccesibilă cititorului român. Parcurgând aceste două volume, lectorul avizat îşi va da seama deîndată că se află în faţa unuia dintre cele mai consistente demersuri filozofice (prin adâncimea surselor, prin amploare şi prin influenţa exercitată) ale secolului nostru. Pentru o imagine mai precisă asupra importanţei gândirii lui Gadamer în cadrul filozofiei contemporane, facem trimitere la *Prefaţa* volumului I[2].

Problema dificultăţii sau, la limită, chiar a imposibilităţii de a traduce opera unui gânditor „original", dar şi cea a importanţei şi necesităţii unui astfel de demers sunt mult prea complexe pentru a putea fi dezbătute într-o simplă Notă asupra traducerii. O analiză riguroasă a lor nu poate eluda parcurgerea unui lung traseu, trebuind să pornească de la realitatea că întreaga cultură europeană se bazează şi se nutreşte din traduceri, să zăbovească asupra importanţei acestora îndeosebi pentru constituirea vocabularului filozofic, fără a scăpa însă din vedere rezultatele mai recente ale ceea ce se numeşte „translatologie" sau „ştiinţă a traducerii", pentru ca abia în cele din urmă să poată aborda în mod adecvat problemele concrete ale traducerii, în strânsă corelaţie cu „conţinutul" textului aflat în discuţie. Această amplă investigaţie rămâne sarcina unui viitor studiu. Vom încerca totuşi ca în cele ce urmează să oferim o imagine de ansamblu asupra problemelor de traducere pe care le-am întâmpinat, precum şi asupra soluţiilor adoptate. Ea este completată de Indexul bilingv de concepte de la sfârşitul volumului, care sperăm să fie un instrument util pentru cititorul exigent şi pentru alţi traducători. Dorim ca în felul acesta să încurajăm o practică pe care, ca cititori ai unor traduceri româneşti de texte filozofice, am resimţit-o adesea ca necesară, dar care din păcate este mult prea rar asumată de către traducători.

*

* *

Înainte de abordarea problemelor conceptuale, care, fără a fi neapărat cele mai dificile, sunt totuşi cele mai importante în cazul traducerii de texte filozofice, ne vom opri mai întâi asupra problemelor stilistice şi gramaticale. „Căci întreaga precaritate a traducerii – scrie Gadamer însuşi[3] – rezidă în faptul că unitatea de opinie pe care o are o propoziţie nu poate fi atinsă prin simpla coordonare a unor părţi de propoziţie cu părţile de propoziţie corespunzătoare ale celeilalte limbi şi în faptul că astfel se formează aceste plăsmuiri îngrozitoare care ne sunt propuse în general în cărţile traduse – litere fără spirit. Ceea ce lipseşte acolo, acesta fiind singurul lucru care constituie limba, este faptul că un cuvânt îl provoacă pe celălalt, că fiecare cuvânt este, aşa zicând, chemat de celălalt cuvânt, şi la rândul său menţine deschisă continuarea vorbirii. O propoziţie tradusă, dacă nu este atât

---

[1] Hans-Georg Gadamer, *Heidegger şi grecii*, traducerea textelor şi comentarii de Vasile Voia, Cluj; Biblioteca Apostrof, 1999; ibid., *Elogiul teoriei; Moştenirea Europei*, traducere de Octavian Nicolae şi Val. Panaitescu, Cuvânt înainte de Ştefan Afloroaiei, Iaşi, Polirom, 1999.

[2] O succintă expunere sintetică a contextului filozofic în care s-a constituit gândirea lui H.-G. Gadamer poate fi găsită în Gabriel Cercel, „Despre temporalitatea gândirii. Hans-Georg Gadamer la 100 de ani", în *România literară*, 7/2000, pp. 20-21.

[3] V. mai jos p. 558.

de temeinic transformată de către un maestru al artei traducerii, încât să nu se mai observe că în spatele ei s-a aflat o altă propoziție vie, este ca o hartă în comparație cu peisajul însuși." Asumându-ne totodată faptul că „orice traducere, chiar și așa-numita redare literală, este un tip de interpretare"[4], am încercat pe cât posibil să evităm pericolul treaducerii mecanice semnalat de către Gadamer.

În cazul traducerii din limba germană, „interpretarea" stilistică și gramaticală a textului ne constrânge la o intervenție masivă, știut fiind faptul că topica acestei limbi este foarte diferită de cea a limbii române, astfel încât traducătorul „nu poate să transforme pur și simplu ceea ce este spus din materialul lingvistic străin în propriul material lingvistic, fără ca el însuși să devină din nou cel care spune. Aceasta înseamnă însă că el trebuie să dobândească în sine însuși spațiul infinit al spunerii care corespunde faptului spus în limba străină. Oricine știe cât de dificil este acest lucru. Oricine cunoaște felul în care o traducere face ca ceea ce este spus în limba străină să sune oarecum plat. El se reflectă într-o suprafață plată, astfel încât sensul cuvintelor și forma propozițiilor traducerii imită originalul, însă traducerea este oarecum lipsită de spațiu. Ei îi lipsește acea a treia dimensiune pornind de la care s-a constituit, în spațiul său de sens, ceea ce a fost pus la origine, adică în original. Aceasta este o limită inevitabilă a tuturor traducerilor. Nici una nu poate înlocui originalul."[5]

În ciuda acestei descumpănitoare sentințe, ne-am asumat sarcina de a face accesibilă cititorului român care nu are (încă) acces la original una dintre cele mai influente gândiri a secolului XX.

Acoperind un interval de peste 40 de ani, precum și un registru stilistic foarte diversificat (fiind vorba despre studii, articole polemice, conferințe, texte autobiografice, o prefață și o postfață etc.), textele reunite în volumul de față ne-au impus o diversificare corespunzătoare a instrumentelor și procedeelor lingvistice utilizate. În cele ce urmează le vom trece în revistă pe cele mai importante dintre ele:

– acolo unde limba română nu ne-a permis să redăm ca atare frazele foarte lungi (aceste cazuri fiind, de altfel, foarte rare), am adoptat metoda consacrată a secționării lor;

– în câteva cazuri am unit propoziții separate, evitând astfel o fragmentare a textului imposibil de menținut în limba română sau o repetiție supărătoare;

– punctuația a fost adesea modificată, acolo unde limba germană are reguli foarte specifice (de pildă am adăugat semnul exclamării sau al întrebării în acest din urmă caz adăugând uneori și două puncte înainte de întrebare, am eliminat barele de spațiu, le-am înlocuit cu virgule sau invers);

– în anumite situații am unificat timpurile verbelor în cadrul aceleiași fraze; de pildă la pagina 297, dacă am fi menținut în traducere conjugările originalului, o frază ar fi sunat astfel: „...că în ultimă instanță pretenția Reformei de a face din oricine un cititor al Sfintei Scripturi *a fost* (s.n.) cea care *stă* (s.n.) la baza dezvoltării hermeneuticii";

– pentru a traduce impersonalul *man*, am recurs, în funcție de adecvarea contextuală, la toate formele de exprimare similare ale limbii române: formulele cu „se", persoana a II-a singular, persoana I plural;

– particule precum *nun, doch, ja, nämlich*, extrem de frecvent utilizate, sunt adesea intraductibile; ele constituie în general acel *Füllmaterial*, acel „material de umplutură" despre care vorbește Gadamer însuși[6], și deci le-am abordat ca atare, traducându-le doar acolo unde nuanța contextuală avea echivalent în limba română;

4 V. mai jos p. 703.
5 V. mai jos p. 514.
6 V. mai jos p. 709.

– conceptele străine (din greacă, latină, franceză şi engleză) nu sunt scrise în original conform unei reguli unice (ele apar atât cu majusculă, cât şi fără, atât cu italice, cât şi scrise normal); am preferat să le scriem întotdeauna fără majusculă şi cu italice;

– titlurile unor texte clasice sunt scrise uneori prescurtat (de exemplu NT, EN, SuZ etc.); în traducere, ele apar în formă completă şi în limba română (*Noul Testament, Etica Nicomahică, Ființă şi timp* etc.);

– titlurile de volume apar în traducere cu italice, iar cele de articole cu ghilimele; titlurile lucrărilor foarte cunoscute apar doar în limba română, iar celelalte bilingv.

În ceea ce priveşte problemele legate de traducerea conceptelor, ele nu pot fi tratate decât în contextul unei abordări a înseşi gândirii lui Gadamer. Cum nu este posibil să facem acest lucru aici, ne rezumăm doar la a puncta câteva repere într-un teritoriu foarte vast.

De o importanță centrală este grupul de concepte legate etimologic de verbul *verstehen* („a înțelege"): *Verstehen, Verständnis, Vorverständnis, Selbstveständnis, der Verstehende, das Verstandene, Verständlichkeit, verstehend, Einverständnis, Verständigung, sich verständigen, Verständigtsein, Verstand.*

Motivele pentru care în traducerea lui *Verstehen* şi *Verständis* am preferat echivalentul consacrat „înțelegere" în locul termenului mai recent „comprehensiune" sunt următoarele: (1) acesta din urmă are un caracter livresc şi chiar pe cel al unui termen de specialitate, îndepărtându-se astfel atât de simplitatea celor doi termeni germani, cât şi de semnificația lor în calitate de concepte filozofice, care în cadrul gândirii lui Gadamer nu vizează o abilitate specializată ci o aptitudine general umană; (2) s-ar naşte impresia falsă că există o distincție între forma substantivală şi formele conjugate ale verbului *verstehen*, întrucât acesta din urmă nu poate fi tradus decât prin „a înțelege", varianta „a comprehenda" fiind în mod evident prea artificială.

Argumentul potrivit căruia ar trebui să traducem *Verstehen* prin „comprehensiune" deoarece în felul acesta putem rezerva termenul de „înțelegere" pentru *Verständnis* introduce din nou o falsă distincție. În primul rând, Gadamer foloseşte în mod evident cei doi termeni ca sinonime. În al doilea rând, în contextul mai larg al limbii germane, singura distincție care se poate face între ei este aceea dintre actul propriu-zis (în cazul lui *Verstehen*) şi cele două extremități ale sale: capacitatea de a-l realiza, respectiv rezultatul lui. Aceste sensuri sunt reunite în limba română într-un singur cuvânt: „înțelegere". La fel se întâmplă, de pildă, în cazul conceptelor *Erkennen* şi *Erkenntnis,* care pot fi traduse deopotrivă prin „cunoaştere".

Cu toate acestea, am tradus *verstehend* prin „comprehensiv", deoarece „înțelegător" are în limba română în primul rând un sens etic ce restrânge sfera semantică a termenului german.

Un alt grup compact de concepte este cel al cărui nucleu îl constituie conceptul de *Sprache,* care înseamnă atât „limbă", cât şi „limbaj" şi pe care l-am tradus în consecință, în funcție de context.

Adjectivul, respectiv adverbul *sprachlich* a fost tradus prin „lingvistic" sau „de factură lingvistică" şi nu fac trimitere la lingvistică ci la limba însăşi.

Conceptul de *Sprachlichkeit* a fost tradus prin „lingvisticitate". El se referă la faptul că fenomenul înțelegerii, ce are un caracter universal pentru ființa şi pentru experiența umană, este întotdeauna structurat şi articulat lingvistic. *Sprachlichkeit* este corelat cu *Schriftlichkeit,* care a fost tradus prin „scripturalitate" şi se referă la determinația generală a limbii de a putea fi fixată în scris.

Uneori, la fel a fost tradus şi termenul *Rede,* transpus în general prin „discurs" – nu doar în sensul retoric al cuvântului, ci cel mai adesea în sensul mai vast de articulare lingvistică individuală.

Acestora li se adaugă o serie întreagă de derivate: *das Miteinandersprechen* („faptul de a vorbi unul cu altul"), *der Sprechende* („vorbitorul", „cel care vorbeşte"), *das Gesprochene* („ceea ce este spus, vorbit"), *das Gespräch* („conversaţia") corelat cu *der Dialog* şi *dialogisch* (acesta din urmă tradus prin „dialogal"), *das Sprachgeschehen* („proces lingvistic"), *die Sprachvergessenheit* („inconştienţă lingvistică"), *das Sprachliche* („faptul/fenomenul lingvistic"), *der Sprachnot* (tradus prin „precaritate lingvistică", însă o variantă bună ar fi şi „impas lingvistic") etc.

În fine, într-o situaţie specială se află şi termenul *Sprachgebrauch*, care are o diversitate deconcertantă de semnificaţii, şi deci de echivalenţe: „uz/uzanţă lingvistică", „limbă vie", „limbaj", „terminologie" etc.

O problemă aproape insurmontabilă o reprezintă faptul că vocabularul limbii germane conţine numeroase cazuri de sinonimie perfectă sau aproape perfectă, imposibil de redat acolo unde limba română nu ne ajută. Ne vom limita la câteva exemple: *Überlieferung* şi *Tradition; Sache* şi *Ding*; *Gleichzeitigkeit* şi *Simultaneität* (cărora autorul le adaugă o construcţie conceptuală proprie: *Zugleichsein*); *Substantiv* şi *Hauptwort*; *Verb* şi *Tätigkeitswort*; *Träne* şi *Zähre*; *Gespräch* şi *Dialog*. Situaţia este foarte dificilă acolo unde cele două sinonime apar în acelaşi context, şi mai ales acolo unde între ele este făcută o distincţie explicită. Soluţiile variază, în aceste cazuri, în funcţie de context şi de flexibilitatea limbii române, însă aproape întotdeauna a fost necesară indicarea între paranteze sau în notă a originalului german.

Acest lucru este valabil, de altfel, pentru toate conceptele importante şi greu traductibile, şi îndeosebi pentru propriile creaţii conceptuale ale autorului. Procedeul cel mai frecvent, deprins probabil de la Martin Heidegger, este acela al contopirii mai multor cuvinte, cu sau fără folosirea cratimei. Lista acestora fiind prea lungă, trimitem cititorul la textul însuşi, unde respectivele concepte pot fi uşor localizate, întrucât originalul german, indicat între paranteze, este scris cu caractere italice.

În multe dintre aceste cazuri, am fost obligaţi să formăm noi înşine cuvinte inexistente în limba română: „lingvisticitate" pentru *Sprachlichkeit*, „scripturalitate" pentru *Schriftlichkeit*, „obiectivabilitate" pentru *Objektivierbarkeit* etc. În ciuda posibilelor disonanţe, nu am ezitat să recurgem la această soluţie, care este singura ce poate reda fidel nu numai sensul cuvântului, ci uneori şi stranietatea pe care, cu certitudine, o resimte în această privinţă, la rândul său, şi cititorul german.

Fără a ridica pretenţia soluţionării ei, amintim în cele din urmă problema conceptelor gadameriene *Wirkungsgeschichte* şi *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, probabil cele mai importante pentru gândirea sa. Vom spune doar că le-am tradus prin „istorie a efectelor" şi „conştiinţă a istoriei efectelor", însă fără a putea susţine că aceasta este varianta „corectă" sau măcar cea mai adecvată. Am spune chiar că acest lucru îl poate afirma doar cunoscătorul întregii gândiri a lui Gadamer, adică cel puţin al celor 10 consistente volume ale Operelor Complete, dacă nu şi al surselor din care ele se nutresc.

În ceea ce ne priveşte, suntem pe deplin conştienţi de perfectibilitatea acestei traduceri. De aceea, vor fi binevenite toate criticile şi sugestiile, care ne pot fi trimise la adresa de e-mail indicată mai jos. Dorim totuşi să precizăm că fiecare soluţie, de la cele mai simple cuvinte şi expresii până la principalele concepte, a fost aleasă abia după minuţioase verificări bazate pe cele mai autorizate surse lexicografice germane şi româneşti şi după un efort personal intens şi anonim de avansare într-un teritoriu în care nu ne-am putut baza decât pe noi înşine. De asemenea, precizăm că traducerea nu a fost împărţită în două între semnatarii ei, cum se întâmplă de obicei, ci este rezultatul comun al unei permanente împărtăşiri a fiecăruia din competenţa celuilalt.

*
* *

Traducătorii țin să le mulțumească celor care, cu un profesionalism exemplar și cu o rară dăruire, le-au făcut accesibil spațiul limbii și al culturii germane, deschizându-le astfel calea către una dintre cele mai importante surse ale patrimoniului cultural european. Doamnelor și domnilor profesori Carina și Thomas Schreiter, Waltraut Wertheimer, Frank Stoßer și Silvia Florea le adresăm așadar un călduros *Herzlichen Dank!*

Inițierea noastră în vocabularul general al filozofiei germane (și îndeosebi în dificila terminologie a lui Martin Heidegger, care a fost asimilată de către H.-G. Gadamer) și în traducerea de texte filozofice este datorată domnului Prof. Dr. Gabriel Liiceanu, căruia îi mulțumim și pe această cale.

Traducătorii

Partea întâi

Introducere

Între fenomenologie și dialectică
O încercare de autocritică (1985)

După un sfert de secol, se pare că a sosit momentul ca un proiect teoretic ce a reunit în unitatea unui întreg filozofic cercetări inițiate din direcții diferite să fie verificat în privința consistenței lui unitare, și în special în privința posibilității de a fi percepute fisuri și salturi la nivelul concluziv al întregului. Trimit acestea din urmă la grave carențe de construcție sau privesc mai degrabă forma de prezentare, care în mod inevitabil trebuie că este pe alocuri învechită?

Învechit este, cu siguranță, faptul că în cadrul așa-numitelor științe ale spiritului se pune atât de mult accentul pe științele filologic-istorice. În epoca științelor sociale, a structuralismului și a lingvisticii, această atașare față de moștenirea romantică a școlii istorice pare a nu mai fi suficientă. Într-adevăr, limitarea propriilor experiențe de început este aceea care își face aici simțite efectele. Intenția întregului viza totuși, de la bun început, universalitatea experienței hermeneutice, la care trebuie să se poată ajunge oricare ar fi punctul de plecare, în măsura în care ea trebuie să fie o experiență universală.[1]

Într-o și mai mică măsură poate rămâne valabil în mod indubitabil contramodelul pe care această cercetare și-l obține din științele naturii. Îmi este limpede faptul că aici a rămas neabordat un întreg, un vast câmp de probleme hermeneutice, care depășește propria mea rază de acțiune în cadrul procesului cercetării științifice. Numai la nivelul științelor istoric-filologice am reușit pe alocuri să particip cu o oarecare competență, la munca de cercetare a acestora. Acolo unde nu pot studia lucrări originale, nu mă simt legitimat a dori să-l fac pe cercetător conștient de ceea ce întreprinde și de ceea ce se întâmplă cu el acolo. Esența reflecției hermeneutice constă tocmai în faptul că trebuie să se ridice de la nivelul practicii hermeneutice.

Faptul că în științele naturii este implicată o problematică hermeneutică mi-a devenit limpede încă din 1934 prin critica încununată de succes a lui Moritz Schlick la adresa dogmei propozițiilor protocolare.[2] Însă atunci când ideile acestei cărți au fost dezvoltate în anii treizeci, ani în care împrejurările epocii au dus la o izolare progresivă, fizicalismul și *unity of science* au constituit contramodelul care s-a impus în mod oficial. Acel *linguistic turn* al cercetării anglo-saxone nu apăruse încă la orizont. Opera târzie a lui Wittgenstein eu am putut-o studia abia după străbaterea propriilor mele drumuri de gândire, iar faptul că în critica lui Popper la adresa pozitivismului se găseau motive înrudite cu propria mea orientare l-am realizat, de asemenea, abia mai târziu.[3]

Astfel, sunt mult prea conștient de limitarea temporală a punctelor de pornire ale formării gândirii mele. Este sarcina celor mai tineri să țină seama de noile condiții ale

---

1 Detalii despre această temă, în volumul de față, îndeosebi în studiul „Retorică, hermeneutică și critică a ideologiilor", mai jos p. 518 sqq.

2 M. Schlick, „Über das Fundament der Erkenntnis", *Erkenntnis* 4 (1934). De asemenea, în idem, *Gesammelte Aufsätze 1926-36*, Wien 1938, îndeosebi pp. 290-295 și 300-309.

3 Cf., din perspectiva prezentului, instructiva introducere a lui J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*, Yale 1985.

practicii hermeneutice, şi din anumite direcţii acest lucru s-a şi întâmplat. A vrea să mai învăţ eu însumi mi s-a părut, pentru un octogenar, un fapt îndrăzneţ. De aceea, am lăsat neschimbat atât textul lucrării *Adevăr şi metodă*, cât şi toate contribuţiile ulterioare, şi m-am limitat la a aduce numai când şi când îmbunătăţiri mai mici.

Altfel stau însă lucrurile în privinţa consistenţei interioare a ceea ce, în limitele sale, a fost făcut. Aici ar dori să intervină, în mod complementar, acest al doilea volum al *Operelor* mele *Complete*. Conţinutul său se împarte în trei secţiuni: *Stadii preliminare* ale cărţii, care prin propriul lor caracter anticipativ pot fi uneori utile, *Completări*, care au survenit în decursul anilor. (Aceste două părţi au fost în esenţă publicate deja în lucrarea mea *Kleine Schriften.*) Cea mai importantă parte a acestui al doilea volum conţine *Dezvoltări*; pe de o parte, mă aflam deja pe drumul către ele, iar pe de altă parte am fost îndrumat în această direcţie prin discutarea critică a ideilor mele. Mai ales teoria literaturii a fost cea care mi s-a înfăţişat de la bun început ca o continuare a ideilor mele, şi ea este expusă în mod detaliat, în strânsă legătură cu practica hermeneutică, în volumele 8 şi 9 ale acestei ediţii. Problemele principiale de natură hermeneutică au găsit însă, atât prin discuţia cu Habermas, cât şi prin repetatele întâlniri cu Derrida, certe elucidări noi, a căror discutare îşi are locul aici, în contextul acestui volum. La sfârşit sunt publicate în *Anexă* digresiunile şi completările, prefeţele şi postfeţele adăugate ediţiilor ulterioare ale lucrării *Adevăr şi metodă*. Finalul volumului de faţă îl constituie autoprezentarea mea, scrisă în 1973. Sper ca prin structura acestui al doilea volum să compensez lipsurile cărţii mele şi să slujesc activităţii continuatoare a unor forţe mai tinere.

Într-o astfel de întreprindere, se impune luarea în considerare a rezonanţei pe care propriul proiect a avut-o în spaţiul criticii. Faptul că istoria efectelor (*Wirkungsgeschichte*) ţine de lucrul însuşi constituie un adevăr hermeneutic pe care nu avem voie să îl neglijăm nici în acest caz. În acest sens, trebuie să facem trimitere la prefaţa ediţiei a II-a şi la postfeţele ediţiilor a III-a şi a IV-a, care sunt reeditate în anexa acestui volum. Astăzi, când privesc retrospectiv, mi se pare că acea râvnită consistenţă de natură teoretică nu a fost obţinută pe deplin cu privire la un aspect. Nu devine suficient de clar felul cum se împacă cele două proiecte fundamentale care opun conceptul de joc demersului reflexiv subiectivist al modernităţii. Aici avem de-a face mai întâi cu orientarea către jocul artei, iar apoi cu întemeierea limbii pe dialog, care tratează despre jocul limbii. În felul acesta, este pusă următoarea, hotărâtoarea întrebare: în ce măsură am reuşit să evidenţiez dimensiunea hermeneutică în calitate de dincolo al conştiinţei de sine, adică să nu suspend în înţelegere alteritatea celuilalt, ci să o ocrotesc. Astfel, a trebuit să reiau conceptul de joc în cadrul perspectivei mele ontologice extinse prin universalul *lingvisticităţii* (*Sprachlichkeit*). A trebuit să corelez mai îndeaproape jocul limbii cu jocul artei, în care am surprins cazul hermeneutic paradigmatic. Acum este desigur uşor să gândim lingvisticitatea universală a experienţei noastre a lumii (*Welterfahrung*) după modelul jocului. Deja din prefaţa la ediţia a II-a a cărţii mele, precum şi în paginile finale ale contribuţiei mele „Die phänomenologische Bewegung/ Mişcarea fenomenologică“[4], m-am referit la convergenţa ideilor mele despre conceptul de joc concepute în anii treizeci cu Wittgenstein-ul târziu.

A numi învăţarea vorbirii un proces de învăţare este totuşi numai o *façon de parler*. În realitate, ea este un joc, un joc al imitaţiei şi al schimbului. Articularea sunetelor şi plăcerea de a articula sunete, în pornirea de a imita a copilului aflat în plin proces de asimilare, sunt îngemănate cu licărirea sensului. Nimeni nu poate să răspundă într-o modalitate raţională la întrebarea privitoare la prima înţelegere a sensului. Întotdeauna există deja în prealabil

[4] *Kleine Schriften* III, pp. 150-189, acolo p. 185 sqq.; *Ges. Werke* Bd. 3.

experiențe prelingvistice ale sensului, și cu atât mai mult schimbul de priviri și de gesturi, astfel încât toate procesele de trecere sunt fluente. Tot atât de impalpabilă este și perfecțiunea finalului. Nimeni nu poate să construiască ce este de fapt acel ceva pe care lingvistica actuală îl numește 'competență lingvistică'. În mod evident, faptul desemnat astfel nu poate fi reprezentat obiectiv ca sumă a ceea ce este corect din punct de vedere lingvistic. Mai degrabă, expresia 'competență' vrea să spună că facultatea lingvistică ce se dezvoltă în cel care vorbește nu poate fi descrisă ca aplicare a unor reguli și, prin aceasta, nici ca simplă utilizare a limbii în conformitate cu regulile. Ea trebuie să fie privită ca fruct al unui proces, liber în anumite limite, al exercițiului lingvistic, astfel încât în ultimă instanță se 'știe' ce este corect ca din competență proprie. O parte centrală a propriei mele încercări de a pune în valoare în mod hermeneutic universalitatea lingvisticității o constituie faptul că eu consider învățarea vorbirii și dobândirea unei orientări în lume ca fiind textura indestructibilă a istoriei formării omului. Acesta poate fi un proces care nu se încheie niciodată – el întemeiază totuși ceva de felul competenței.[5] Să facem o comparație cu învățarea limbilor străine. În general, aici putem vorbi numai despre o apropiere de așa-numita competență lingvistică, cu excepția cazului în care cineva este inserat pe o durată lungă și în întregime într-un mediu lingvistic străin. În general, numai în propria limbă maternă, respectiv în limba care este vorbită acolo unde am crescut și unde trăim, poate fi dobândită competența. Aceasta este o expresie a faptului că am învățat să privim lumea cu ochii limbii materne și că, invers, prima dezvoltare a propriei facultăți lingvistice începe să se articuleze privind către lumea care ne înconjoară.

Întrebarea care se pune acum este cum se corelează jocul limbii, care este jocul lumii fiecăruia, cu jocul artei. Cum se raportează ele una la cealaltă? Este clar că în ambele cazuri lingvisticitatea se integrează în dimensiunea hermeneutică. Cred că am reușit să arăt în mod convingător că înțelegerea lucrului despre care se vorbește trebuie să fie gândită pornind de la situația de dialog, adică în ultimă instanță pornind de la dialectica întrebării și a răspunsului în care comunicăm și prin care articulăm lumea comună.[6] Am depășit logica întrebării și a răspunsului, așa cum a fost ea deja schițată de către Collingwood, în măsura în care orientarea în lume nu se constituie doar prin aceea că între vorbitori se dezvoltă întrebarea și răspunsul, ci aceasta se întâmplă și pornind de la lucrurile (*Dinge*) despre care este vorba. Lucrul (*Sache*) 'suscită întrebări'. De aceea, întrebarea și răspunsul sunt în joc și în raportul dintre text și interpretul său. Scripturalitatea (*Schriftlichkeit*) ca atare nu schimbă absolut nimic din situația problemei. Este în joc lucrul despre care se vorbește, al său fapt-a-fi-într-un-fel-sau-altul (*So-oder-anders-Sein*). Mesaje precum cele dintr-o scrisoare reprezintă continuarea cu alte mijloace a unui dialog. Astfel, orice carte care așteaptă răspunsul cititorului este de asemenea începutul unui astfel de dialog. În ea se exprimă ceva.

Cum stau însă lucrurile în cazul operei de artă literare, și îndeosebi în cazul operei literare? Cum de se poate vorbi aici despre o structură dialogală a înțelegerii și a comunicării? Aici nu există nici un autor ca partener care răspunde, și nu este în discuție nici un lucru care poate fi într-un fel sau altul. Opera sub formă de text este de sine stătătoare. Aici dialectica întrebării și a răspunsului, în măsura în care ea se produce în genere, pare să existe numai într-o direcție, adică pornind de la cel care caută să înțeleagă o operă de artă, care o întreabă și se întreabă și care caută să asculte răspunsul operei. În această calitate pe

5 Între timp, într-o sesiune a Academiei Evanghelice din Herrenalb despre ›Lingvisticitate și limitele ei‹, am avut o contribuție în contextul discuțiilor, care poate fi găsită în *Evolution und Sprache*, *Herrenalber Texte* 66 (1985), pp. 89-99.

6 Cf. *Adevăr și metodă* vol. 1, p. 375 sqq.

care o are, el, la fel ca şi oricine care gândeşte, poate să fie totodată cel care întreabă şi cel care răspunde, aşa cum se şi întâmplă în dialogul real dintre două persoane. Dar acest dialog cu sine însuşi al cititorului care înţelege nu pare a fi totuşi un dialog cu textul, care este fixat, şi de aceea este dat într-o formă definitivă. Sau dimpotrivă? Există în genere un text dat într-o formă definitivă?

Dialectica întrebării şi a răspunsului nu se opreşte aici. Opera de artă este caracterizată mai degrabă tocmai de faptul că ea nu este niciodată înţeleasă pe deplin. Acest lucru înseamnă că atunci când ne adresăm ei în mod interogativ nu primim niciodată un răspuns definitiv, în aşa fel încât atunci să 'ştim'. Nu obţinem din ea o informaţie corectă – şi atât. Nu putem să culegem dintr-o operă de artă informaţiile pe care le conţine, astfel încât ea să rămână în urma recoltării oarecum vidă, aşa cum se întâmplă în cazul mesajelor de care am luat cunoştinţă. Receptarea unei opere poetice, fie că acest lucru se întâmplă prin urechea reală sau prin acea ureche interioară care ascultă cu atenţie în timpul lecturii, se prezintă ca o mişcare circulară în care răspunsurile stârnesc din nou întrebări şi provoacă noi răspunsuri. Acest fapt motivează zăbovirea lângă opera de artă – de orice fel ar fi ea. Zăbovirea este, în mod evident, adevărata notă distinctivă în experienţa artei. O operă de artă nu este niciodată epuizată. Ea nu este niciodată vidă. Invers, definim orice ne-artă, care este imitaţie sau goană după efect ori ceva asemănător, tocmai prin aceea că o considerăm „vidă". Nici o operă de artă nu ni se adresează întotdeauna în acelaşi fel. Consecinţa este aceea că şi noi trebuie să răspundem mereu altfel. Alte disponibilităţi de receptare, alte disponibilităţi de atenţie, alte disponibilităţi de deschidere permit să apară înfăţişarea unică, proprie, unitară şi identică, unitatea mesajului artistic într-o diversitate de răspunsuri care nu se epuizează niciodată. Cred că se comite o eroare atunci când această nesfârşită diversitate este folosită împotriva identităţii de neclintit a operei. Împotriva esteticii receptării a lui Jauss, precum şi împotriva deconstructivismului lui Derrida (care se apropie în această privinţă) mi se pare că trebuie spus următorul lucru: menţinerea identităţii de sens a unui text nu este nici o recădere în platonismul depăşit al unei estetici clasiciste, nici o bornare în metafizică.

Se va pune totuşi întrebarea dacă propria mea încercare de a corela diferenţa înţelegerii cu unitatea textului sau a operei, şi dacă în special menţinerea de către mine a conceptului de operă în domeniul artei nu cumva presupun totuşi un concept de identitate în sensul metafizicii: oare dacă reflecţia conştiinţei hermeneutice recunoaşte şi faptul că înţelegerea înseamnă a-înţelege-întotdeauna-altfel (*Immer-anders-Verstehen*), sunt cu adevărat apreciate în mod just împotrivirea şi imposibilitatea de a fi interpretată exhaustiv care caracterizează opera de artă? Şi oare exemplul artei poate constitui cu adevărat cadrul în care se poate dezvolta o hermeneutică generală?

Răspunsul meu este următorul: pentru mine, faptul că opera de artă este o provocare pentru înţelegerea noastră, deoarece ea se sustrage iar şi iar tuturor interpretărilor exhaustive şi opune transpunerii în identitatea conceptului o împotrivire insurmontabilă, a constituit tocmai punctul de plecare al teoriei mele hermeneutice. Acest lucru poate fi învăţat, cred eu, deja din *Critica facultăţii de judecare* a lui Kant. Tocmai prin aceasta exemplul artei exercită funcţia directoare pe care o deţine prima parte din *Adevăr şi metodă* pentru ansamblul proiectului meu al unei hermeneutici filozofice. Acest lucru devine pe deplin limpede dacă 'arta' trebuie să fie recunoscută ca 'adevărată' în infinita multiplicitate şi diversitate a 'afirmaţiilor' ei.

Dintotdeauna m-am declarat un susţinător al acelei infinităţi 'rele' care m-a menţinut într-o proximitate foarte tensionată faţă de Hegel. În orice caz, capitolul din *Adevăr şi metodă* care tratează despre limitele filozofiei reflexive şi trece la analiza conceptului de

experiență încearcă să clarifice acest lucru. Aici merg până la a folosi împotriva lui Hegel însuşi conceptul de 'filozofie reflexivă' utilizat de către Hegel în mod polemic, şi până la a vedea în metoda sa dialectică un compromis nefericit făcut gândirii ştiinţifice a modernităţii. Dacă ea preia în felul acesta reflecţia exterioară a experienţei progresive în autoreflecţia gândirii, ea rămâne doar o împăcare la nivelul gândurilor.

Pe de altă parte, abia dacă ne putem sustrage coerenţei interioare a idealismului conştiinţei şi forţei de atracţie a mişcării reflexive care absoarbe totul în imanenţă. Oare Heidegger nu avea dreptate în această privinţă atunci când deja el însuşi lăsa în urmă analitica transcendentală a *Dasein*-ului şi punctul de pornire constituit de hermeneutica facticităţii? Cum mi-am căutat eu aici propriul drum?

În realitate, eu am pornit de la Dilthey şi de la întrebarea privitoare la întemeierea ştiinţelor spiritului, şi m-am distanţat în mod critic de aceasta. Universalitatea problemei hermeneutice, care m-a preocupat de la bun început, am obţinut-o desigur pe această cale numai în mod anevoios.

În unele locuri ale argumentaţiei mele se resimte îndeosebi faptul că punctul meu de pornire situat la nivelul ştiinţelor 'istorice' ale spiritului este unilateral. Mai cu seamă introducerea semnificaţiei hermeneutice a distanţei temporale, oricât de convingătoare este ea în sine, a pregătit în mod necorespunzător semnificaţia principială a alterităţii celuilalt şi, prin aceasta, rolul fundamental care revine limbii ca dialog. Ar fi fost mai adecvat realităţii dacă aş fi vorbit în primă instanţă într-o formă mai generală despre funcţia hermeneutică a distanţei. Nu trebuie să fie vorba întotdeauna despre o distanţă istorică, iar distanţa temporală ca atare nu este nicidecum cea capabilă întotdeauna să depăşească falsele suprarezonanţe şi aplicaţiile deformante. Distanţa se dovedeşte foarte bine a fi un element hermeneutic şi în simultaneitate, de exemplu în întâlnirea dintre persoane care în cadrul dialogului caută mai întâi baza comună, şi mai ales în întâlnirea cu persoane care vorbesc pe parcursul ei limbi străine sau trăiesc în culturi străine. Fiecare astfel de întâlnire face să fie conştientizat ca preconcepţie proprie ceva care părea cuiva atât de de la sine înţeles, încât asimilarea naivă cu ceea ce este propriu şi, prin aceasta, înţelegerea greşită care survine astfel nu puteau fi deloc observate. Aici înţelegerea semnificaţiei primare a dialogului a dobândit o importanţă şi pentru cercetarea etnologică, precum şi pentru caracterul îndoielnic al tehnicii chestionarelor care îi este proprie.[7] Totuşi, rămâne corect faptul că, acolo unde intră în joc distanţa temporală, aceasta furnizează un ajutor critic deosebit, întrucât adesea abia atunci sunt remarcate modificările şi abia atunci diferenţele devin accesibile observaţiei. Să ne gândim la dificultatea de a aprecia arta contemporană, la care m-am gândit îndeosebi în prezentarea mea.

Astfel de consideraţii lărgesc în mod indiscutabil semnificaţia experienţei distanţei. Totuşi, ele rămân încă în contextul argumentativ al unei teorii a ştiinţelor spiritului. Adevăratul imbold al filozofiei mele hermeneutice a fost, dimpotrivă, un altul. M-am născut în mijlocul crizei idealismului subiectiv, care a izbucnit în tinereţea mea odată cu reluarea criticii kierkegaardiene la adresa lui Hegel. Ea a indicat sensului înţelegerii o cu totul altă direcţie. Aici celălalt este cel care sparge centrarea mea în eu, dându-mi ceva de înţeles. Acest motiv m-a călăuzit dintru început. El a apărut pe deplin în lucrarea din 1943, pe care o prezint din nou în acest volum.[8] Când Heidegger a cunoscut pe atunci această mică lucrare, a dat din cap aprobativ, dar a întrebat imediat, cu împotrivire: „Şi cum rămâne cu

---

7 În legătură cu această temă este instructivă noua carte a lui L. C. Watson şi M.-B. Watson-Franke, *Interpreting Life Histories*, 1985 (Rutgers University Press).

8 Cf. „Problema istoriei în filozofia germană mai recentă", mai jos p. 388 sqq.

starea-de-aruncare (*Geworfenheit*)?" Faptul că în conceptul generic al stării-de-aruncare este situată contrainstanța idealului unei depline posesii de sine și conștiințe de sine constituia, evident, sensul contraîntrebării lui Heidegger. Eu aveam însă în vedere fenomenul deosebit al celuilalt și încercam în mod consecvent să întemeiez pe dialog lingvisticitatea orientării noastre în lume. Astfel, mi s-a deschis o sferă de probleme care mă atrăsese, încă de la începuturile mele, dinspre Kierkegaard, Gogarten, Theodor Haecker, Friedrich Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Viktor von Weizsäcker.

Acest lucru iese la iveală atunci când, astăzi, încerc să regândesc propriul meu raport față de Heidegger și faptul că punctul meu de plecare l-a constituit gândirea sa. Critica a privit acest raport în moduri foarte diferite. În general, a fost acceptat ca determinant faptul că utilizez conceptul de 'conștiință a istoriei efectelor' ('*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*'). Faptul că folosesc din nou conceptul de conștiință, al cărui caracter preconceput din punct de vedere ontologic fusese evidențiat atât de clar de către Heidegger în *Ființă și timp*, înseamnă din punctul meu de vedere doar o adecvare la o uzanță a limbii care mi se pare firească. Acest lucru a trezit desigur impresia de a fi rămas în întregime prizonierul modului de interogare al Heidegger-ului timpuriu, care pornește de la acel *Dasein* preocupat de ființa sa și privilegiat prin înțelegerea ființei. Heidegger-ul târziu s-a străduit să depășească în mod explicit autointerpretarea transcendental-filozofică din *Ființă și timp*. Propriul meu motiv pentru care am introdus conceptul de conștiință a istoriei efectelor l-a constituit însă tocmai faptul de a croi drumul către Heidegger-ul târziu. Atunci când gândirea lui Heidegger s-a grăbit să iasă din limbajul conceptual al metafizicii, el s-a împotmolit într-o precaritate lingvistică ce l-a condus către o imitare a limbii lui Hölderlin și către o exprimare semipoetică. În volumul meu în care am adunat unele lucrări de dimensiuni mai mici despre Heidegger-ul târziu[9], am încercat să evidențiez faptul că manifestarea lingvistică a Heidegger-ului târziu nu are semnificația unei căderi în poezie, ci se înscrisese pe linia gândirii sale, gândire care m-a condus către propriile mele interogații.

Perioada mea de discipolat în preajma lui Heidegger s-a încheiat odată cu întoarcerea lui Heidegger de la Marburg la Freiburg și cu începutul propriei mele activități didactice la Marburg. Atunci au avut loc cele trei conferințe de la Frankfurt, care sunt cunoscute astăzi ca studiul despre opera de artă. Eu le-am ascultat în 1936. Acolo, conceptul de 'pământ' ('*Erde*') era cel cu care Heidegger depășea încă o dată, într-un mod dramatic, vocabularul filozofiei moderne, pe care el îl înnoise de multă vreme pornind de la spiritul limbii germane și îl completase cu însuflețire în prelegerile sale. Acest lucru venea atât de mult în întâmpinarea propriilor mele interogații și a propriei mele experiențe a vecinătății dintre artă și filozofie, încât a trezit în mine un ecou imediat. Hermeneutica mea filozofică încearcă tocmai să mențină direcția interogativă a Heidegger-ului târziu și să o facă accesibilă într-o nouă modalitate. M-am împăcat cu faptul că, în acest scop, am păstrat conceptul de conștiință, către a cărui funcție de întemeiere ultimă se îndreptase critica ontologică a lui Heidegger. Eu am încercat totuși să delimitez acest concept în el însuși. Fără îndoială că Heidegger a văzut în acest lucru o recădere în acea dimensiune a gândirii depășită de către el – chiar dacă el nu a trecut poate cu vederea faptul că intenția mea viza direcția propriei lui gândiri. Nu este sarcina mea aceea de a hotărî dacă drumul pe care l-am parcurs poate să pretindă că ajunge într-o oarecare măsură din urmă demersurile îndrăznețe ale gândirii lui Heidegger. Dar un lucru poate că ne este astăzi permis să îl spunem, și anume acela că este vorba despre o porțiune de drum pornind de la care unele dintre încercările gândirii Heidegger-ului târziu pot fi legitimate și spun ceva celui ce nu îl poate însoți pe Heidegger

---

9 *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen 1983; *Ges. Werke*, Bd. 3.

în direcția proprie a gândurilor sale. Capitolul meu despre conștiința istoriei efectelor din *Adevăr și metodă* trebuie citit, firește, în mod corect. Nu trebuie văzută în ea o modificare a conștiinței de sine, eventual o conștiință a istoriei efectelor (*Bewußtsein der Wirkungsgeschichte*) sau chiar o metodă hermeneutică ce se întemeiază pe ea. Trebuie mai degrabă ca în ea să fie recunoscută limitarea conștiinței prin istoria efectelor în care ne aflăm cu toții. Ea este un fapt pe care nu îl putem niciodată străbate în întregime. Conștiința istoriei efectelor, după cum am spus pe atunci, este „mai mult ființă decât conștiință“ („*mehr Sein als Bewußtsein*“).[10]

De aceea, nu pot să înțeleg, împreună cu câțiva dintre cei mai buni adepți critici mai tineri ai hermeneuticii, împreună cu Heiner Anz, Manfred Frank sau Thomas Seebohm[11], faptul de a privi utilizarea în continuare a unor concepte tradiționale ale filozofiei ca pe o inconsistență a proiectului gândirii mele. Acest argument a fost îndreptat în mod asemănător de către Derrida împotriva lui Heidegger.[12] Lui Heidegger nu i-ar fi reușit depășirea metafizicii, pe care de fapt ar fi realizat-o Nietzsche. Receptarea franceză mai recentă a lui Nietzsche sfârșește în mod consecvent, urmând o astfel de argumentație, în disoluția întrebării privitoare la ființă și la sens în genere.

Acum, trebuie să susțin eu însumi împotriva lui Heidegger că nu există nicidecum un limbaj al metafizicii. Această idee am dezvoltat-o deja în volumul omagial dedicat lui Löwith.[13] Există doar concepte ale metafizicii, al căror conținut se determină pornind de la utilizarea cuvintelor, așa cum se întâmplă cu toate cuvintele. Conceptele în care se mișcă gândirea sunt la fel de puțin dominate de o regulă rigidă a unei prestabiliri durabile ca și cuvintele limbajului nostru cotidian. Limbajul filozofiei, chiar dacă poartă încă poverile atât de grele ale tradiției, cum s-a întâmplat deja în cazul metafizicii aristotelice transpuse în limba latină, încearcă mai degrabă iar și iar o fluidizare a tuturor ofertelor lingvistice. Ea poate să transforme vechi direcții semantice în unele noi chiar și în limba latină, așa cum în cazul geniului lui Nicolaus Cusanus eu admir de mult acest lucru. O astfel de transformare nu trebuie să se petreacă în mod necesar printr-o metodă în stilul dialecticii hegeliene sau al forței și al violenței limbajului heideggerian. Conceptele pe care le utilizez în contextul meu sunt, prin folosirea lor, redefinite. De asemenea, ele nu sunt nicidecum conceptele metafizicii aristotelice clasice, așa cum ni le-a făcut din nou accesibile ontoteologia lui Heidegger. Într-o mult mai mare măsură, ele țin de tradiția platonică. Expresii ca *mimesis*, *methexis*, participare, *anamnesis*, emanație, la care recurg uneori cu o ușoară modificare, de exemplu în cazul reprezentării[14], sunt forme conceptuale platonice. La Aristotel, de cele mai multe ori, ele joacă un rol numai în sens critic și nu aparțin aparatului conceptual al metafizicii, în măsura în care configurația scolastică a acestuia, întemeiată de către Aristotel, este pusă în discuție. Fac din nou trimitere la lucrarea mea susținută în cadrul Academiei despre Ideea Binelui[15], unde încerc, dimpotrivă, să fac plauzibil faptul că Aristotel însuși

---

10 Cf. *Adevăr și metodă* vol. 1, p. 273, 340 și mai jos p. 537.

11 Heinrich Anz, *Die Bedeutung poetischer Rede. Studien zur hermeneutischen Begründung und Kritik von Poetologie*, München 1979; Manfred Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neueren französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt 1980 și *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt 1984; Thomas Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bonn 1972.

12 *Marges de la Philosophie*, Paris 1972, p. 77.

13 „Anmerkungen zu dem Thema Hegel und Heidegger“, *Festschrift für K. Löwith*, Stuttgart 1967, pp. 123-131. Și în *Heideggers Wege*, p. 61-69; cf. *Ges. Werke* Bd. 3

14 Cf. *Adevăr și metodă* vol. 1, p. 62 sqq., 115 sqq., 160 sqq.

15 *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles (Sitzungsberichte der Heid. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse,* Abh. 2), Heidelberg 1978, p. 16 [*Ges. Werke*, Bd. 7].

era un platonician într-o mult mai mare măsură decât se admite şi că proiectul aristotelic al ontoteologiei este numai una dintre perspectivele pe care le-a elaborat Aristotel pornind de la *Fizica* sa şi care sunt reunite în cărţile *Metafizicii.*

Cu aceasta, ating punctul unei autentice abateri de la gândirea lui Heidegger, pe care o vizează o mare parte a activităţii mele, şi îndeosebi a studiilor mele despre Platon.[16] (Am avut satisfacţia ca tocmai aceste lucrări să fi însemnat ceva pentru Heidegger în ultimii ani ai vieţii sale. Ele pot fi găsite în volumul 6 şi în parte în volumul 7 ale acestei ediţii.) Mi se pare că nu ne este permis să îl citim pe Platon ca pe precursorul ontoteologiei. Însăşi *Metafizica* lui Aristotel are şi alte dimensiuni decât cele pe care Heidegger le-a făcut accesibile la vremea sa. Pentru această afirmaţie, cred că mă pot baza, în anumite limite, pe Heidegger însuşi. Mă gândesc înainte de toate la predilecţia timpurie a lui Heidegger pentru 'celebra analogie'. Aşa obişnuia el să se exprime în perioada de la Marburg. Această doctrină aristotelică despre *analogia entis* era pentru el binevenită încă de timpuriu ca martor sub jurământ împotriva idealului întemeierii ultime, aşa cum acesta l-a călăuzit pe Husserl, oarecum în stilul lui Fichte. Printr-o distanţare prudentă de autointerpretarea transcendentală a lui Husserl, este întâlnită adesea la Heidegger expresia 'cooriginaritate' (*'Gleichursprünglichkeit'*) – probabil un ecou al 'analogiei' şi o expresie *au fond* fenomenologic-hermeneutică. Aşadar, nu doar critica aristotelică la adresa Ideii de Bine a fost cea care, pornind de la conceptul de *phronesis,* l-a îndrumat pe Heidegger pe propriile sale drumuri. Şi dinspre centrul *Metafizicii* aristotelice înseşi şi-a primit el impulsurile, şi cu atât mai mult dinspre *Fizică,* după cum o arată studiul bogat în deschideri al lui Heidegger despre *physis.*[17] Din această perspectivă, va deveni evident motivul pentru care am acordat un rol atât de central structurii dialogale a limbii. Am avut de învăţat de la marele dialogician Platon, sau mai degrabă de la dialogul socratic pe care Platon l-a literaturizat, faptul că structura monologală a conştiinţei ştiinţifice nu permite niciodată pe deplin gândirii filozofice să-şi atingă scopul. Interpretarea dată de către mine excursului din *Scrisoarea a VII-a* mi se pare a fi mai presus de orice îndoială cu privire la autenticitatea acestui fragment. Abia pornind de aici se poate înţelege pe deplin de ce limbajul filozofiei se dezvoltă de atunci în mod constant în dialog cu propria ei istorie – odinioară comentând, corectând şi variind, iar odată cu apariţia conştiinţei istorice se dezvoltă într-o foarte tensionată duplicitate a reconstrucţiei istorice şi a transformării speculative. Limbajul metafizicii este şi rămâne dialogul, chiar şi atunci când acest dialog este purtat peste distanţa dintre secole şi milenii. Din acest motiv, textele filozofiei nu sunt de fapt texte sau opere, ci contribuţii la un dialog ce străbate timpurile.

Poate că aici este locul să facem câteva observaţii cu privire la unele dezvoltări şi expuneri adverse de sine stătătoare ale problemei hermeneutice, aşa cum le-au prezentat, de exemplu, Hans-Robert Jauss şi Manfred Frank pe de o parte şi Jacques Derrida pe de altă parte. Faptul că estetica receptării, pe care a dezvoltat-o Jauss, pune într-o nouă lumină o întreagă dimensiune a cercetării literaturii rămâne aici necontestat. Dar oare se profilează ea în mod corect împotriva a ceea ce am eu în vedere în hermeneutica mea filozofică? Ilustrarea istoricităţii înţelegerii, pe care am prezentat-o luând ca exemplu conceptul de clasic, mi se pare a nu fi înţeleasă atunci când se consideră că aici se pledează în favoarea clasicismului şi a conceptului vulgar de platonism. Este adevărat contrariul. Exemplul clasicului trebuie să ilustreze în *Adevăr şi metodă* cât de mult este implicată mobilitatea istorică în atemporalitatea a ceea ce este numit clasic (şi care, fireşte, conţine o

16 Cf., în această privinţă, *Ges. Werke* Bd. 5, 6 şi viitorul vol. 7.

17 „Vom Wesen und Begriff der *Physis*", Aristotel, *Fizica* B1, *Gesamtausgabe* I, 9, p. 239 sqq.

componentă normativă, însă nu este denumirea unui stil), astfel încât înțelegerea se transformă și se înnoiește permanent. Exemplul clasicului nu are, așadar, nimic de-a face nu numai cu idealul stilistic clasic, dar nici cu conceptul vulgar de platonism, pe care eu îl consider oricum o transformare a adevăratelor intenții ale lui Platon.[18] Aici Oskar Becker a văzut lucrurile mai corect decât Jauss, atunci când mi-a reproșat în critica sa, la vremea lui, tocmai înecarea în istorie și mi-a opus pitagorismul numărului, al sunetului și al visului.[19] Prin aceasta, în realitate nu m-am simțit atins. Dar nu despre acest lucru este vorba aici. După părerea mea, estetica receptării a lui Jauss s-ar automutila dacă ar vrea să descompună opera, care se află la baza oricărei forme de receptare, în simple fațete.

De asemenea, nu-mi este clar faptul că 'experiența estetică' pe care Jauss încearcă să o impună satisface experiența artei. Sensul ne-conceptului meu de 'indistincție estetică' (*'ästhätische Nichtunterscheidung'*) era tocmai acela că experiența estetică nu se lasă în așa fel izolată, încât arta să devină simplu obiect al plăcerii. Mi se pare că lucrurile stau într-un mod asemănător în cazul 'respingerii' de către Jauss a contopirii orizonturilor. Faptul că delimitarea orizontului în procesul cercetării hermeneutice reprezintă un element integral l-am accentuat eu însumi în analiza mea. Reflecția hermeneutică ne învață totuși că, din motive esențiale, îndeplinirea acestei sarcini nu reușește niciodată pe deplin și că în acest fapt nu se arată slăbiciunea experiențelor noastre. Cercetarea receptării nu poate să dorească să se desprindă de implicațiile hermeneutice ce rezidă în orice interpretare.

Și Manfred Frank, prin lucrările sale ce se bazează pe o cunoaștere intimă a idealismului german și a romantismului, a stimulat în mod esențial hermeneutica filozofică. Însă nici aici nu-mi este totul clar. În mai multe lucrări publicate[20], el a criticat la rândul său confruntarea mea critică cu interpretarea psihologică a lui Schleiermacher. Pentru aceasta, el s-a sprijinit pe cercetările structuralismului și ale neostructuralismului și a acordat atenție foarte temeinică interpretării gramaticale a lui Schleiermacher pornind de la teoria semiotică modernă. El încearcă să o valorifice împotriva interpretării psihologice. Nu este totuși posibil, după părerea mea, să minimalizăm astfel interpretarea psihologică ce a constituit lucrul cu adevărat nou în contribuția lui Schleiermacher. Tot atât de puțin este de dorit să reducem conceptul de divinație în așa fel, încât ea să aibă de a face doar cu 'stilul'. Ca și cum stilul nu ar fi concretizarea discursului însuși. În plus, conceptul de *divinație* este menținut de către Schleiermacher până la sfârșit, după cum o dovedește hotărâtorul discurs academic din 1829.[21]

18 În lucrarea mea sus-menționată la p. 12 despre Ideea Binelui, am încercat să arăt în mod convingător că această transformare începe deja odată cu Aristotel: Aristotel reinterpretează meta-matematica platonică în sensul unei meta-fizici.

19 *Philosophische Rundschau* 10 (1962), pp. 225-237.

20 *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt 1977, precum și introducerea la Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 1977, pp. 7-66.

21 Acolo conceptul de *divinație* joacă în întregime rolul descris de mine. Desigur că în cazul demersului divinatoriu este vorba despre un demers analogic. Întrebarea este însă cui trebuie să îi folosească acest demers al analogiei. „Orice comunicare înseamnă recunoașterea sentimentului", citează Frank însuși în lăudabila sa reeditare a *Hermeneuticii* lui Schleiermacher, p. 52. Interpretarea este de nedesăvârșit nu ca interpretare gramaticală, care, dimpotrivă, face posibilă o înțelegere absolut desăvârșită (Ediția Lücke 205), ci ca interpretare psihologică. Nu în interpretarea gramaticală, ci în cea psihologică rezidă, deci, individualizarea, și prin aceasta problema hermeneutică. Aceasta este miza, și aceasta a fost și miza mea. Frank, dimpotrivă, insistă pe bună dreptate împotriva lui Kimmerle asupra faptului că interpretarea psihologică apare la Schleiermacher de la bun început, și datorită lui s-a impus în cadrul hermeneuticii.

A vorbi despre un sens pur lingvistic al interpretării gramaticale, ca şi cum ea ar exista fără interpretarea psihologică, nu este posibil. Problema hermeneutică apare tocmai în întrepătrunderea dintre interpretarea gramaticală şi cea psihologică individualizatoare, în care sunt implicate condiţionările complexe ale interpretului. Recunosc cu plăcere că ar fi trebuit să acord o mai mare atenţie dialecticii şi esteticii lui Schleiermacher, pe care Frank le aduce pe bună dreptate în prim-plan. Aş fi apreciat atunci mai bine bogăţia înţelegerii individualizatoare la Schleiermacher. Totuşi, am recuperat ceva în această privinţă imediat după apariţia lui *Adevăr şi metodă*.[22] Tocmai că nu m-a preocupat să îl apreciez pe Schleiermacher în privinţa tuturor dimensiunilor lui, ci să îl caracterizez ca fiind iniţiatorul unei istorii a efectelor care începe deja cu Steinthal şi care în mod incontestabil a devenit dominantă în acea radicalizare de natura teoriei ştiinţei pe care a realizat-o Dilthey. Acest lucru a îngustat, după părerea mea, problema hermeneutică, iar această istorie a efectelor nu este o ficţiune.[23]

Între timp, lucrările mai recente ale lui Manfred Frank i-au familiarizat pe cititorii germani cu liniile directoare ale neostructuralismului.[24] Acest fapt mi-a clarificat unele lucruri. Prin prezentarea lui Frank mi-a devenit clar îndeosebi cât de puternic este orientată respingerea metafizicii lui *présence* la Derrida după critica lui Heidegger la adresa lui Husserl şi după critica sa la adresa ontologiei greceşti realizată sub semnul termenului-cheie de 'simplă prezenţă' *('Vorhandenheit')*. Totuşi, aici nu sunt apreciaţi pe deplin just nici Husserl, nici Heidegger. Husserl nu a rămas la semnificaţia-ideal-unică (*ideal-eine-Bedeutung*), despre care vorbeşte prima Cercetare logică, ci a întreprins o legitimare a identităţii presupuse acolo prin a sa analiză a timpului.

Fenomenologia conştiinţei timpului prezintă întemeierea temporală a valabilităţii obiective în genere. Aceasta este intenţia neîndoielnică a lui Husserl, şi ea are propria sa putere de convingere. Identitatea, după părerea mea, nu este zdruncinată prin aceea că se respinge ideea lui Husserl a întemeierii transcendentale ultime, şi prin aceasta şi recunoaşterea ego-ului transcendental şi autoconstituirea sa temporală ca instanţă ultimă de întemeiere a *Cercetărilor logice*.

Identitatea eului, la fel ca şi identitatea sensului care se constituie între partenerii de dialog, rămâne neatinsă de acest lucru. Ce-i drept, este indiscutabil corect faptul că nici o înţelegere a unuia de către celălalt nu poate să realizeze vreodată o completă acoperire a ceea ce este înţeles. În mod evident, aici analiza hermeneutică trebuie să elimine o falsă imagine despre înţelegere şi comunicare. În cadrul comunicării, nu se întâmplă niciodată ca diferenţa să se stingă în identitate. Atunci când se spune că există un acord cu privire la ceva, acest lucru nu înseamnă deloc că unul devine identic cu celălalt în ceea ce priveşte convingerile. 'Se cade de acord' *('man kommt überein')*, cum frumos o exprimă limba noastră. Este o formă mai înaltă de *syntheke*, pentru a invoca geniul limbii greceşti. După părerea mea, faptul de a izola şi de a transforma în ţintă a criticii elementele discursului (*Rede*), ale acelui *discours*, înseamnă o deturnare a direcţiei privirii. Acestea nu există astfel în realitate, şi îndreptându-ne privirea spre 'semne' înţelegem de ce trebuie să vorbim despre *différance*

22 Cf. studiul meu „Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik", în *Kleine Schriften* III, p. 129 sqq.; cf. *Ges. Werke* Bd. 4.

23 W. Anz tocmai a relevat în *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Jg. 1985, pp. 1-21, într-un important studiu intitulat „Schleiermacher şi Kierkegaard", elementele din *Dialectica* lui Schleiermacher care sunt productive pentru o hermeneutică filozofică.

24 Cf. M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neueren französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt 1980, precum şi *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt 1983.

sau *différence*. Nici un semn nu este identic cu sine în sensul absolut al semnificației. Împotriva platonismului pe care Derrida crede că l-a găsit în *Cercetările logice* ale lui Husserl și în conceptul de intenționalitate din *Ideen I*, critica sa are dreptate. Însă acest lucru este de mult lămurit de către Husserl însuși. Mi se pare că există într-adevăr o linie clară care, pornind de la conceptul sintezei pasive și de la teoria despre intenționalitățile anonime, ajunge până la experiența hermeneutică, care probabil peste tot unde a abandonat constrângerea metodologică a modului de gândire transcendental ar putea să se afle în acord cu dictonul meu: „Se înțelege altfel, dacă se înțelege în genere".[25] Locul pe care îl ocupă conceptul de literatură în sfera de interogații a hermeneuticii a constituit, timp de decenii după terminarea lucrării *Adevăr și metodă*, o temă predilectă a studiilor mele. A se compara în acest volum „Text și interpretare" și „Destrucție și deconstrucție", precum și lucrările din volumele 8 și 9. În *Adevăr și metodă*, după cum am spus în cele de mai sus, încă nu mi s-a părut făcută cu precizia corectă distincția necesară dintre jocul limbii și jocul artei, și într-adevăr corelația dintre limbă și artă nu este nicăieri atât de evidentă ca în cazul literaturii, care se definește tocmai prin arta limbii – și a scrisului!

Dintotdeauna poetica apare alături de retorică, iar prin răspândirea culturii bazate pe lectură – deja din epoca elenismului și pe deplin în epoca reformei – ceea ce este scris, *litterae*, devine conceptul comun în care sunt rezumate texte. Aceasta înseamnă că lectura intră în centrul hermeneuticii și al interpretării. Amândouă slujesc lecturii, care este totodată înțelegere. Acolo unde este vorba despre hermeneutică literară, este prin urmare în joc în primul rând esența lecturii. Oricât de convins ai fi de primatul cuvântului viu, de originaritatea limbii care este vie în dialog, lectura trimite totuși la o zonă de cuprindere încă și mai vastă. Astfel se justifică vastul concept de literatură la care am făcut trimitere și în *Adevăr și metodă*, la sfârșitul primei părți, anticipând un fapt ulterior.

Aici pare necesar să abordăm distincția dintre lectură și reproducere. Ce-i drept, eu nu pot să merg atât de departe ca Emilio Betti în teoria sa a interpretării, care separă complet înțelegerea și reproducerea. Trebuie să insist asupra faptului că lectura, și nu reproducerea constituie adevăratul mod de experiență al operei de artă înseși, care o definește ca atare. Acolo este vorba de 'lectură' în sensul 'eminent' al cuvântului, așa cum textul poetic este un text în sensul 'eminent' al cuvântului. În realitate, lectura este forma în care se realizează orice întâlnire cu arta. Acest lucru se întâmplă nu doar în cazul textelor, ci în aceeași măsură și în cazul imaginilor și al construcțiilor.[26]

Reproducerea este altceva, acolo este vorba despre o nouă realizare în cadrul materiei sensibile a acordurilor și sunetelor – și prin aceasta despre ceva de felul unei noi creații. Desigur că o reproducere dorește să facă să apară opera propriu-zisă, ca în cazul dramei, pe scenă, sau al muzicii, prin sunet, și eu cred că această reproducere vie poartă cu îndreptățire numele de interpretare (*Interpretation*). De aceea, caracterul comun al interpretării, aici atât în cazul reproducerii, cât și în cazul culturii bazate pe lectură, trebuie să fie menținut. Și reproducerea este înțelegere, chiar dacă înseamnă mai mult decât atât. Nu este totuși vorba despre o creație pe deplin liberă, ci despre nimic altceva decât, cum o indică atât de frumos cuvântul, despre o 'punere în scenă' ('*Aufführung*'), prin care înțelegerea unei opere fixate în mod ferm este ridicată (*heraufgeführt*) la o nouă realitate. În cazul lecturii, situația este diferită: aici nu se întâmplă nimic altceva decât faptul că realitatea semantică a ceea ce

---

25 *Adevăr și metodă*, vol. 1 p. 227.

26 Cf. contribuția mea „Das Lesen von Bildern und Bauten" în volumul omagial pentru M. Imdahl, editat de G. Boehm, Würzburg 1986.

este fixat în scris se împlineşte în însăşi realizarea sensului. Astfel că aici împlinirea înţelegerii nu înseamnă – ca în cazul reproducerii[27] – realizare într-o nouă apariţie senzorială.

Faptul că lectura este o realizare specifică a sensului, în sine desăvârşită, şi prin aceasta esenţial diferită de punerea în scenă din teatru sau din sala de muzică, devine evident chiar şi la lectura cu voce tare. Acest lucru este cu atât mai mult valabil cu privire la lectura tăcută, chiar dacă ea se articulează fonetic, cum era de la sine înţeles în antichitatea clasică. Ea tocmai că este o realizare integrală a sensului, chiar dacă este realizată numai într-un mod schematizant, prin intuiţie. Ea rămâne deschisă pentru o completare imaginativă diversă. Am ilustrat acest lucru pornind de la activitatea lui Roman Ingarden, pe vremea când el era încă în viaţă. Astfel, şi pentru cel care citeşte cu voce tare este valabil următorul lucru: cel care citeşte bine cu voce tare nu are voie să uite nici o clipă că el nu este adevăratul vorbitor, ci slujeşte unui proces de lectură. Chiar dacă lectura sa cu voce tare este pentru un altul reproducere şi prezentare, adică implică o nouă realizare în cadrul lumii sensibile, ea rămâne totuşi închisă în intimitatea procesului de lectură.

Prin aceste distincţii, trebuie să-şi găsească lămurirea întrebarea, pe care am aprofundat-o în mod repetat într-un alt context, privitoare la rolul pe care îl joacă intenţia autorului pentru procesul hermeneutic. În vorbirea cotidiană, unde nu este vorba despre traversarea solidificării scripturalităţii, lucrurile sunt clare. Trebuie să îl înţeleg pe celălalt; trebuie să îl înţelegem pe celălalt aşa cum a gândit el. El nu s-a separat, aşa zicând, de sine însuşi, nu s-a oferit şi nu s-a livrat, printr-un discurs scris sau fixat în orice alt fel, unui necunoscut care,voit sau nu, poate că distorsionează prin neînţelegere ceea ce trebuie să înţeleagă. Mai mult încă: el nu s-a separat absolut deloc de celălalt, căruia i se adresează şi care îl ascultă.

În ce măsură acest celălalt înţelege ceea ce vreau să spun reiese din felul în care el participă la acest lucru. Ceea ce este înţeles este ridicat astfel din nedeterminarea direcţiei sensului său la nivelul unei determinări noi, care îţi permite să te consideri înţeles sau neînţeles. Acesta este adevăratul proces în cadrul dialogului: ceea ce este gândit se articulează devenind ceva comun. Fiecare exprimare este, aşadar, permanent integrată într-un proces comunicativ şi nu poate fi nicidecum înţeleasă ca fiind izolată. Discursul despre *mens auctoris*, ca şi cuvântul 'autor', joacă de aceea un rol hermeneutic numai acolo unde nu este vorba despre un dialog viu, ci despre exprimări fixate. Acum se pune următoarea întrebare: înţelegem numai întorcându-ne la autor? Înţelegem îndeajuns, atunci când ne întoarcem la ceea ce avea în minte autorul? Şi ce se întâmplă acolo unde acest lucru nu este deloc posibil, pentru că nu se cunoaşte nimic despre el?

Aici mi se pare că hermeneutica tradiţională încă nu a depăşit în întregime consecinţele psihologismului. În cazul oricărei lecturi şi înţelegeri a unei scrieri este vorba despre un proces prin care ceea ce este fixat în text se ridică la nivelul unei noi afirmaţii şi trebuie să se concretizeze din nou. Rezidă în esenţa vorbirii reale faptul că gândirea depăşeşte mereu ceea ce este spus. De aceea, ipostazierea gândirii vorbitorului drept criteriu al înţelegerii mi se pare o neînţelegere ontologică nesesizată. Ca şi cum aceasta ar putea fi produsă în

---

27 O întrebare specială este aceea despre felul cum stau lucrurile în privinţa raportului dintre lectură şi reproducere în cazul muzicii. Se va cădea poate de acord asupra faptului că muzica nu este cu adevărat experimentală prin lectura notelor, şi aceasta constituie deosebirea ei faţă de literatură. Desigur că şi pentru dramă este valabil faptul că ea nu a fost la origine concepută pentru lectură. Chiar şi eposul era odinioară, într-un sens exterior, dependent de solist. Cu toate acestea, aici rămân deosebiri esenţiale. Muzica trebuie să fie cântată (*machen*), iar ascultătorul trebuie, aşa zicând, să participe (*mitmachen*). În privinţa acestei probleme, am învăţat mult de la Georgiades, şi fac aici trimitere la cea mai recentă operă a lui, *Nennen und Erklingen*, care tocmai a fost publicată pe baza textelor postume (Göttingen 1985).

primă instanță printr-un fel de comportament reproductiv, şi abia apoi ar trebui să fie alăturată cuvintelor în calitate de criteriu. Lectura nu este totuşi, după cum am văzut, o reproducere care permite comparația cu originalul. Se întâmplă la fel ca şi în cazul teoriei gnoseologice depăşite prin cercetarea fenomenologică, şi anume faptul că avem în conştiință o imagine a realității gândite, aşa-numita reprezentare. Orice lectură trece, dincolo de urma solidificată a cuvântului, către sensul faptului spus însuşi, aşadar nici nu se întoarce la un proces de producere originar, care ar trebui să fie înțeles ca o realizare sufletească sau ca desfăşurare a expresiei, şi nici nu are cunoştință de ceea ce este gândit în genere altfel decât pornind de la urma cuvântului. Acest lucru implică: atunci când cineva înțelege ceea ce spune un altul, acesta nu este numai un fapt gândit, ci un fapt împărtăşit, un fapt comun. Cine face un text să vorbească prin intermediul lecturii, fie şi fără o articulare sonoră proprie în timpul lecturii, integrează sensul acestuia din direcția semantică pe care o are, în universul de sens spre care este deschis el însuşi. Justificarea pentru perspectiva romantică pe care am urmat-o rezidă în ultimă instanță în faptul că orice înțelegere este deja interpretare. Schleiermacher[28] a spus-o o dată în mod explicit: „Interpretarea se deosebeşte de înțelegere numai aşa cum vorbirea sonoră se deosebeşte de vorbirea interioară".[29]

Acelaşi lucru este valabil şi pentru lectură. Lectura o numim lectură comprehensivă. Prin aceasta, lectura însăşi este deja interpretare a ceea ce a fost gândit. Astfel, lectura este structura fundamentală comună tuturor realizărilor sensului.

Chiar dacă lectura nu este reproducere, orice text care este citit este totuşi realizat abia în înțelegere. Şi pentru textul care trebuie să fie citit este valabil, de aceea, faptul că el cunoaşte un adaos de ființă, care, pentru prima dată, îi conferă operei deplina sa prezență. Acesta mi se pare a fi cazul, chiar dacă nu este vorba despre reproducerea pe scenă sau pe podium.

Diferitele forme de text cu care are de-a face hermeneutica le-am analizat în mod detaliat în lucrarea „Text şi interpretare". Totuşi, cazul special al metodologiei istorice (*Historik*) face necesară o dezbatere specială. Chiar şi atunci când plecăm de la presupoziția că şi cercetarea istorică este, în sens ultim, interpretare, deci realizare a sensului, trebuie să ne punem întrebarea dacă raportul istoricului față de textul pe care trebuie să îl cerceteze, față de istoria însăşi, nu este totuşi altul decât raportul filologului față de textul său. Reacția de opoziție pe care istoricul o are față de expunerile mele din *Adevăr și metodă* (p. 247 sqq.) îmi dă de înțeles că nu am scăpat de pericolul de a asimila aici în prea mare măsură specificitatea înțelegerii istorice cu cea a filologului. Aceasta nu este, după cum îmi dau seama acum, numai o problemă a criteriului, cum o consider în *Adevăr și metodă*. Stiința istoriei nu este doar filologie la scară mare (*Adevăr și metodă*, p. 257). Mai degrabă, în fiecare dintre cele două cazuri este în joc un alt sens al textului şi totodată al înțelegerii textului.

Întregul tradiției, care poate să reprezinte obiectul istoric, nu este text în acelaşi sens în care forma de text izolată este aşa ceva pentru filolog. Oare istoricului îi este dat vreodată întregul precum textul pe care îl are în față filologul? Pentru filolog, textul, şi ca un caz special şi textul poetic, se prezintă ca o măsură stabilă, care precedă orice nouă interpretare. Istoricul, dimpotrivă, trebuie ca mai întâi să reconstruiască textul său fundamental, istoria însăşi. Desigur că aici nu pot fi trasate linii de demarcație absolute. Istoricul trebuie, fireşte, să înțeleagă mai întâi şi textele literare sau de altă natură pe care le întâlneşte, aşa cum o face filologul. De asemenea, filologul trebuie adesea ca mai întâi să-şi reconstruiască şi recenzeze textele, pentru ca ele să fie înțelese în genere, şi el va permite ca în înțelegerea lor de către el să se insereze cunoaşterea istorică în exact acelaşi fel ca orice alte cunoştințe

28 *Sämtl. Werke* Bd. 3, p. 384.

29 Cf. *Adevăr și metodă*, vol. 1, p. 144.

posibile ale științei sale. Totuși, privirea direcționată a înțelegerii, privirea către sens, nu este aceeași în ambele cazuri. Sensul unui text se referă la ceea ce el vrea să spună. Sensul unui proces istoric, dimpotrivă, este ceea ce poate fi descifrat pe baza unor texte și a altor mărturii, eventual prin reevaluarea propriei lor intenții declarative.

Aş dori să introduc aici, pentru lămurire, un sens al filologiei care ar putea constitui traducerea literală a cuvântului grec: filologia este bucurie pentru sensul care se exprimă. Indiferent dacă acesta se exprimă sub formă lingvistică sau sub o altă formă, el înseamnă pentru ea la fel de mult. Așadar, și arta este, firește, un astfel de purtător de sens, și deopotrivă știința și filozofia. Însă chiar și acest cel mai larg sens al filologiei care înțelege sensul este diferit de știința istoriei, oricât de mult încearcă și aceasta să înțeleagă sensul. Ca științe, amândouă utilizează metodele științei lor. Însă în măsura în care este vorba despre text, chiar dacă de o statură diferită, aceste texte nu trebuie înțelese numai pe calea cercetării metodologice. Orice text își găsește întotdeauna cititorul deja înainte ca știința să-i vină în ajutor. Deosebirea dintre bucuria pentru sensul care se exprimă și cercetarea sensului care este ascuns articulează deja spațiul semantic în care se mișcă cele două moduri ale înțelegerii. De o parte se află pretenția de sens a cititorului – iar conceptul de cititor poate fi fără dificultate extins asupra tuturor tipurilor de artă. De cealaltă parte se află cunoașterea indeterminată de către cititor a propriei sale patrii și origini, se află adâncimea istorică a propriului prezent. De aceea, interpretarea unor texte date, al căror sens se exprimă, rămâne întotdeauna corelată deja cu o înțelegere prealabilă, și se împlinește prin îmbogățirea acesteia.

De asemenea, textul semantic al istoriei este întotdeauna deja predeterminat, în parte prin istoria propriei vieți, în parte prin ceea ce este deja cunoscut de către fiecare om educat prin cunoașterea istorică. Suntem formați într-o astfel de imagine a istoriei care cuprinde conținutul propriei origini, încă înainte ca cercetarea istoriei să-și înceapă opera metodică. Cum ea corespunde istoricității noastre a tuturor, nu se desface niciodată pe deplin legătura vitală care leagă tradiția și originea de cercetarea istorică critică. Chiar și cel care, ca pretins spectator al istoriei universale, încearcă să șteargă propria sa individualitate, ca de pildă Ranke, rămâne copil al timpului său și fiu al patriei sale. Nici filologul, nici istoricul nu pot să cunoască aceste condiționări ale propriei lor înțelegeri care îi precedă în acest fel, și prin aceasta ele sunt de asemenea condiționări care precedă autocontrolul lor metodic. Acest fapt este valabil pentru amândoi, și totuși în cazul filologului nu se întâmplă același lucru ca în cazul istoricului. Pentru filolog, simultaneitatea sensului care se exprimă în text se produce prin interpretarea sa (atunci când ea reușește). Pe de altă parte, în cazul istoricului avem de-a face cu construcția (*Aufbau*) și deconstrucția (*Abbau*) de contexte semantice, iar aceasta se aseamănă cu o permanentă corectare, cu o distrugere de legende, cu o descoperire de falsificări, cu o permanentă dezintegrare de construcții semantice – în vederea sensului căutat, aflat în spatele lor, care probabil că niciodată nu poate fi descoperit până la simultaneitatea evidenței sensului.

O direcție oarecum diferită care a condus la dezvoltarea mai departe a studiilor mele include problemele științelor sociale și ale filozofiei practice. Pentru aceasta, interesul critic pe care Jürgen Habermas l-a manifestat în anii șaizeci față de lucrările mele a dobândit semnificație critică. Critica sa și contracritica mea m-au făcut pentru prima dată conștient de dimensiunea în care intrasem în realitate atunci când am depășit domeniul textului și al interpretării în direcția lingvisticității oricărei înțelegeri. Acest lucru mi-a oferit prilejul de a mă adânci iar și iar în interesul pe care retorica îl manifestă față de istoria hermeneuticii, dar pe care ea îl are într-o mult mai mare măsură pentru forma de existență a societății în genere. În această privință, și în volumul de față stau mărturie câteva studii.

În cele din urmă, aceeași direcție problematică m-a constrâns să elaborez mai riguros tipul propriu de teorie a științei al unei hermeneutici filozofice, în care înțelegerea și

interpretarea, precum şi demersul ştiinţelor hermeneutice, la rândul său, trebuie să-şi găsească legitimarea. Astfel, am deschis o problemă de care m-am ocupat intens de la primele mele începuturi: ce este filozofia practică? Cum pot teoria şi reflecţia să se îndrepte către domeniul practicii, dacă totuşi practica nu admite distanţă, ci reclamă angajament? Această întrebare m-a impresionat încă de timpuriu, prin patosul existenţial al lui Kierkegaard. În plus, m-am orientat după modelul filozofiei practice aristotelice. Am căutat să mă eliberez de modelul eronat al teoriei şi al aplicării ei, model care, pornind de la conceptul modern de ştiinţă, a determinat în mod unilateral şi conceptul de practică. Aici Kant a introdus autocritica modernităţii. În *Întemeierea metafizicii moravurilor* a lui Kant am crezut şi cred că am găsit un adevăr, ce-i drept parţial, adică redus la dimensiunile imperativului, însă de nezdruncinat în limitele sale: impulsurile iluminismului nu trebuie să se încurce într-un utilitarism social, atunci când ele trebuie să facă faţă criticii lui Rousseau, care a fost determinantă pentru Kant, după propria sa mărturie.

În spatele acestora se află vechea problemă metafizică a concretizării generalului. Acest lucru l-am avut deja în vedere în studiile mele timpurii despre Platon şi Aristotel. Prima atestare a formării gândirii mele tocmai a fost publicată, pentru prima dată, în volumul 5 al acestei ediţii, sub titlul „Cunoaştere practică“ (scrisă în anul 1930). Acolo am elaborat esenţa lui *phronesis* în strânsă legătură cu Cartea a VI-a a *Eticii Nicomahice*, primind impulsurile lui Heidegger. În *Adevăr şi metodă*, această problemă devine centrală. Tradiţia aristotelică a filozofiei practice a fost între timp reluată din multe direcţii. Mi se pare incontestabil faptul că ea este de o autentică actualitate. După părerea mea, acest lucru nu are nimic de-a face cu semnele politice prevestitoare care sunt astăzi legate, în multiple feluri, de un astfel de neo-aristotelism. Ce este filozofia practică rămâne pentru conceptul de ştiinţă al gândirii moderne în ansamblu o reală provocare, ce nu ar trebui să fie ignorată. De la Aristotel este de învăţat faptul că *episteme*, conceptul grec de ştiinţă, desemnează cunoaşterea raţională. Aceasta înseamnă că el îşi are modelul în matematică şi că, de fapt, nu cuprinde domeniul empiric. De aceea, ştiinţei moderne îi corespunde nu atât conceptul grec de ştiinţă, *episteme*, cât conceptul de *techne*. În orice caz, cunoaşterea practică şi politică are o structură principial diferită de toate aceste forme de cunoaştere transmisibilă şi de aplicare a ei. În realitate, cunoaşterea practică este ceea ce, pornind de la sine, indică locul oricărei abilităţi întemeiate pe ştiinţă. Acesta era deja sensul întrebării socratice despre bine, pe care l-au menţinut Platon şi Aristotel. Cine crede că ştiinţa, datorită incontestabilei ei competenţe, poate să înlocuiască raţiunea practică şi raţionalitatea politică ignoră forţele dominante ale configurării vieţii umane, care, contrar acestei păreri, sunt singurele apte să folosească cu simţ şi cu inteligenţă ştiinţa, precum şi toată abilitatea umană, şi să responsabilizeze utilizarea acestora.

Cu siguranţă că filozofia practică nu este ea însăşi o astfel de raţionalitate. Ea este filozofie, adică o reflecţie, şi anume o reflecţie asupra a ceea ce trebuie să fie configurarea vieţii umane. În acelaşi sens, hermeneutica filozofică nu este ea însăşi arta înţelegerii, ci teoria acesteia. Însă atât una, cât şi cealaltă formă de conştientizare se ridică de la nivelul practicii, fără ea rămânând o simplă pedalare în gol. Acesta este sensul special al cunoaşterii şi al ştiinţei ce a trebuit legitimat din nou pornind de la problematica hermeneuticii. Acesta a fost scopul căruia i-am dedicat activitatea mea şi după terminarea lui *Adevăr şi metodă*.

Notă de corectare: între timp, discuţia dintre hermeneutică şi deconstructivism este continuată cu însufleţire. Cf. excelenta critică a lui J. Habermas la adresa lui Derrida în 'Der philosophische Diskurs der Moderne', Frankfurt, 1985, p. 191 şi urm., precum şi discutarea lucrării 'Text şi interpretare', în limba engleză, de către Dallmayr (pregătită în Iowa) şi de asemenea notele mele despre F. Dallmayr, *Polis and Praxis*, care completează 'Destrucţie şi deconstrucţie' (cf. mai jos p. 619 şi urm.)

Partea a doua

Vorstufen

2. Problema istoriei în filozofia germană mai recentă (1943)

Dacă vrem să caracterizăm specificitatea filozofiei germane din ultimele decenii, atunci atitudinea ei istorică ni se înfățișează ca fiind trăsătura sa de bază cea mai importantă. Observatori anglo-saxoni au numit-o uneori chiar o atitudine copleşitor de istorică şi s-au mirat de ce filozofia germană se ocupă cu atâta preponderență de istoria filozofiei. Într-adevăr, acest interes al filozofiei față de propria istorie nu este un lucru de la sine înțeles şi are un caracter îndoielnic specific. Dacă în filozofie, ca şi în orice cunoaştere, miza o constituie adevărul, de ce este atunci nevoie de perceperea drumurilor şi a ocolişurilor care conduc la el? În plus, nouă, celor de astăzi, ne răsună în minte critica pe care Friedrich Nietzsche a făcut-o la adresa ştiinței istoriei în a doua *Considerație inactuală* devenită celebră. Oare simțul istoric este cu adevărat acea grandioasă lărgire a lumii noastre pe care a văzut-o în el secolul al XIX-lea? Nu este el, mai degrabă, un semn al faptului că omul modern nu mai are deloc o lume proprie, de când a învățat să privească lumea cu o sută de ochi în acelaşi timp? Nu dispare simțul adevărului acolo unde perspectivele schimbătoare în care acesta apare ajung la nivelul conştiinței?

În fapt, trebuie să înțelegem felul în care caracterul istoric al existenței umane (*menschliches Dasein*) şi al cunoaşterii sale a devenit pentru noi o problemă. În Germania, această problemă este numită problema istoricității. Prin ea nu este formulată vechea întrebare privitoare la esența şi sensul istoriei. Faptul că realitățile umane se transformă neîncetat, că popoarele şi culturile se înalță şi decad a fost dintotdeauna obiectul meditației filozofice. Grecii, primii care au configurat înțelegerea occidentală a lumii, au gândit această ascensiune şi decădere nu ca pe esența ființei umane, ci pornind de la altceva, care se păstrează în orice schimbare, pentru că el este adevărata ordine. Modelul după care este gândită ființa umană este natura, ordinea cosmică ce se menține şi se înnoieşte într-o eternă reîntoarcere. Şi ordinea umană ar dori să fie atât de statornică, iar devenirea ei trece drept decădere a ei. Istoria este istoria decăderii[1]. Abia odată cu creştinismul este recunoscut irepetabilul ființei umane ca fiind propria sa trăsătură esențială. Ansamblul realităților umane, 'acest cosmos', este totuşi neființa (*Unwesen*) față de ființa (*Wesen*) unică a lui Dumnezeu aflat dincolo, iar actul izbăvirii dă istoriei umane un nou sens. Ea este permanenta hotărâre pentru sau împotriva lui Dumnezeu. Omul se află în acea istorie a mântuirii determinată de actul unic al izbăvirii. Fiecare clipă a sa dobândeşte o greutate absolută, însă întregul destinelor umane rămâne ascuns în providența lui Dumnezeu şi în aşteptarea sfârşitului lucrurilor. Astfel, existența umană (*menschliches Dasein*) este finită, şi totuşi orientată spre infinit. Istoria are un sens propriu, pozitiv. În Occidentul creştin, de-a lungul unui mileniu, metafizica istoriei a fost gândită pornind de la această presupoziție. Într-o formă secularizată, credința în progres a epocii iluministe face încă parte din acest context. Ba chiar şi ultima încercare grandioasă a unei filozofii a istoriei, evidențierea de către Hegel a rațiunii în istorie, rămâne

---

1 [Cf. recenzia mea la G. Rohr, „Platons Stellung zur Geschichte“, *Ges. Werke* Bd. 5, pp. 327-331.]

în acest sens o metafizică. Abia odată cu prăbuşirea fundalului metafizic problema istoriei devine determinantă pentru conştiinţa existenţei umane (*menschliches Dasein*). Ea devine problema istoricităţii.

În anul 1841, bătrânul Schelling a fost numit la catedra de filozofie din Berlin pentru a contracara influenţa primejdioasă din punct de vedere politic şi ştiinţific a lui Hegel. Critica sa la adresa lui Hegel reprezintă, împotriva propriei sale cunoaşteri şi voinţe, sfârşitul poziţiei dominante a filozofiei în cultura occidentală în genere. Nu propria sa filozofie, ci preponderenţa metodologică a ştiinţelor naturii a fost cea care s-a impus. Problema istoriei a fost de asemenea configurată după acest model metodologic.

Atunci când filozofia s-a ridicat din abisul hegelianismului epigonic şi al materialismului academic de la mijlocul secolului, ea a stat sub semnul lui Kant şi al interogaţiei sale epistemologice privitoare la întemeierea ştiinţei. Kant răspunsese în *Critica raţiunii pure* la întrebarea despre cum ar fi posibilă o ştiinţă pură a naturii. Acum s-a pus mai departe întrebarea despre cum ar fi posibilă o ştiinţă a istoriei. S-a încercat să se alăture *Criticii raţiunii pure* o *Critică a raţiunii istorice* (pentru a folosi o expresie a lui Wilhelm Dilthey). Problema istoriei se punea ca problemă a ştiinţei istoriei. Cum îşi dobândeşte aceasta îndreptăţirea epistemologică? A pune astfel întrebarea însemna însă a măsura ştiinţa istoriei după modelul ştiinţelor naturii. Cartea clasică a logicii neokantiene a istoriei poartă semnificativul titlu: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*/ *Limitele formării conceptelor în ştiinţele naturii*. Heinrich Rickert încearcă în ea să arate prin ce se caracterizează obiectul istoriei, de ce nu sunt căutate în ea legităţi generale, aşa cum se întâmplă în ştiinţa naturii, ci este cunoscut particularul, individualul. Ce face ca un simplu fapt să devină o realitate istorică? Răspunsul sună astfel: semnificaţia lui, adică raportarea lui la sistemul valorilor culturale ale omului. În cazul unei astfel de interogări, modelul cunoaşterii din ştiinţele naturii rămâne, în ciuda oricărei delimitări, călăuzitor. Problema istoriei este în întregime doar problema epistemologică privitoare la felul cum este posibilă ştiinţa istoriei.

Însă în realitate problema istoriei nu preocupă umanitatea ca o problemă a cunoaşterii ştiinţifice, ci ca una a propriei conştiinţe a vieţii. De asemenea, nu este vorba doar despre faptul că noi, oamenii, avem o istorie, adică trăim în ascensiunea, apogeul şi decăderea destinului nostru. Hotărâtor este mai degrabă faptul că noi căutăm sensul fiinţei noastre tocmai în această mişcare a destinului. Puterea timpului care ne trage înainte trezeşte în noi conştiinţa propriei puteri asupra timpului, prin care configurăm destinul nostru. În finitudinea însăşi noi, cu ajutorul întrebărilor, găsim un sens. Aceasta este problema istoricităţii, aşa cum preocupă ea filozofia. Dimensiunile acestei probleme au fost măsurate cu exactitate în Germania, ţara clasică a romantismului, pentru că acolo moştenirea romantică a fost păstrată în mijlocul avântului ştiinţei moderne, pe care l-a adus cu sine secolul al XIX-lea.

Wilhelm Dilthey, timp de multe decenii profesor de filozofie la Berlin în Germania wilhelmiană, recunoscutul şi celebrul istoriograf al spiritului german, a fost cel care a perceput şi a aprofundat cu o clară luciditate această problemă a istoricităţii în epoca dominaţiei teoriei cunoaşterii. Contemporanii săi, ba chiar şi mulţi dintre discipolii şi prietenii săi au văzut în el numai istoricul genial, moştenitorul demn al marii tradiţii a istoriografiei germane, care a contribuit în domeniul filozofiei istoriei şi al istoriei ideilor cu o nouă şi strălucită realizare. Scrierile sale fuseseră dispersate în multiple feluri, publicate deseori numai sub formă de articole şi în volume ale Academiei. Însă după primul război mondial au apărut operele sale complete, în multe volume, care au fost înmulţite prin importante lucrări postume. De atunci, Dilthey a devenit vizibil ca filozof, ca gânditor al

problemei istoricității. Ortega y Gasset a mers chiar până la a-l numi cel mai mare gânditor pe care l-a produs a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Trebuie să învățăm, firește, să-l citim pe Dilthey împotriva propriei sale autointerpretări metodologice. Căci lucrările lui Dilthey împărtășesc, după cât se pare, punctul de plecare al problematicii epistemologice a neokantianismului. Și el a încercat să contribuie la o întemeiere autonomă, filozofică a științelor spiritului, evidențiind principiile care le sunt proprii. El a văzut într-o psihologie descriptivă și analitică fundamentul tuturor științelor spiritului. Într-o clasică lucrare din anul 1892 ce poartă titlul *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie/Idei pentru o psihologie descriptivă și analitică*, el depășește metodologia științelor naturii, în domeniul psihologiei și prin aceasta conferă științelor spiritului conștiința de sine metodologică. Astfel, și el pare să fie dominat de problematica epistemologică ce întreabă cu privire la posibilitatea științei, și nu cu privire la ceea ce este istoria. Însă în realitate el nu se limitează la a reflecta asupra cunoașterii noastre cu privire la istorie, așa cum este ea disponibilă în știința istoriei, ci el meditează la ființa noastră umană, care este determinată de cunoașterea sa cu privire la istoria proprie. El desemnează caracterul fundamental al existenței umane (*menschliches Dasein*) prin 'viață'. Aceasta este pentru el realitatea originară 'centrală', către care, în ultimă instanță, trimite înapoia sa și orice cunoaștere istorică. Tot ceea ce este obiectiv în viața umană trimite înapoia sa la activitatea de formare a gândurilor proprie vieții, și nu la un subiect epistemologic. Arta, statul, societatea, religia, toate valorile, bunurile și normele necondiționate care durează în aceste sfere, își au originea, în ultimă instanță, în activitatea de formare a gândurilor proprie vieții. Atunci când ele revendică o valoare absolută, acest fapt se explică numai prin 'limitarea orizontului timpului', adică printr-o lipsă de orizont istoric. Cel care este luminat istoric știe, de exemplu, că omorul nu este neapărat un delict mai mare decât furtul. El știe că vechiul drept germanic sancționa furtul mai sever decât omorul, pentru că este laș și nebărbătesc. Numai cine nu știe acest lucru poate să creadă aici în caracterul necondiționat al unei ierarhii a lucrurilor. Luminarea istorică ne conduce astfel la înțelegerea condiționării necondiționatului, conduce la înțelegerea relativității istorice. Însă Dilthey nu devine astfel reprezentantul unui relativism istoric, căci nu relativitatea, ci realitatea 'centrală' a vieții, care se află la baza oricărei relativități, este cea care preocupă gândirea sa.

Cum se realizează această activitate de formare a gândurilor proprie vieții? Dilthey își întemeiază filozofia pe experiența interioară a înțelegerii, care ne deschide o realitate ce se refuză conceptului. Orice cunoaștere istorică este o astfel de înțelegere. Însă înțelegerea nu este doar demersul științei istoriei, ci este o determinație fundamentală a ființei umane. Ea se bazează pe faptul că noi avem trăiri de care suntem conștienți. În 'amintire', aceste trăiri se dezvoltă până la înțelegerea semnificației. Dilthey a pornit de la idei romantice, atunci când a recunoscut că o astfel de înțelegere a semnificației este structurată cu totul altfel decât demersul cunoașterii din științele naturii. Aici nu se trece de la un lucru la altul și din nou la următorul, pentru a abstrage din ele generalul, ci fiecare trăire este întotdeauna deja un întreg al semnificației, un context. Și fiecare trăire, la rândul ei, este, ce-i drept, o parte a întregului curs al vieții. Și totuși, semnificația ei este raportată la acest întreg într-o modalitate specifică. În mod evident, nu se întâmplă ca abia faptul ultim pe care îl trăiește cineva să desăvârșească și să determine de fiecare dată semnificația contextului vieții. Sensul unui destin al vieții îl constituie mai degrabă o totalitate aparte, care nu este configurată pornind de la sfârșit, ci pornind de la un centru generator de sens. Nu în jurul ultimei trăiri, ci în jurul trăirii hotărâtoare se constituie semnificația contextului. O clipă poate să devină hotărâtoare pentru o întreagă viață.

Pornind de la teorii romantice, Dilthey lămureşte adesea acest raport recurgând la exemplul înţelegerii muzicii. O melodie este, ce-i drept, o succesiune de sunete izolate, şi totuşi forma melodiei nu se construieşte în aşa fel, încât ea s-ar ivi abia odată cu vibraţia ultimului sunet. Mai degrabă, există şi aici motive semnificative, dinspre al căror centru se realizează şi se strânge în unitate construcţia întregului. Şi înţelegerea istoriei este o astfel de înţelegere ce porneşte de la un centru. Este posibil ca sensul deplin al istoriei să se întregească abia în istoria universală. Astfel a formulat cândva Ernst Troeltsch intenţia lui Dilthey: 'de la relativitate la totalitate'. Dar şi aici este hotărâtor următorul lucru: totalitatea nu este întregul desăvârşit al istoriei desfăşurate până în prezent, ci se construieşte pornind de la un centru, pornind de la o semnificaţie centralizatoare.

Însă în realitate acest context al semnificaţiei care se constituie astfel este în acelaşi timp un context al efectului, adică el nu este configurat abia în înţelegere, ci totodată are efect în calitate de context de forţe. Întotdeauna istoria este deopotrivă semnificaţie şi forţă. Dilthey arată întrucâtva că o epocă reprezintă un context de semnificaţie unitar. El numeşte acest context 'structura' timpului. Acum este cu siguranţă relevant să spunem că ar trebui ca toate fenomenele acestui timp să fie înţelese pornind de la structura lui. Faptul de a recunoaşte aici simple influenţe sau efecte ale unor timpuri sau circumstanţe străine nu poate satisface înţelegerea. Cunoaşte o influenţă numai acela care este deja pregătit şi receptiv pentru ea. Tocmai această receptivitate a sa este structura. Invers este însă în mod evident o unilateralitate eronată, dacă se doreşte ca întrebarea privitoare la astfel de direcţii istorice ale efectelor să fie în întregime eliminată. În ultimă instanţă, resimţirea unor influenţe depinde şi de faptul că ceea ce exercită această influenţă este apropiat şi are efect. Istoria nu este doar un context de semnificaţie, ci este un context real de forţe. Să ne clarificăm iarăşi acest fapt recurgând la exemplul destinului vieţii umane. Desigur că un destin al vieţii umane se desfăşoară după legea după care a apărut. Însă la fel de sigur este şi faptul că circumstanţele configurează şi ele acest destin; *daimon* şi *kairos*, predeterminarea şi oportunitatea se asociază. Istoria este întotdeauna sens şi realitate în acelaşi timp, semnificaţie şi forţă.

Dilthey nu recurge în mod întâmplător la comparaţia cu înţelegerea estetică. Căci întreaga sa doctrină despre fiinţa istorică şi despre producerea acesteia din forţă şi semnificaţie este susţinută de presupoziţia că distanţa înţelegerii este dată, iar suveranitatea raţiunii istorice este posibilă. Aşa cum înţelegerea estetică se realizează printr-o distanţă comprehensivă, la fel şi înţelegerea istoriei este întemeiată pe o astfel de distanţă. Dilthey înţelege ca mobilitate a vieţii înseşi tocmai faptul că reflecţia se ridică de la nivelul vieţii înseşi. În sens negativ, acest lucru înseamnă: viaţa trebuie să se elibereze de cunoaşterea prin concepte, pentru a-şi forma propriile obiectivări. Există însă o astfel de libertate a înţelegerii? Această credinţă în eliberarea prin luminare istorică îşi are întemeierea hotărâtoare într-un element structural al conştiinţei istorice de sine: în faptul că conştiinţa de sine se află într-un proces infinit şi ireversibil. Deja Kant şi idealismul porniseră de aici: orice cunoaştere dobândită despre sine însuşi poate redeveni obiect al unei noi cunoaşteri. Atunci când cunosc, pot de asemenea să cunosc în permanenţă faptul că cunosc. Această mişcare a reflecţiei este infinită. Pentru conştiinţa istorică de sine, această structură semnifică faptul că spiritul care îşi caută conştiinţa de sine îşi transformă tocmai prin aceasta propria sa fiinţă. Înţelegându-se pe sine, el a devenit deja de la bun început altul decât cel care era. Să lămurim acest lucru recurgând la un exemplu: atunci când cineva devine conştient de furia care îl stăpâneşte, această conştiinţă de sine dobândită este deja o transformare, dacă nu chiar o depăşire a propriei furii. Hegel a descris în a sa *Fenomenologie a spiritului* această mişcare a conştiinţei de sine către sine însăşi. Însă în timp ce Hegel vedea în conştiinţa de

sine filozofică sfârşitul absolut al acestei mişcări, Dilthey respinge ca dogmatică această pretenţie metafizică. Astfel, i se deschide nemărginirea raţiunii istorice. Înţelegerea istorică înseamnă creştere permanentă a conştiinţei de sine, lărgire permanentă a orizontului vieţii. Aici nu există oprire, şi nici întoarcere. Universalitatea lui Dilthey ca istoric al spiritului se bazează tocmai pe această lărgire infinită a vieţii prin înţelegere. Dilthey este gânditorul luminării istorice. Conştiinţa istorică este sfârşitul metafizicii.

Aici se află punctul în care cercetarea filozofică este îndrumată astăzi în direcţii noi.

Oare există această libertate a înţelegerii, se revelează în ea contextul infinit al desfăşurării (*Geschehen*) ca esenţă a istoriei (*Geschichte*)? Nu întrebăm cu privire la esenţa istoriei tocmai atunci când întrebăm cu privire la limitele conştiinţei istorice de sine? Pe drumul către această întrebare, Nietzsche a fost un premergător. În a doua *Consideraţie inactuală*, el întreabă cu privire la folosul şi dauna ştiinţei istoriei pentru viaţă: el schiţează acolo o imagine înspăimântătoare a maladiei istorice care s-a abătut asupra epocii sale. El arată cum toate instinctele care stimulează viaţa sunt prin ea afectate în modul cel mai profund, cum toate criteriile şi valorile necesare se pierd prin aceea că învăţăm să măsurăm cu criterii străine, arbitrare şi prin raportare la mereu alte scale de valori. Critica lui Nietzsche este însă în acelaşi timp pozitivă. Căci el proclamă criteriul vieţii, care măsoară câtă istorie poate suporta o cultură, fără să fie lezată. Conştiinţa istorică de sine ar putea fi de tipuri foarte diferite, păstrând sau configurând un model sau resimţind decăderea. În echilibrul corect al acestor moduri diferite de a practica ştiinţa istoriei, ar trebui să se menţină forţa modelatoare, singura prin care o cultură este aptă să trăiască. Ea are nevoie de un orizont înconjurat de mituri, deci ea are nevoie tocmai de o delimitare faţă de luminarea istorică. Există însă o cale de întoarcere? Sau poate că nu este nicidecum necesară o cale de întoarcere? Oare credinţa în infinitatea înţelegerii raţiunii istorice este o iluzie, o autointerpretare falsă a fiinţei şi conştiinţei noastre istorice? Aceasta este întrebarea hotărâtoare.

Există multe probleme în raport cu care credinţa în nemărginirea raţiunii istorice ne poate deveni îndoielnică. Amintesc întrebarea privitoare la constantele naturale ale spiritului istoric, despre premisele sale biologice. Amintesc întrebarea privitoare la începutul istoriei. Oare istoria există cu adevărat abia acolo unde omenirea începe să transmită o conştiinţă despre sine însăşi? Oare hotărârile care fac istoria nu sunt deja cu mult anterioare acesteia? Există cumva o faptă de o importanţă mai mare decât a fost descoperirea plugului, care precedă orice timp istoric? Şi ce este mitul, în care se oglindesc popoarele istorice încă dinainte de pragul destinului lor istoric? Însă chiar şi problema lui Dilthey a înţelegerii istorice ne apare astăzi într-o nouă lumină, de când cercetarea filozofică a făcut câţiva paşi hotărâtori mai departe decât el. În *Fiinţă şi timp,* Martin Heidegger a plasat istoricitatea *Dasein*-ului uman în contexte interogative principiale. El a eliberat problema istoriei de presupoziţiile ontologice sub semnul cărora Dilthey vedea încă interogaţia. Fiinţa, aşa cum a arătat el, nu înseamnă în mod necesar şi întotdeauna obiectualitate (*Gegenständlichkeit*), ci miza este mai degrabă aceea de „a elabora diferenţa generică dintre ontic şi istoric". Fiinţa *Dasein*-ului uman este una istorică. Aceasta înseamnă însă că ea nu este simplu prezentă (*vorhanden*) precum *Dasein*-ul obiectelor ştiinţei naturii, doar că mai precară şi mai schimbătoare decât ele. Mai degrabă, istoricitatea, adică temporalitatea, înseamnă fiinţă într-un sens mai originar decât este fiinţarea simplu prezentă (*das Vorhandene*) pe care ştiinţa naturii năzuieşte să o cunoască. Raţiunea istorică există numai pentru că *Dasein*-ul uman este temporal şi istoric. Istoria universală (*Weltgeschichte*) există numai pentru că acest *Dasein* temporal al omului 'are lume' (*Welt hat*). Cronologia există numai pentru că *Dasein*-ul istoric al omului este el însuşi timp.

Din această perspectivă, doctrina lui Dilthey dobândeşte un nou aspect. În primă instanţă, ne putem întreba cum stau de fapt lucrurile cu această libertate a înţelegerii. Nu este ea o simplă aparenţă? Dilthey crede într-o eliberare a înţelegerii de cunoaşterea prin concepte, dar oare prin aceasta el nu avea în vedere doar conceptele unei metafizici care îşi pierduse credibilitatea? Oare înţelegerea noastră nu rămâne în întregime călăuzită de concepte? Înţelegerea istorică se laudă cu lipsa ei de prejudecăţi. Însă o astfel de lipsă de prejudecăţi nu este mereu doar una condiţionată? Oare această pretenţie nu are întotdeauna doar sensul polemic de a fi liberă de o prejudecată sau alta? Ba chiar: oare pretenţia lipsei de prejudecăţi (după cum ne învaţă şi experienţa umană a vieţii) nu ascunde în realitate, întotdeauna, încăpăţânarea tenace a prejudecăţilor care ne determină fără să ne dăm seama? Cunoaştem îndeajuns acest lucru din modul de lucru al istoricilor. Ei pretind să fie critici, adică să examineze sursele şi mărturiile despre o problemă istorică cu corectitudinea superioară a unui judecător, pentru a ajunge în spatele chestiunii. Dar oare la baza unei astfel de pretinse critici nu se află deja de la bun început acţiunea tacită a unor prejudecăţi călăuzitoare? La capătul oricărei critici a surselor şi a martorilor se află întotdeauna un criteriu ultim de credibilitate, care nu este dependent de nimic altceva decât de ceea ce considerăm a fi posibil şi de ceea ce suntem dispuşi să credem. Ba chiar, în cele din urmă este şi mai mult de spus. Ca şi viaţa reală, aşa şi istoria ne vorbeşte numai atunci când ni se adresează în raport cu judecata noastră prealabilă despre lucruri şi oameni şi timpuri. Orice înţelegere a ceea ce este semnificativ presupune că aducem cu noi un ansamblu de astfel de prejudecăţi. Heidegger a desemnat această stare de fapt ca fiind cercul hermeneutic: înţelegem numai ceea ce ştim deja, auzim în exterior numai ceea ce noi inserăm prin lectură în interior. Măsurând cu criteriul cunoaşterii naturii, acest lucru pare inacceptabil. În realitate, numai astfel devine posibilă înţelegerea istorică. Miza nu ar fi aceea de a evita un astfel de cerc, ci de a pătrunde în el în modalitatea corectă.

De aici rezultă un al doilea lucru: semnificaţia nu se deschide, cum crede Dilthey, în distanţa înţelegerii, ci prin aceea că noi înşine ne situăm în contextul de efecte (*Wirkungszusammenhang*) al istoriei. Înţelegerea istorică este ea însăşi, întotdeauna, experienţă a efectului şi a exercitării mai departe a efectului (*Wirkung und Weiterwirken*). Părtinirea ei înseamnă tocmai forţa ei istorică de a avea efect (*geschichtliche Wirkungskraft*). Ceea ce este semnificativ din punct de vedere istoric este de aceea accesibil într-un mod mai originar în însăşi realizarea activă decât în înţelegere. *Dasein*-ul istoric are în permanenţă o situaţie, o perspectivă şi un orizont. Este ca în pictură: perspectiva, adică ordinea lucrurilor în funcţie de 'mai aproape' şi 'mai departe', implică un punct vizual ce trebuie să fie însuşit. Însă astfel intrăm într-un raport de fiinţă cu lucrurile şi aparţinem ordinii lor, ordonându-le în raport cu noi. Abia atunci devine reprezentabilă unicitatea unei întâmplări (*Geschehen*), plenitudinea clipei. Pictura pre-perspectivistă, dimpotrivă, arată toate obiectele într-o eternitate vastă şi în perspectiva unei semnificaţii de dincolo. În mod corespunzător, adevărul istoric nu este strălucirea unei idei, ci caracterul obligatoriu al unei hotărâri ireversibile.

Însă acum se adaugă un al treilea element, o perspectivă care mi s-a impus mie însumi din ce în ce mai mult: libertatea nelimitată a înţelegerii nu este numai o iluzie descoperită prin reflecţie filozofică; mai degrabă, experimentăm noi înşine această graniţă a libertăţii înţelegerii încercând să înţelegem. Abia prin aceea că libertatea înţelegerii trebuie să se limiteze, înţelegerea ajunge cu adevărat la real, şi anume acolo unde ea renunţă la sine, adică în faţa neinteligibilului. Nu am în vedere prin aceasta vreo resemnare pioasă în faţa inexplorabilului, ci un element al experienţei noastre morale de viaţă, pe care îl cunoaştem cu toţii: înţelegerea în raportul dintre eu şi tu. Aici experienţa ne învaţă: nimic nu stă în

calea unei autentice comunicări între eu şi tu mai mult decât faptul că cineva ridică pretenţia de a-l înţelege pe celălalt în fiinţa sa şi în opinia sa. Faptul de a fi 'comprehensiv' înainte de orice replică a celuilalt nu slujeşte, în realitate, nici unui alt scop decât aceluia de a-şi ţine la distanţă exigenţa celuilalt. El este un mod de a nu permite să ţi se spună nimic. Însă acolo unde cineva este capabil să permită a i se spune ceva, unde el acceptă exigenţa celuilalt fără a-l înţelege în prealabil, şi prin aceasta a-l limita, el dobândeşte o autentică cunoaştere de sine. Tocmai atunci i se deschide ceva. Nu în înţelegerea suverană rezidă, aşadar, o autentică lărgire a eului nostru, bornat în îngustimea trăirii, cum crede Dilthey, ci în întâlnirea neinteligibilului. Poate că niciodată nu recunoaştem atât de mult din fiinţa noastră istorică proprie ca atunci când adie spre noi suflul unor lumi istorice străine. Caracterul fundamental al fiinţării istorice (*Geschichtlichseiendes*) este în mod evident acela de a fi semnificativ, însă aceasta în sensul activ al cuvântului; iar fiinţa întru istorie (*Sein zur Geschichte*) înseamnă a permite ca ceva să aibă semnificaţie pentru ea. Între eu şi tu creşte o legătură autentică numai pornind de aici, între noi şi istorie numai aşa se formează caracterul necesar al destinului istoric.

Din această perspectivă, în centrul hermeneuticii istorice intră o problemă care până acum avea o îndoielnică poziţie de graniţă: problema mitului. Ea este într-adevăr cea mai obscură dintre toate problemele metodologiei istorice. Cum interpretăm miturile atunci când dorim să interpretăm în mod ştiinţific? Care este prejudecata de la sine înţeleasă şi prolifică ce trebuie să fie recunoscută aici? Sensul miturilor, sensul basmelor este cel mai adânc. După ce se ghidează interpretarea lor? Nu devine aici cu adevărat perceptibil faptul că nu există nici o metodă pentru interpretarea miturilor şi a basmelor? Iar acest lucru nu înseamnă oare, în ultimă instanţă şi în realitate, că nu noi suntem cei care pot să interpreteze câtuşi de puţin miturile, pentru că mai degrabă miturile ne interpretează pe noi? Într-adevăr, oriunde vorbesc, ele sunt ceea ce este de fapt superior, ceea ce ştie tot, ceea ce ni se adresează în ciuda întregii obscuritaţi într-un mod simplu şi instructiv. Miturile şi basmele par pline de cunoaştere ca de la începutul tuturor lucrurilor, şi totuşi ele au o profunzime istorică proprie. Spiritul iniţiat în taina lor nu este acela al raţiunii noastre istorice. De aceea, ca oameni istorici, stăm atât de neajutoraţi în faţa a ceea ce copiii consideră că le este propriu. Totuşi, şi raţiunea noastră luminată este supusă încă de forţa mitului. Istoria spirituală a omenirii nu este un proces al dezidolatrizării lumii, nu este o disoluţie a mitului prin logos, prin raţiune. Această schemă se bazează pe prejudecata luminării istorice, pe presupoziţia naivă că raţiunea a ceea ce este raţional constituie temeiul suficient pentru ca acesta să învingă şi să domine. În realitate, raţiunea nu se face singură posibilă. Ea însăşi este doar o posibilitate istorică – şi o şansă. Ea nu se înţelege pe sine însăşi, şi tot atât de puţin înţelege realitatea mitică, de care rămâne mai degrabă cuprinsă şi susţinută.

Atotputernicia luminării istorice este o simplă aparenţă. Tocmai în ceea ce se opune acestei luminări, în ceea ce dovedeşte o durată proprie a unui prezent continuu, rezidă adevărata esenţă a istoriei. Miturile nu sunt măşti ale realităţii istorice, pe care raţiunea ar putea să le smulgă de pe lucruri, pentru a se desăvârşi ca raţiune istorică. Ele revelează mai degrabă adevărata forţă a istoriei. Orizontul propriei noastre conştiinţe istorice nu este pustiul gol de mituri, nesfârşit al conştiinţei luminate. Această stare de luminare este mai degrabă condiţionată şi limitată istoric, este o fază în realizarea destinului nostru. Ea se înţelege pe sine în mod greşit atunci când se gândeşte pe sine ca fiind libertatea lipsită de destin a conştiinţei istorice. Acest lucru înseamnă însă: istoria este ceea ce noi am fost şi suntem dintotdeauna. Ea este faptul obligatoriu al destinului nostru.

3. Adevărul în științele spiritului (1953)

Științelor spiritului nu le este ușor să găsească, pentru tipul lor de activitate, o înțelegere corectă din partea unui public mai larg. Este greu de evidențiat ceea ce este adevăr în ele, ceea ce iese la iveală în ele. Oricum, lucrul ar fi mai ușor în acele domenii ale științelor spiritului ale căror obiecte au un caracter perceptibil. Dacă un specialist în economia națională ar trebui să vorbească astăzi despre importanța activității sale pentru bunăstarea publică, ar fi sigur de înțelegerea generală. Același lucru s-ar întâmpla dacă un teoretician al artei ne-ar prezenta ceva frumos, chiar dacă ar fi vorba doar despre dezgroparea unui lucru foarte vechi. Căci și ceea ce este foarte vechi trezește un tip ciudat de interes general. Sarcina filozofului este, dimpotrivă, aceea de a formula în loc de rezultate vizibile sau general convingătoare, acel ceva care trezește îndoieli și pune pe gânduri (*das Bedenkliche und Nachdenkliche*) și care se oferă celui ce gândește în activitatea științelor spiritului.

I

Conceptul modern de știință a fost marcat de dezvoltarea științei naturii în secolul al XVII-lea. Acesteia îi datorăm o tot mai mare dominare a naturii, și astfel se așteaptă ca și știința despre om și despre societate să furnizeze o dominare asemănătoare a lumii uman-istorice. Ba chiar se așteaptă și mai mult de la științele spiritului, de când dominarea tot mai mare a naturii, pe care o datorăm științei, mai degrabă intensifică decât scade indispoziția față de cultură. Metodele științelor naturii nu cuprind tot ceea ce este demn de a fi știut, și nici măcar ceea ce este cel mai adesea demn de a fi știut, adică scopurile ultime, în slujba cărora trebuie să se afle orice dominare a mijloacelor naturii și omului. De la științele spiritului și de la filozofie, care se numără printre ele, se așteaptă cunoștințe de o altă natură și de un alt nivel. Prin urmare, este ușor de înțeles faptul că, în loc să vorbim despre acel ceva comun tuturor științelor, pe care îl reprezintă utilizarea metodelor științifice, vom vorbi de această dată despre acel ceva unic pe care științele spiritului ni-l fac atât de semnificativ și de demn de a fi gândit.

1. Căci în ce constă de fapt științificitatea științelor spiritului? Se poate în genere aplica asupra lor, fără nici un adaos, conceptul de cercetare? Căci ceea ce se are în vedere prin acesta, adică descoperirea a ceva nou, necunoscut vreodată, croirea unui drum sigur, verificabil de către toți, către aceste noi adevăruri, toate acestea par a trece aici într-un plan secundar. Rodnicia unei cunoașteri proprii științelor spiritului pare a fi înrudită mai degrabă cu intuiția artistului decât cu spiritul metodic al cercetării. Cu siguranță că același lucru poate fi afirmat despre orice performanță genială, din orice domeniu de cercetare. Însă în activitatea metodică a cercetării naturii se dezvoltă totuși, iar și iar, o nouă perspectivă și în această privință în utilizarea metodelor rezidă știința însăși.

Utilizarea de metode ține însă cu siguranță și de activitatea științelor spiritului. Ea se deosebește de asemenea de beletristica de popularizare a științei printr-o anumită verificabilitate – însă toate acestea privesc mai degrabă materiile prime decât concluziile trase din acestea. Aici lucrurile nu stau în așa fel, încât știința să poată asigura adevărul prin metodologia ei. Aici se poate chiar întâmpla ca în opera neștiințifică a diletantului să fie mai mult adevăr decât în valorificarea metodică a materialului. În realitate, ar putea fi evidențiat faptul că, ce-i drept, dezvoltarea științelor spiritului în ultimii o sută de ani a urmărit în permanență modelul științelor naturii, însă impulsurile ei cele mai puternice și mai esențiale nu au provenit din patosul extraordinar al acestor științe experimentale, ci din spiritul

romantismului şi al idealismului german. În ele trăieşte o cunoaştere a limitelor iluminismului şi ale metodei din ştiinţă.

2. Dar oare prin ele este cu adevărat satisfăcut acel ceva prin care ele sunt pentru noi atât de importante, este satisfăcută nevoia de adevăr a inimii omului? Pătrunzând prin cercetare şi înţelegere în spaţiile vaste ale istoriei, ele extind, ce-i drept, orizontul spiritual al omenirii către întregul trecutului ei, însă năzuinţa spre adevăr a prezentului nu doar că nu este astfel satisfăcută, ci ea îşi devine sieşi oarecum îndoielnică. Simţul istoric pe care ştiinţele spiritului îl dezvoltă în ele însele aduce cu sine o familiarizare cu criteriile schimbătoare, care duce la o nesiguranţă în utilizarea propriului criteriu. Deja Nietzsche a ştiut, în cea de-a doua *Consideraţie inactuală* a sa, nu doar de folosul, ci şi de neajunsul ştiinţei istoriei pentru viaţă. Istorismul, care vede peste tot condiţionare istorică, a distrus sensul pragmatic al studiilor istorice. Arta sa rafinată a înţelegerii slăbeşte forţa aprecierii necondiţionate, în care constă realitatea morală a vieţii. Radicalizarea sa epistemologică o reprezintă relativismul, iar consecinţa sa nihilismul.

Înţelegerea condiţionării oricărei cunoaşteri prin forţele istorice şi sociale care pun în mişcare prezentul nu reprezintă însă numai o slăbire teoretică a credinţei noastre în cunoaştere, ci înseamnă şi o reală lipsă de apărare a cunoaşterii noastre în faţa forţelor voluntare ale epocii. Ştiinţele spiritului sunt puse de către aceste tendinţe în slujba lor, sunt evaluate în perspectiva valorii de forţă pe care cunoştinţele lor o reprezintă din punct de vedere social, politic, religios sau din oricare alt punct de vedere. Astfel, ele potenţează presiunea pe care forţa o exercită asupra spiritului. Ele sunt incomparabil mai expuse decât ştiinţele naturii la orice fel de teroare, pentru că în cazul lor nu există criterii care, cu siguranţa de invidiat din ştiinţele naturii, să deosebească ceea ce este autentic şi corect de ceea ce este în mod voit ascuns şi pretins. Astfel, ultima comuniune morală care le leagă de etosul oricărei cercetări este pusă în pericol.

Cine înţelege, în întregul lor caracter îndoielnic, aceste îndoieli legate de adevărul din ştiinţele spiritului va invoca bucuros, mai ales într-un cerc de cercetători ai naturii şi de profani a căror lume de reprezentări este determinată de ştiinţa naturii, pe un martor nesuspectat: marele fizician Hermann Helmholtz a vorbit odată, în urmă cu aproximativ o sută de ani, despre distincţia dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului. Justeţea şi superioritatea pătrunzătoare cu care el a ţinut seama de natura specifică a ştiinţelor spiritului merită şi astăzi consideraţie. Ce-i drept, şi el a măsurat modul de a lucra al ştiinţelor spiritului în funcţie de metodele ştiinţelor naturii şi l-a descris din perspectiva acestora, şi de aceea este de înţeles faptul că scurtcircuitul plin de presimţiri cu care ele ajung la rezultatele lor nu putea să satisfacă cerinţa lui logică. Însă el şi-a dat seama că aceasta este modalitatea în care ştiinţele spiritului ajung realmente la adevăr, şi că prin urmare sunt necesare şi altfel de condiţii umane pentru a fi trase astfel de concluzii scurtcircuitate. Tot ceea ce ţine de aceste condiţii, ca de pildă memoria, fantezia, ritmul, sensibilitatea artistică şi experienţa de viaţă, sunt fireşte de altă natură decât aparatura de care are nevoie cercetătorul naturii, dar nu sunt în mai mică măsură un fel de instrumentar, atâta doar că el nu poate fi construit, ci creşte prin inserarea cuiva în marea tradiţie a istoriei umane. Aici este valabilă nu doar vechea lozincă a iluminismului: ai curajul de a te folosi de intelectul tău – aici tocmai că este valabil şi contrariul: autoritatea.

Trebuie doar să gândim în mod corect ceea ce se are în vedere prin aceasta. Autoritatea nu înseamnă superioritatea unei forţe care cere supunere oarbă şi interzice gândirea. Adevărata esenţă a autorităţii se bazează mai degrabă pe faptul că presupunerea în celălalt a unei înţelegeri superioare, care depăşeşte judecata proprie, nu poate fi iraţională, ba chiar

poate fi o poruncă a rațiunii înseși. A te supune autorității înseamnă a recunoaște faptul că celălalt – și la fel și cealaltă voce care răsună din tradiție și din trecut – poate vedea ceva mai bine decât tu însuți. Oricine a încercat ca tânăr începător să-și croiască un drum în științele spiritului cunoaște acest lucru din experiență. Eu însumi îmi amintesc cum, ca începător, am polemizat cu un savant experimentat într-o problemă științifică în legătură cu care credeam că sunt bine informat. Atunci el mi-a spus deodată un lucru pe care eu nu îl știam, și l-am întrebat revoltat: de unde știți asta? Răspunsul lui a fost: când veți avea aceeași vârstă ca și mine, veți ști și dumneavoastră.

Acesta a fost un răspuns corect. Dar cine oare, ca profesor de știința naturii sau ca student, ar considera că acesta este un răspuns? De cele mai multe ori, nu știm să spunem de ce cutare sau cutare supoziție filologică sau istorică a unui începător este 'imposibilă'. Este o chestiune de tact, care este dobândit prin familiarizarea neobosită cu lucrurile, dar care nu poate fi predat, și nici demonstrat. Și totuși, într-o astfel de situație pedagogică, aproape fără excepție este cert faptul că profesorul experimentat are dreptate, iar începătorul nu. De aceste condiții de adevăr speciale se leagă desigur faptul că nici în raport cu cercetarea nu avem criterii absolut sigure prin care să poată fi deosebite performanța autentică și pretenția goală, și chiar faptul că adesea ne îndoim față de noi înșine dacă ceea ce spunem mai conține realmente adevărul pe care îl gândim.

II

A asculta tradiția și a sta în interiorul tradiției este, în mod evident, acel drum al adevărului care trebuie găsit în științele spiritului. Orice critică la adresa tradiției, la care ajungem în calitate de istorici, slujește și ea în cele din urmă scopului de a ne racorda la tradiția autentică în care ne aflăm. Condiționarea nu este așadar o lezare a cunoașterii istorice, ci un element al adevărului însuși. Și asupra ei trebuie să reflectăm, dacă nu dorim să-i cădem pradă în mod arbitrar. Tocmai aici trebuie să fie considerată 'științifică' nimicirea fantomei unui adevăr desprins de locul în care se situează cel care cunoaște. Tocmai acesta este semnul finitudinii noastre, iar faptul de a rămâne conștienți de ea este singurul care ne poate păzi de amăgire. O astfel de amăgire a fost credința naivă în obiectivitatea metodei istorice. Dar ceea ce a înlocuit-o nu este un relativism obosit. Căci nu este indiferent, și nici arbitrar, ce suntem noi înșine și ce putem să auzim din trecut.

Ceea ce cunoaștem în mod istoric suntem în ultimă instanță noi înșine. Cunoașterea proprie științelor spiritului conține întotdeauna un element de cunoaștere de sine. Nicăieri eroarea nu este atât de ușoară și de posibilă ca în cunoașterea de sine, nicăieri însă ceva nu înseamnă la fel de mult pentru ființa omului ca acolo unde ea reușește. Astfel, în științele spiritului nu trebuie să ne auzim din tradiția istorică doar pe noi înșine, așa cum ne cunoaștem deja, ci tocmai și altceva: trebuie să primim de la ea un impuls care să ne conducă dincolo de noi înșine. De aceea, aici nu faptul neimpulsionant al unei cercetări care satisface pur și simplu așteptarea noastră este cel care merită adevărata noastră susținere, ci trebuie să recunoaștem – împotriva noastră înșine – unde sunt date noi impulsuri.

Reflecția asupra acestor două îndoieli implică însă pentru activitatea noastră și consecințe practice nemijlocite. Cine vrea să sprijine științele spiritului va putea doar în rare cazuri să dea un ajutor obiectiv. Aici oamenii pot fi ajutați numai cu toată nesiguranța pe care acest lucru o implică acolo unde criteriul realizării lor este atât de puțin controlabil. Iar faptul că cercetarea neimpulsionantă nu merită adevărata noastră susținere ne pune în fața sarcinii, care abia dacă poate fi rezolvată, și căreia nu îi este suficientă nici o formă, oricât de liberă,

de gestionare, de a recunoaşte acel ceva nou şi fructuos pe care noi înşine nu îl vedem din cauză că avem în faţa ochilor propriile noastre drumuri.

III

Însă din reflecţiile noastre reiese motivul pentru care situaţia ştiinţelor spiritului în epoca maselor este deosebit de precară. Într-o societate organizată până în cele mai mici detalii fiecare grup de interese intră în joc după măsura puterii sale economice şi politice. El apreciază şi cercetarea ştiinţifică după măsura în care rezultatele acesteia folosesc sau dăunează propriei sale puteri. În această privinţă, orice cercetare trebuie să se teamă pentru libertatea ei, şi tocmai cercetătorul naturii ştie că cunoştinţele sale pot avea dificultăţi în a se impune atunci când ele sunt dăunătoare intereselor dominante. Presiunea de interese a economiei şi a societăţii apasă asupra ştiinţei.

Însă în ştiinţele spiritului această presiune atacă, aşa zicând, din interior. Ele se află chiar în pericolul de a considera drept adevărat ceea ce corespunde intereselor acestor puteri. Întrucât activităţii lor îi este inerent un element de incertitudine, asentimentul altora este pentru ele de o importanţă deosebită. Aceşti alţii vor fi, ca peste tot, specialiştii, atunci când sunt 'autorităţi'. Dar pentru că activitatea lor este sigură de deosebitul interes al tuturor, concordanţa cu judecata publicului, rezonanţa pe care propria cercetare o găseşte acolo sunt adesea şi ele gândite deja în intenţia inconştientă a cercetătorului. Astfel, de exemplu, interesul patriotic este deosebit de prezent în istoriografia politică. Este arhicunoscut cât de mult se diferenţiază acelaşi eveniment istoric chiar şi între cercetători serioşi de naţionalităţi diferite. Acest lucru nu se întâmplă din cauza calculării efectului, ci din cauza apartenenţei interioare care prestabileşte punctul de vedere. Însă cât de uşor se răstoarnă această situaţie, în aşa fel încât cineva încearcă să adopte punctul de vedere care este favorabil efectului public!

Acum trebuie însă să recunoaştem că aceasta nu este o denaturare întâmplătoare, aşa cum apare ea întotdeauna având în vedere slăbiciunea umană, ci faptul de a fi transformat această slăbiciune generală într-un sistem de exercitare a puterii şi a dominaţiei este tocmai un semn distinctiv al epocii noastre. Cine are în mână mijloacele tehnice ale serviciului de informaţii, acela hotărăşte nu numai ce poate fi făcut public, ci prin controlul mediatizării el are în acelaşi timp posibilitatea unei manipulări a opiniei publice în scopuri proprii. Acest mijloc al puterii are o forţă atât de demonică tocmai pentru că suntem mult mai dependenţi în formarea judecăţilor noastre decât reiese din autoaprecierea întemeiată de iluminism. Căci cine nu îşi recunoaşte dependenţa şi se crede liber acolo unde nu este, acela veghează asupra propriilor lanţuri. Chiar şi teroarea se bazează pe faptul că cei terorizaţi se terorizează pe ei înşişi. Faptul că raţiunea însăşi este coruptibilă constituie experienţa cea mai funestă pe care a avut-o omenirea în acest secol.

Ştiinţele spiritului, care află acest lucru în special din ele însele, au însă prin aceasta şi posibilitatea specifică de a se apăra de ispitele puterii şi de corupţia raţiunii lor. Căci cunoaşterea lor de sine le împiedică să aştepte de la şi mai multă ştiinţă ceea ce ele nu au putut realiza încă. Idealul unei luminări desăvârşite s-a autoinfirmat, şi tocmai prin aceasta ştiinţele spiritului îşi dobândesc misiunea specifică: să rămână permanent conştiente în activitatea ştiinţifică de finitudinea proprie şi de condiţionarea istorică şi să se opună apoteozării de sine a iluminismului. Ele nu pot să scape de răspunderea care rezultă din faptul că au un efect. Împotriva oricărei manipulări a opiniei prin mediatizarea controlată proprie lumii moderne, ele exercită prin intermediul familiei şi al şcolii o influenţă nemijlocită

asupra unei umanități în creștere. Acolo unde în ele există adevăr, ele lasă urma de neșters a libertății.

Să amintim în final o perspectivă care a fost transmisă deja de către Platon: el numește științele care constau în *logoi*, în discursuri, hrană a sufletului, așa cum mâncărurile și băuturile sunt hrană a trupului. „Ar trebui de aceea să nu fim mai puțin neîncrezători atunci când le cumpărăm, pentru a nu primi, fiind încântați cu vorba, o marfă proastă. Ba chiar există un mult mai mare pericol atunci când cumpărăm cunoaștere, decât atunci când cumpărăm mâncăruri. Căci mâncărurile și băuturile pe care cineva le-a cumpărat de la un negustor, el poate să le ducă acasă în vase separate, și înainte să le bea și să le mănânce poate să le depoziteze acolo și să se sfătuiască cu un cunoscător cu privire la ceea ce ar trebui să mănânce sau să bea și ce nu, în ce cantitate și când. De aceea, pericolul nu este mare la cumpărare. Cunoașterea însă nu poate fi transportată într-un vas separat, ci este inevitabil ca atunci când am achitat prețul să introducem cunoașterea imediat în sufletul însuși, plecând de acolo astfel instruiți – fie spre vătămarea noastră, fie spre binele nostru.“[2]

Socrate-le platonic avertizează cu aceste cuvinte un tânăr asupra faptului de a se încrede fără ezitare în învățăturile unuia dintre profesorii de înțelepciune admirați ai vremii sale. El vede poziția ambiguă ce este inerentă cunoașterii existente în *logoi*, în discursuri, între sofistică și adevărata filozofie. Însă el recunoaște și importanța deosebită care revine aici deciziei corecte.

Să aplicăm această cunoștință asupra întrebării privitoare la adevărul din științele spiritului. În ansamblul științelor, ele sunt un caz aparte prin aceea că atât cunoștințele lor pretinse, cât și cele reale determină în mod nemijlocit toate realitățile umane, în măsura în care ele trec de la sine în formarea și educația omului. Nu există nici un mijloc de a distinge ceea ce este adevărat de ceea ce este fals în ele, decât tot cel de care se slujesc ele însele: *logoi*, discursurile. Și totuși, în acest mijloc poate să își găsească locul cea mai înaltă treaptă de adevăr la care oamenii pot ajunge. Ceea ce constituie caracterul lor îndoielnic este, în realitate, adevărata lor distincție: ele sunt *logoi*, discursuri, 'doar' discursuri.

---

2 [*Prot.* 314 ab]

4. Ce este adevărul? (1957)

Înțeleasă în mod nemijlocit pornind de la sensul situației istorice, întrebarea lui Pilat 'Ce este adevărul?' (Ioan 18, 38) include problema neutralității. Așa cum este pronunțat cuvântul de către procuratorul Pilat din Pont în situația de drept public a Palestinei de atunci, el înseamnă că ceea ce este afirmat ca adevăr de către un om precum Iisus nu privește câtuși de puțin statul. Poziția liberală și tolerantă pe care a adoptat-o astfel puterea de stat față de situație are ceva foarte ciudat. Am căuta în zadar un fapt asemănător în lumea antică sau chiar modernă a statelor până în zilele liberalismului. Situația specială de drept public a unei puteri de stat aflate în suspensie între un 'rege' evreu și un procurator roman este cea care a făcut în genere posibilă o astfel de atitudine de toleranță. Poate că aspectul politic al toleranței este întotdeauna unul asemănător; în acest caz, sarcina politică ce stabilește idealul toleranței constă în faptul de a produce stări asemănătoare de echilibru ale puterii de stat.

Ar fi o iluzie dacă s-ar crede că această problemă nu mai există în statul modern pentru că acest stat recunoaște în mod principial libertatea științei. Căci invocarea ei rămâne mereu o abstracție periculoasă. Ea nu îl scutește pe cercetător de răspunderea lui politică, de îndată ce el iese din liniștea camerei de studiu și din laboratorul protejat împotriva intrării celor neautorizați și comunică publicului cunoștințele sale. Pe cât de necondiționat și de univoc domină ideea de adevăr viața cercetătorului, pe atât de limitată și de plurivocă este totuși nedisimularea cu care el vorbește. El trebuie să știe și să răspundă pentru efectul produs de cuvântul său. Reversul demonic al acestei corelații este însă acela că el, privind către acest efect, cade în ispita de a spune, și chiar de a se convinge pe sine că este un adevăr ceea ce în realitate îi dictează opinia publică sau interesele de putere ale statului. Există aici o corelație intimă între limita impusă exprimării opiniei și lipsa de libertate în gândirea însăși. Nu vrem să ne ascundem faptul că întrebarea 'Ce este adevărul?', în sensul în care a pus-o Pilat, determină și astăzi viața noastră.

Există însă și o altă tonalitate în care suntem obișnuiți să auzim acest cuvânt al lui Pilat, tonalitatea în care l-a auzit probabil Nietzsche atunci când spune că este absolut singurul cuvânt al Noului Testament care are valoare. Conform acestei afirmații, din cuvântul lui Pilat vorbește o părăsire sceptică a celui 'fanatic'. Nu întâmplător l-a citat Nietzsche. Căci și propria sa critică la adresa creștinismului vremii sale este critica unui psiholog la adresa celui fanatic.

Nietzsche a radicalizat acest scepticism până la scepticismul împotriva științei. Într-adevăr, știința are în comun cu cel fanatic faptul că ea, pentru că cere permanent dovezi și oferă dovezi, este tot atât de intolerantă ca și el. Nimeni nu este atât de intolerant ca cel care vrea să dovedească faptul că ceea ce spune el trebuie să fie adevărat. După Nietzsche, știința este intolerantă pentru că ea ar fi în genere un simptom de slăbiciune, un produs tardiv al vieții, un alexandrinism, moștenire a acelei decadențe pe care Socrate, inventatorul dialecticii, a adus-o într-o lume în care nu exista încă 'indecența demonstrației', ci în care hotăra și dicta fără dovezi o nobilă siguranță de sine.

Firește că acest scepticism psihologic față de afirmarea adevărului nu atinge știința însăși. În această direcție, nimeni nu îl va urma pe Nietzsche. Există însă într-adevăr și o îndoială cu privire la știința ca atare, îndoială care, ca un al treilea strat, se deschide pentru noi în spatele cuvintelor 'Ce este adevărul?'. Oare știința este cu adevărat, așa cum ea pretinde despre sine, instanța ultimă și unicul purtător al adevărului?

Îi datorăm științei eliberarea de multe prejudecăți și deziluzionarea în fața multor iluzii. Iar și iar, pretenția de adevăr a științei este aceea de a face să devină îndoielnice prejudecățile

neverificate, şi în acest mod de a cunoaşte ceea ce este mai bine decât a fost cunoscut până acum. Însă totodată, cu cât demersul ştiinţei se extinde mai mult asupra a tot ceea ce este, cu atât mai îndoielnic a devenit pentru noi faptul că, pornind de la presupoziţiile ştiinţei, este admisă în genere întrebarea privitoare la adevăr în toată vastitatea sa. Ne întrebăm cu îngrijorare: în ce măsură ţine tocmai de demersul ştiinţei faptul că există atât de multe întrebări al căror răspuns trebuie să îl ştim şi pe care, totuşi, ea ni-l interzice? Ea îl interzice însă discreditându-l, adică prezentându-l ca lipsit de sens. Căci pentru ea are sens numai ceea ce satisface propria ei metodă de descoperire şi de verificare a adevărului. Această indispoziţie faţă de pretenţia de adevăr a ştiinţei se resimte mai ales în religie, în filozofie şi în concepţia despre lume. Ele sunt instanţele pe care se bazează cei sceptici faţă de ştiinţă, pentru a marca graniţa specializării ştiinţifice şi graniţa cercetării metodice cu privire la întrebările hotărâtoare ale vieţii.

Dacă am străbătut astfel în mod introductiv întrebarea lui Pilat în cele trei straturi ale sale, atunci va deveni evident faptul că ultimul strat în care este problematizată relaţia intimă dintre adevăr şi ştiinţă reprezintă pentru noi stratul cel mai important. Astfel, trebuie să apreciem mai întâi faptul că adevărul a stabilit o legătură privilegiată cu ştiinţa în genere.

Faptul că ştiinţa este cea care constituie civilizaţia occidentală în specificitatea ei şi, în curând, şi în unitatea ei dominantă, îl vede oricine. Însă atunci când vrem să înţelegem această corelaţie, trebuie să ne întoarcem la originile acestei ştiinţe occidentale, adică la provenienţa ei greacă. Ştiinţa greacă este ceva nou faţă de tot ceea ce ştiau oamenii înainte şi cultivau în calitate de cunoaştere. Atunci când grecii au dezvoltat această ştiinţă, au separat Occidentul de Orient şi l-au adus pe propriul său drum. Un avânt unic spre cunoştinţe, spre cunoaştere, spre cercetarea a ceea ce este necunoscut, straniu, minunat, şi un scepticism la fel de unic faţă de ceea ce ne povestim şi pretindem a fi adevărat, acestea sunt cele ce i-au determinat să creeze ştiinţa. Poate fi luată ca exemplu instructiv o scenă din Homer: Telemah este întrebat cine este, iar el răspunde: 'mama mea se numeşte Penelopa, dar cine este tatăl meu nu se poate şti niciodată sigur. Lumea spune că este Odiseu'. Un astfel de scepticism care merge până la extrem revelează talentul deosebit al omului grec de a transforma în ştiinţă nemijlocirea setei sale de cunoaştere şi a dorinţei lui de adevăr.

De aceea, atunci când Heidegger, în generaţia noastră, a recurs la sensul cuvântului grec pentru adevăr, acest lucru a mijlocit o cunoaştere izbitoare. Faptul că *aletheia* înseamnă de fapt neascundere nu a fost cunoscut pentru prima dată de către Heidegger. Însă Heidegger ne-a învăţat ce a însemnat pentru gândirea fiinţei faptul că starea de ascundere şi de tăinuire a lucrurilor sunt cele din care adevărul trebuie dobândit ca o jefuire. Starea de ascundere şi de tăinuire sunt strâns legate una de cealaltă. Lucrurile se menţin de la sine în ascundere; „naturii îi place să se ascundă", se zice că a spus Heraclit. Însă starea de tăinuire ţine de asemenea de fapta şi de vorbirea umană. Căci vorbirea umană nu transmite tot ceea ce este adevărat, ea cunoaşte şi aparenţa, înşelăciunea şi amăgirea. Există aşadar o corelaţie originară între fiinţa adevărată şi vorbirea adevărată. Starea de neascundere a fiinţării se exprimă în starea de netăinuire a afirmaţiei.

Modul vorbirii care realizează în felul cel mai pur această corelaţie este discursul didactic (*Lehre*). Trebuie să ne lămurim aici că pentru noi experienţa unică şi primară a vorbirii cu siguranţă nu este aceea că ea instruieşte (*lehrt*), ci acea experienţă a gândirii care a fost gândită mai întâi de către filozofii greci şi care a făcut să apară ştiinţa, cu toate posibilităţile ei. Vorbirea, *logos*, este adesea tradusă pe bună dreptate şi prin raţiune, în măsura în care pentru greci a devenit repede evident că ceea ce este păstrat şi ascuns în mod primordial în vorbire sunt lucrurile însele în inteligibilitatea lor. Raţiunea lucrurilor înseşi este cea care

se lasă prezentată şi comunicată într-un mod specific al vorbirii. Acest mod al vorbirii este numit afirmaţie sau judecată. Expresia greacă pentru acesta este *apophansis*. Logica de mai târziu a construit pentru el conceptul de judecată. Judecata este determinată prin aceea că, spre deosebire de toate celelalte moduri ale vorbirii, ea vrea să fie doar adevărată, să se raporteze exclusiv la faptul că face vizibilă o fiinţare aşa cum este ea. Există porunca, există rugămintea, blestemul, există fenomenul cu totul enigmatic al întrebării, despre care va mai fi de spus ceva, pe scurt, există nenumărate forme de vorbire, în care, în toate, se află şi ceva de felul faptului de a fi adevărat. Însă nu toate îşi au determinarea exclusiv în faptul de a arăta fiinţarea aşa cum este ea.

Ce fel de experienţă este aceasta care plasează în întregime adevărul la nivelul faptului de a arăta prin vorbire? Adevărul este stare de neascundere. Sensul vorbirii este faptul de a lăsa să se prezinte (*Vorliegenlassen*) neascunsul, faptul de a face vizibil. Este prezentat (*man legt vor*) şi, în acest mod, se prezintă (*liegt vor*), celuilalt fiindu-i comunicat tocmai astfel, felul în care ceva se prezintă el însuşi cuiva. Aristotel spune astfel: o judecată este adevărată atunci când ea lasă să se prezinte (*vorliegen läßt*) împreună ceea ce se prezintă împreună şi în lucru; o judecată este falsă dacă lasă ca în vorbire să se prezinte împreună ceea ce nu se prezintă împreună în lucru. Adevărul vorbirii se determină aşadar ca adecvare a vorbirii la lucru, ceea ce înseamnă ca adecvare a faptului de a lăsa să se prezinte (*Vorliegenlassen*) prin vorbire la lucrul care se prezintă (*vorliegend*). De aici provine definiţia adevărului, bine cunoscută din logică, conform căreia el ar fi *adaequatio intellectus ad rem*. Aici este presupus ca fiind de la sine înţeles, fără putinţă de îndoială, faptul că vorbirea, adică acel *intellectus* care se exprimă în vorbire, are posibilitatea de a se adecva în aşa fel, încât numai ceea ce se prezintă (*vorliegt*) este exprimat în ceea ce spune cineva, astfel încât, aşadar, arată cu adevărat lucrurile aşa cum sunt ele. În filozofie numim acest fapt, având în vedere că există şi alte posibilităţi de adevăr al vorbirii, adevăr propoziţional. Locul adevărului este judecata.

Aceasta poate fi o afirmaţie unilaterală, pentru care Aristotel nu este un martor univoc. Însă ea s-a dezvoltat din doctrina greacă despre *logos* şi stă la baza evoluţiei acesteia spre conceptul modern de ştiinţă. Ştiinţa creată de către greci se prezintă în primă instanţă cu totul altfel decât ceea ce corespunde conceptului nostru de ştiinţă. Nu ştiinţa naturii, şi cu atât mai puţin istoria, ci matematica este adevărata ştiinţă. Căci obiectul ei este o fiinţă pur raţională, şi de aceea ea este un model al oricărei ştiinţe, pentru că poate fi expusă într-un context deductiv închis. Pentru ştiinţa modernă, dimpotrivă, este caracteristic faptul că pentru ea matematica nu este exemplară prin fiinţa obiectelor ei, ci ca fiind modul de cunoaştere cel mai desăvârşit. Forma modernă a ştiinţei realizează o ruptură hotărâtoare în raport cu formele de cunoaştere ale Occidentului grec şi creştin. Ideea de metodă este aceea care devine acum dominantă. Metoda în sens modern, în ciuda întregii diversităţi pe care ea o poate avea în diferitele ştiinţe, este însă una unitară. Idealul de cunoaştere care este determinat prin conceptul de metodă constă în aceea că noi străbatem un drum al cunoaşterii într-un mod atât de conştient, încât este întotdeauna posibil să îl parcurgem din nou. *Methodos* înseamnă 'drum al urmăririi'. Faptul-de-a-putea-urmări (*Nachgehen-können*) iar şi iar felul cum s-a mers – acest lucru înseamnă a proceda metodic şi el caracterizează demersul ştiinţei. Însă tocmai astfel este întreprinsă în mod necesar o limitare a ceea ce poate să ridice în genere pretenţia de adevăr. Dacă abia posibilitatea recontrolării – sub orice formă – constituie adevărul (*veritas*), atunci criteriul cu care este măsurată cunoaşterea nu mai este adevărul ei, ci certitudinea ei. De aceea, de la formularea clasică a regulii certitudinii a lui Descartes încoace, trece drept adevăratul etos al ştiinţei moderne faptul că ea admite ca satisfăcând condiţiile de adevăr numai ceea ce satisface idealul certitudinii.

Această esență a științei moderne este determinantă pentru întreaga noastră viață. Căci idealul verificării, limitarea cunoașterii la ceea ce poate fi recontrolat, își găsește împlinirea în imitare. Astfel, știința modernă este cea din a cărei lege procedurală crește întreaga lume a planificării și a tehnicii. Problema civilizației noastre și a dificultăților pe care ni le creează tehnicizarea ei nu constă în aceea că lipsește justa instanță intermediară între cunoaștere și aplicarea practică. Tocmai modul de cunoaștere al științei înseși este de așa natură, încât face imposibilă o astfel de instanță. Ea însăși este o tehnică.

Însă ceea ce ne pune cu adevărat pe gânduri în privința transformării pe care a cunoscut-o conceptul de știință odată cu începutul epocii moderne este faptul că în această transformare se păstrează totuși demersul întemeietor al gândirii grecești a ființei. Fizica modernă presupune metafizica antică. Faptul că Heidegger a recunoscut această marcă ce vine de departe a gândirii occidentale constituie adevărata lui importanță pentru conștiința istorică de sine a prezentului. Căci această cunoaștere blochează calea tuturor încercărilor romantice de restaurare a unor idealuri mai vechi, fie a celor medievale, fie a celor elenist-umaniste, constatând caracterul inevitabil al istoriei civilizației occidentale. Nici schema creată de către Hegel a unei filozofii a istoriei și a unei istorii a filozofiei nu mai poate fi acum suficientă, întrucât după Hegel filozofia greacă este numai o exersare speculativă prealabilă a ceea ce și-a găsit desăvârșirea modernă în conștiința de sine a spiritului. Idealismul speculativ și cerința sa a unei științe speculative au rămas ele însele în cele din urmă o restaurare neputincioasă. Știința este – cum a și fost calificată – alfa și omega civilizației noastre.

Însă lucrurile nu stau ca și cum filozofia ar începe abia astăzi să vadă în acest fapt o problemă. Mai degrabă, aici se află o povară atât de mare a întregii noastre conștiințe a civilizației, încât știința modernă este urmărită de critica la adresa 'școlii' ca de umbra ei. Din perspectivă filozofică, întrebarea se pune astfel: se poate reveni, și în ce sens și în ce mod, în spatele cunoașterii tematizate în științe? Faptul că experiența practică de viață a fiecăruia dintre noi realizează permanent această revenire nu are nevoie de accentuare. Se poate întotdeauna spera că un altul înțelege ceea ce este considerat adevărat, chiar dacă acest lucru nu poate fi dovedit. Ba chiar nu va fi întotdeauna permis ca drumul faptului de a dovedi să fie considerat ca fiind drumul corect prin care un altul este făcut să înțeleagă. Granița posibilității de obiectivare, de care este legată afirmația conform formei ei logice, este întotdeauna depășită de către noi toți. Trăim permanent în forme de comunicare pentru ceea ce nu poate fi obiectivat, forme de comunicare pe care ni le pune la dispoziție limba, chiar și cea a poeților.

Totuși, pretenția științei este aceea de a depăși caracterul întâmplător al experienței subiective prin cunoaștere obiectivă, iar limbajul simbolisticii plurivoce prin univocitatea conceptului. Întrebarea este însă: există în cadrul științei ca atare o graniță a posibilității de obiectivare care rezidă în esența însăși a judecății și a adevărului propozițional?

Răspunsul la această întrebare nu este nicidecum de la sine înțeles. Există în filozofia actuală o mișcare foarte amplă, care cu siguranță că nu poate fi desconsiderată în importanța ei, pentru care acest răspuns este stabilit. Ea crede că întregul secret și unica sarcină a oricărei filozofii ar consta în faptul de a configura afirmația atât de exact, încât ea să fie cu adevărat în stare să exprime în mod univoc ceea ce este gândit. Filozofia ar trebui să dezvolte un sistem de semne care să nu depindă de plurivocitatea metaforică a limbilor naturale, și nici de polilingvismul popoarelor civilizate moderne în genere, de permanentele posibilități de înțelegere greșită și de neînțelegerile care provin de aici, ci să atingă univocitatea și precizia matematicii. Logica matematică trece aici drept calea de soluționare a tuturor problemelor pe care știința le-a lăsat până acum în seama filozofiei. Acest curent care,

plecând din patria nominalismului, se răspândeşte în întreaga lume reprezintă o resuscitare a ideilor secolului al optsprezecelea. Ca filozofie, ea suferă desigur de o dificultate logică imanentă. Acest lucru începe să-l înţeleagă treptat ea însăşi. Se poate dovedi că introducerea unor sisteme convenţionale de semne nu poate fi niciodată realizată prin însuşi sistemul stipulat în aceste convenţii, deci că orice introducere a unui limbaj artificial presupune deja un alt limbaj, în care se vorbeşte. Problema logică a metalimbajului este cea care îşi găseşte locul aici. Dar în spatele acestui lucru se mai află şi altceva. Limba pe care o vorbim şi în care trăim are o poziţie privilegiată. Ea este totodată premisa de conţinut pentru orice analiză logică ulterioară. Şi ea nu are această calitate ca o simplă sumă de afirmaţii. Căci afirmaţia care vrea să spună adevărul trebuie să satisfacă şi cu totul alte condiţii decât cele ale analizei logice. Pretenţia ei de neascundere nu constă numai în faptul de a lăsa să se prezinte ceea ce se prezintă (*Vorliegenlassen des Vorliegenden*). Nu este suficient ca ceea ce se prezintă să fie prezentat şi în afirmaţie. Căci problema este tocmai aceea dacă totul se prezintă în aşa fel, încât să poată fi prezentat în vorbire, şi dacă prin aceea că prezentăm ceea ce putem prezenta nu se amână recunoaşterea a ceea ce totuşi este şi este cunoscut.

Eu cred că ştiinţele spiritului depun o mărturie foarte elocventă despre această problemă. Şi acolo există ceva ce poate fi subordonat conceptului de metodă al ştiinţei moderne. Fiecare dintre noi trebuie să accepte ca pe un ideal verificabilitatea tuturor cunoştinţelor, în limitele posibilului. Dar trebuie să recunoaştem faţă de noi înşine că acest ideal este foarte rar atins şi că acei cercetători care năzuiesc să atingă în modul cel mai precis acest ideal, de cele mai multe ori nu au a ne spune lucrurile cu adevărat importante. Aşa se face că în ştiinţele spiritului există ceva care în ştiinţele naturii este de neimaginat în acelaşi mod, şi anume faptul că uneori cercetătorul poate învăţa mai mult din cartea unui diletant decât din cărţile altor cercetători. Acest lucru se limitează, desigur, la cazuri excepţionale. Însă faptul că există aşa ceva arată că aici se instituie un raport între cunoaşterea adevărului şi exprimabilitate, care nu poate fi apreciat în funcţie de verificabilitatea afirmaţiilor. Cunoaştem atât de bine acest lucru din ştiinţele spiritului, încât nutrim o neîncredere întemeiată faţă de un anumit tip de lucrări ştiinţifice, care arată mult prea clar, înainte şi după şi mai ales jos, adică în note, metoda cu care au fost elaborate. Oare acolo este cu adevărat interogat ceva nou? Oare acolo este cu adevărat cunoscut ceva? Sau acolo doar metoda cu care se cunoaşte este atât de bine imitată şi potrivită în formele ei exterioare, încât în felul acesta apare impresia unei lucrări ştiinţifice? Trebuie să recunoaştem faţă de noi înşine că, invers, cele mai mari şi mai fructuoase realizări din ştiinţele spiritului depăşesc cu mult idealul verificabilităţii. Însă acest lucru devine semnificativ din punct de vedere filozofic. Căci ideea nu este totuşi aceea că cercetătorul lipsit de originalitate se dă drept savant cu un fel de intenţie de a înşela şi, invers, cercetătorul productiv ar trebui ca printr-un protest revoluţionar să dea la o parte tot ceea ce până acum a avut valoare în ştiinţă. Mai degrabă, aici se anunţă un raport obiectiv, conform căruia ceea ce face posibilă ştiinţa poate totodată şi să împiedice productivitatea cunoaşterii ştiinţifice. Este vorba aici despre un raport principial între adevăr şi neadevăr.

Acest raport se manifestă prin aceea că simplul fapt de a lăsa să se prezinte (*Vorliegenlassen*) ceea ce se prezintă (*vorliegt*) este, ce-i drept, adevărat, adică scoate la iveală ceva aşa cum este, însă întotdeauna prefigurează totodată ceea ce este interogat în continuare ca având sens în genere şi poate fi scos la iveală prin cunoaştere progresivă. Nu este posibil să progresezi întotdeauna numai în cunoaştere, fără ca prin aceasta să renunţi de asemenea la adevăruri posibile. Aici nu este nicidecum vorba despre un raport cantitativ, ca şi cum

întotdeauna numai un volum finit al cunoaşterii noastre poate fi păstrat de către noi. Mai degrabă, nu se întâmplă numai faptul că întotdeauna noi descoperim şi uităm totodată adevărul cunoscând adevărul, ci se întâmplă faptul că noi suntem prinşi în mod necesar în limitele situaţiei noastre hermeneutice atunci când întrebăm despre adevăr. Aceasta înseamnă însă că noi nu putem deloc cunoaşte unele lucruri care sunt adevărate, pentru că, fără să o ştim, ne limitează prejudecăţile. Şi în practica activităţii ştiinţifice există ceva de felul 'modei'.

Ştim ce putere uriaşă şi ce forţă de constrângere reprezintă moda. Însă cuvântul 'modă' sună în ştiinţă îngrozitor de prost. Se înţelege de la sine că pretenţia noastră este aceea de a fi superiori faţă de ceea ce numai moda revendică. Însă întrebarea este tocmai dacă nu cumva este în firea lucrurilor faptul că şi în ştiinţă există modă; dacă modalitatea în care cunoaştem adevărul aduce cu sine în mod necesar faptul că fiecare pas înainte ne îndepărtează mai mult de presupoziţiile de la care am plecat, le lasă să se scufunde din nou în obscuritatea de la sine înţelesului şi tocmai prin aceasta face infinit de greu faptul de a ajunge dincolo de aceste presupoziţii, de a verifica noi presupoziţii şi de a dobândi astfel cunoştinţe cu adevărat noi. Există ceva de felul unei birocratizări nu numai a vieţii, ci şi a ştiinţelor. Ne punem următoarea întrebare: rezidă aceasta în esenţa ştiinţei sau este numai un fel de maladie culturală a ştiinţei, aşa cum în alte domenii cunoaştem fenomene maladive asemănătoare, ca de pildă atunci când admirăm lăzile uriaşe ale clădirii administraţiei şi ale societăţilor noastre de asigurări? Poate că acest lucru rezidă realmente în esenţa adevărului însuşi, aşa cum l-au gândit mai întâi grecii, şi astfel şi în esenţa posibilităţilor noastre de cunoaştere, aşa cum le-a creat mai întâi ştiinţa greacă. Ştiinţa modernă doar a radicalizat, aşa cum am văzut mai sus, presupoziţiile ştiinţei greceşti, care sunt călăuzitoare în conceptele de *logos*, de afirmaţie, de judecată. Cercetarea fenomenologică, ce a fost determinată în generaţia noastră, în Germania, de către Husserl şi Heidegger, a încercat să dea seama de acest lucru întrebând care sunt condiţiile de adevăr ale afirmaţiei care depăşesc logicul. Cred că se poate spune în mod principial: nu poate exista o afirmaţie care este adevărată pur şi simplu.

Această teză este bine cunoscută ca fiind punctul de plecare al autoconstituirii hegeliene a raţiunii prin dialectică. „Forma propoziţiei nu este aptă să exprime adevăruri speculative." Căci adevărul este întregul. Totuşi, această critică a afirmaţiei şi a propoziţiei pe care o face Hegel este ea însăşi raportată încă la un ideal al afirmativităţii (*Ausgesagtheit*) totale, adică la totalitatea procesului dialectic, totalitate care este cunoscută în cunoaşterea absolută. Un ideal care aduce din nou demersul grec la o împlinire radicală. Nu la Hegel, ci abia din perspectiva ştiinţelor experienţei istorice, care s-au impus împotriva lui Hegel, poate fi cu adevărat determinată limita care îi este pusă logicii afirmaţiei pornind de le ea însăşi. Astfel, şi lucrările lui Dilthey, care sunt consacrate experienţei lumii istorice, au jucat aşadar un rol important în noul început al lui Heidegger.

Nu există nici o afirmaţie care poate fi concepută doar din perspectiva conţinutului pe care îl prezintă, dacă dorim să o înţelegem în adevărul ei. Orice afirmaţie este motivată. Orice afirmaţie are presupoziţii pe care nu le afirmă. Numai cine se gândeşte şi la aceste presupoziţii poate cântări realmente adevărul unei afirmaţii. Susţin acum următorul lucru: forma logică ultimă a unei astfel de motivaţii a oricărei afirmaţii este *întrebarea* (*Frage*). Nu judecata, ci întrebarea primează în logică, aşa cum şi dialogul platonic şi originea dialectică a logicii greceşti o atestă în mod istoric. Primatul întrebării asupra afirmaţiei înseamnă însă că afirmaţia este în mod esenţial răspuns. Nu există nici o afirmaţie care să nu reprezinte un fel de răspuns. De aceea, nu există o înţelegere a vreunei afirmaţii, care să nu-şi dobândească singurul său criteriu din înţelegerea întrebării la care răspunde. Când este exprimat, acest fapt sună ca ceva de la sine înţeles şi îi este cunoscut fiecăruia din experienţa

sa de viață. Când cineva face o afirmație pe care nu o înțelegem, atunci încercăm să ne lămurim cum ajunge el la aceasta. Ce întrebare și-a pus el, pentru care afirmația lui este un răspuns? Și dacă ea este o afirmație care trebuie să fie adevărată, atunci trebuie să încercăm noi înșine acest lucru cu întrebarea la care ea vrea să fie un răspuns. Cu siguranță că nu este întotdeauna ușor să se găsească *acea* întrebare la care o afirmație este într-adevăr un răspuns. Nu este ușor mai ales pentru că o întrebare nu este nici ea un simplu fapt prim în care să ne putem transpune după plac. Căci orice întrebare este ea însăși răspuns. Aceasta este dialectica în care ne încurcăm aici. Orice întrebare este motivată. Nici sensul ei nu poate fi vreodată găsit în întregime în ea.[3] Dacă mai sus am făcut referire la problemele alexandrinismului care amenință cultura noastră științifică, în măsura în care originaritatea interogării este în ea îngreunată, aici se află rădăcina acestui fapt. Lucrul hotărâtor care în știință îl face pentru prima dată pe cercetător să fie ceea ce este, este următorul: faptul de a vedea întrebări. Faptul de a vedea întrebări înseamnă însă putință-de-a-sparge (*Aufbrechen-können*) ceea ce domină ca un strat închis și impermeabil de preconcepții nivelate întreaga noastră gândire și cunoaștere. O asemenea putință de a sparge, încât în acest mod sunt văzute noi întrebări și devin posibile noi răspunsuri, este cea care îl face pe cercetător să fie ceea ce este. Orice afirmație își are orizontul de sens în aceea că provine dintr-o situație interogativă.

Dacă folosesc în acest context conceptul de 'situație', el indică faptul că întrebarea științifică și afirmația științifică sunt doar cazul special al unui raport mult mai general, care este vizat în conceptul de situație. Corelația dintre situație și adevăr a fost făcută deja în pragmatismul american. Acolo rezolvarea unei situații este înțeleasă ca fiind adevăratul semn distinctiv al adevărului. Rodnicia unei cunoașteri se adeverește în aceea că ea înlătură o situație problematică. – Eu nu cred că turnura pragmatică pe care o ia aici problema este suficientă. Acest lucru se arată deja în faptul că pragmatismul înlătură pur și simplu toate așa-numitele întrebări filozofice, metafizice, pentru că miza ar fi doar aceea de a rezolva de fiecare dată situația. Pentru a merge înainte, ar trebui să fie aruncat întregul balast dogmatic al tradiției. – Acest lucru eu îl consider o concluzie pripită. Primatul întrebării, despre care am vorbit, nu este unul pragmatic. Iar răspunsul adevărat este tot atât de puțin legat de criteriul urmărilor acțiunii. Însă pragmatismul are într-adevăr dreptate în privința faptului că trebuie să depășim și raportul formal în care se află întrebarea față de sensul afirmației. Întâlnim în deplina sa concretețe fenomenul, specific coexistenței umane, al întrebării dacă părăsim relația teoretică dintre întrebare și răspuns, care constituie știința, și reflectăm asupra situațiilor anume în care oamenii sunt numiți și întrebați și se întreabă pe ei înșiși. Aici devine limpede faptul că esența afirmației cunoaște în sine o extindere. Nu numai că afirmația este în permanență răspuns și trimite la o întrebare, ci atât întrebarea cât și răspunsul însuși au în caracterul lor afirmativ comun o funcție hermeneutică. Ele sunt amândouă *adresare*. Aceasta nu trebuie să însemne pur și simplu că ceva din lumea contemporană socială joacă în permanență un rol în conținutul afirmațiilor noastre. Acest lucru este, ce-i drept, adevărat. Însă nu despre aceasta este vorba, ci despre faptul că în afirmație există în genere adevăr numai în măsura în care ea este adresare. Orizontul situației, care constituie adevărul unei afirmații, îl include și pe cel căruia îi este spus ceva prin afirmație.

Filozofia modernă a existenței a tras această concluzie cu o conștiință deplină. Amintesc de filozofia comunicării la Jaspers, care își avea sensul în aceea că faptul constrângător al științei își găsește sfârșitul acolo unde sunt atinse problemele autentice ale existenței umane

---

3 [Cf. *Adevăr și metodă*, vol. 1, p. 228 sqq., 274 sqq., 280 sqq.].

(*das menschliche Dasein*), finitudinea, istoricitatea, vinovăția, moartea – pe scurt, așa-numitele 'situații-limită'. Aici comunicarea nu mai este transmitere a cunoașterii prin dovezi constrângătoare, ci un fel de *commercium* al existenței cu existența. Celui care vorbește i se vorbește la rândul său, și el răspunde ca un eu lui tu, pentru că el însuși este pentru tu-ul său un tu. Firește că nu mi se pare suficient ca, în opoziție cu conceptul de adevăr științific care este anonim, general și constrângător, să formăm un contraconcept de adevăr al existenței. Mai degrabă, în spatele acestei corelări a adevărului cu o existență posibilă, pe care Jaspers o recomandă cu insistență, se află o problemă filozofică mai generală.

Aici întrebarea lui Heidegger privitoare la esența adevărului a depășit pentru prima dată cu adevărat domeniul problematic al subiectivității. Gândirea sa și-a parcurs drumul de la 'ustensil', trecând prin 'operă', către 'lucru', un drum care lasă cu mult în urma sa atât întrebarea științei, cât și pe cea a științelor istorice. Este vremea ca în legătură cu acest lucru să nu uităm că istoricitatea ființei domină și acolo unde *Dasein*-ul se cunoaște pe sine și unde ea se comportă istoric ca știință. Hermeneutica științelor istorice, care fusese cândva dezvoltată în romantism și în școala istorică, de la Schleiermacher până la Dilthey, devine o sarcină cu totul nouă atunci când, urmându-l în această privință pe Heidegger, o scoatem din sfera problematicii subiectivității. Singurul care a depus aici o muncă pregătitoare este Hans Lipps, a cărui logică hermeneutică[4] nu oferă, ce-i drept, o adevărată hermeneutică, însă evidențiază cu succes caracterul necesar al limbii împotriva nivelării ei logice.

Faptul că, după cum am spus mai sus, orice afirmație are orizontul său de situație și funcția sa de adresare este de aceea doar baza pentru concluzia ce merge mai departe, și anume aceea că istoricitatea tuturor afirmațiilor trimite înapoi către finitudinea principială a ființei noastre. Faptul că o afirmație este mai mult decât doar actualizarea unei stări de lucruri care ni se prezintă înseamnă înainte de toate că ea face parte din ansamblul unei existențe istorice și este concomitentă cu tot ceea ce poate fi actual în ea. Când vrem să înțelegem propoziții care ne sunt transmise prin tradiție, efectuăm reflecții istorice din care trebuie să reiasă unde și cum sunt spuse aceste propoziții, care este adevăratul lor fundal motivațional și prin aceasta adevăratul lor sens. Noi trebuie așadar ca atunci când vrem să ne actualizăm o propoziție ca atare, să actualizăm totodată și orizontul ei istoric. Însă în mod evident acest lucru nu este suficient pentru a descrie ceea ce facem în realitate. Căci comportamentul nostru față de tradiție nu se mulțumește cu faptul că vrem să o înțelegem descoperindu-i sensul prin reconstrucție istorică. Acest lucru poate să-l facă filologul. Însă chiar și filologul ar putea să recunoască față de el însuși că ceea ce el face în realitate este mai mult decât aceasta. Dacă antichitatea nu ar fi fost clasică, adică exemplară pentru orice vorbire, gândire și creație poetică, atunci nu ar mai exista filologie clasică. Însă și pentru orice altă filologie este valabil faptul că în ea este activă fascinația celuilalt, a străinului sau a îndepărtatului care ni se deschide. Adevărata filologie nu este doar știință a istoriei, și anume deoarece și însăși știința istoriei este în realitate o *ratio philosophandi*, o cale de cunoaștere a adevărului. Cine face studii istorice este întotdeauna determinat și de faptul că el însuși trăiește istoria. Istoria este rescrisă iar și iar pentru că actualul ne determină. În ea nu este vorba numai despre reconstrucție, despre faptul de a face ca ceea ce a trecut să devină concomitent. Adevărata enigmă și problemă a înțelegerii este faptul că ceea ce astfel este făcut să devină concomitent era deja dintotdeauna concomitent cu noi, ca ceva care vrea să fie adevărat. Ceea ce părea a fi simplă reconstrucție a sensului trecut se contopește cu ceea ce ni se adresează în mod nemijlocit ca adevărat. Consider că una

---

4 [Cf. H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, *Werke* Bd. 2, Frankfurt 1976 (1. Aufl. 1938)].

dintre cele mai importante corectări pe care trebuie să le întreprindem la nivelul autointerpretării conştiinţei istorice este aceea că astfel concomitenţa se dovedeşte a fi o problemă extrem de dialectică. Cunoaşterea istorică nu este niciodată o simplă actualizare. Însă nici înţelegerea nu este simplă reconstrucţie a unei structuri semantice, o interpretare conştientă a unei creaţii inconştiente. A ne înţelege reciproc înseamnă mai degrabă a ne înţelege în legătură cu ceva. A înţelege trecutul înseamnă, în mod corespunzător: a-l auzi în ceea ce el vrea să ne spună ca fiind valabil. Pentru hermeneutică, primatul întrebării asupra afirmaţiei înseamnă că punem noi înşine fiecare întrebare pe care o înţelegem. Contopirea orizontului prezentului cu orizontul trecutului este preocuparea ştiinţelor istorice ale spiritului. Însă ele întreprind astfel numai ceea ce noi facem deja întotdeauna prin aceea că suntem.

Motivul pentru care am folosit conceptul de concomitenţă (*Gleichzeitigkeit*) a fost acela de a face posibilă o modalitate de aplicare a acestui concept care este sugerată de către Kierkegaard. El a fost cel care a caracterizat adevărul propovăduirii creştine prin 'concomitenţă'. Pentru el, adevărata sarcină a faptului de a fi creştin era aceea de a suspenda distanţa trecutului în concomitenţă. Ceea ce Kierkegaard, din motive teologice, a formulat sub forma paradoxului este însă de fapt ceva ce este valabil pentru întregul nostru raport faţă de tradiţie şi faţă de trecut. Cred că limba realizează permanenta sinteză dintre orizontul trecutului şi orizontul prezentului. Ne înţelegem unii pe alţii vorbind unii cu alţii, vorbind adesea unii pe lângă alţii, şi totuşi, în cele din urmă, prin utilizarea cuvintelor, aducând împreună în faţa noastră lucrurile exprimate cu ajutorul cuvintelor. Realitatea este că limba are propria ei istoricitate. Fiecare dintre noi are propria sa limbă. Nu există nicidecum problema unei limbi comune pentru toţi, ci există doar miracolul faptului că noi, deşi avem cu toţii limbi diferite, ne putem înţelege totuşi dincolo de limitele indivizilor, ale popoarelor şi ale timpurilor. În mod evident, acest miracol nu poate fi desprins de faptul că şi lucrurile despre care vorbim se prezintă în faţa noastră ca ceva comun prin aceea că vorbim despre ele. Felul cum este un lucru se arată oarecum abia atunci când vorbim despre el. Ceea ce înţelegem prin adevăr, evidenţă, stare de neascundere a lucrurilor are aşadar propria sa temporalitate şi istoricitate. Ceea ce observăm cu uimire în orice strădanie de a obţine adevărul este faptul că nu putem spune adevărul fără adresare, fără răspuns, şi prin aceasta fără comuniunea acordului dobândit. Lucrul cel mai uimitor în esenţa limbii şi a dialogului este însă acela că nici eu însumi nu sunt legat de ceea ce gândesc atunci când vorbesc cu alţii despre ceva, că nici unul dintre noi nu cuprinde întregul adevăr în gândirea sa, dar că întregul adevăr ne poate cuprinde pe amândoi în gândirea noastră izolată. O hermeneutică adecvată existenţei noastre istorice ar avea sarcina de a dezvolta aceste relaţii de sens dintre limbă şi dialog care sunt în joc dincolo de noi.

5. Despre cercul înțelegerii (1959)

Regula hermeneutică potrivit căreia ar trebui să înțelegem întregul pornind de la particular și particularul pornind de la întreg provine din retorica antică și a fost transferată de către hermeneutica modernă din arta vorbirii în arta înțelegerii. Un raport circular este prezent atât aici, cât și acolo. Anticiparea sensului, anticipare în care este gândit întregul, dobândește o înțelegere explicită prin aceea că părțile care se determină pornind de la întreg determină la rândul lor acest întreg.

Cunoaștem acest lucru din învățarea limbilor străine. Învățăm aici că trebuie mai întâi să 'construim' o propoziție, înainte de a încerca să înțelegem fiecare parte a ei în semnificația sa lingvistică. Acest proces de construire este însă el însuși dirijat deja de o anticipare a sensului, anticipare care provine din contextul a ceea ce îl precedă. Firește că această anticipare trebuie să poată fi corectată, dacă textul o cere. Acest lucru înseamnă atunci că anticiparea este reconsiderată și că textul se îmbină, sub semnul unei alte anticipări a sensului, în unitatea unei opinii. Astfel, mișcarea înțelegerii se produce permanent de la întreg spre parte și înapoi spre întreg. Sarcina este aceea de a extinde în cercuri concentrice unitatea sensului înțeles. Armonizarea tuturor particularităților în întreg constituie întotdeauna criteriul corespunzător pentru corectitudinea înțelegerii. Absența unei astfel de armonizări înseamnă eșecul înțelegerii.

Schleiermacher a diferențiat acest cerc hermeneutic al părții și întregului atât din perspectiva laturii sale obiective, cât și din perspectiva celei subiective. Așa cum fiecare cuvânt este integrat în contextul propoziției, așa și fiecare text este integrat în contextul operei unui scriitor, iar aceasta în întregul genului literar vizat, respectiv al literaturii. Pe de altă parte însă, același text își are locul ca manifestare a unui moment creator, în întregul vieții sufletești a autorului său. De fiecare dată, abia într-un astfel de întreg de natură obiectivă și subiectivă poate să se împlinească înțelegerea. În legătură cu această teorie, Dilthey vorbește apoi despre 'structură' și despre 'centrarea într-un punct central' din care rezultă înțelegerea întregului. El transferă astfel asupra lumii istorice ceea ce este dintotdeauna un principiu al oricărei interpretări: faptul că un text trebuie să fie înțeles pornind de la el însuși.

Se pune însă întrebarea dacă mișcarea circulară a înțelegerii este astfel înțeleasă în mod adecvat. Ceea ce Schleiermacher a dezvoltat ca interpretare subiectivă poate fi într-adevăr înlăturat în întregime. Atunci când încercăm să înțelegem un text, nu ne transpunem în constituția sufletească a autorului, ci atunci când vrem să vorbim deja despre autotranspunere ne transpunem în opinia sa. Acest lucru nu înseamnă însă nimic altceva decât că noi încercăm să admitem justețea obiectivă a ceea ce spune celălalt. Ne vom strădui chiar ca, atunci când vrem să înțelegem, să întărim și mai mult argumentele sale. Astfel, se întâmplă că deja în cadrul conversației, și cu atât mai mult în cazul înțelegerii a ceea ce este scris, ne mișcăm într-o dimensiune a semanticului care este inteligibil în sine și, ca atare, nu motivează un regres către subiectivitatea celuilalt. Este sarcina hermeneuticii să lămurească acest miracol al înțelegerii, care nu constă într-o comuniune tainică a sufletelor, ci într-o participare la sensul comun.

Însă nici latura obiectivă a acestui cerc, așa cum o descrie Schleiermacher, nu atinge miezul problemei. Scopul oricărei înțelegeri reciproce (*Verständigung*) și al oricărei înțelegeri (*Verstehen*) este acordul (*Einverständnis*) cu privire la problemă. Astfel, hermeneutica are dintotdeauna sarcina de a realiza acordul absent sau tulburat. Istoria hermeneuticii poate să confirme acest lucru, dacă ne gândim de pildă la Augustin, unde Vechiul Testament trebuie să fie compatibilizat cu mesajul creștin, sau la protestantismul timpuriu, care se

confruntă cu aceeaşi problemă, sau, în fine, la epoca iluminismului, în care, fireşte, aproape că se ajunge la o renunţare la acord, atunci când „înţelegerea (*Verstand*) deplină" a unui text trebuie să fie obţinută numai pe calea interpretării istorice. – Este însă ceva nou din punct de vedere calitativ atunci când romantismul şi Schleiermacher, întemeind o conştiinţă istorică de proporţii universale, nu mai admit ca bază stabilă pentru orice strădanie hermeneutică forma obligatorie a tradiţiei din care provin şi în care se situează. Deja unul dintre precursorii nemijlociţi ai lui Schleiermacher, filologul Friedrich Ast, avea o înţelegere de conţinut cu totul categorică a sarcinii hermeneuticii, atunci când cerea ca ea să realizeze acordul între antichitate şi creştinism, între o adevărată antichitate văzută cu alţi ochi şi tradiţia creştină. În raport cu iluminismul, acest fapt este deja ceva nou, în măsura în care acum nu mai este vorba despre medierea între autoritatea tradiţiei pe de o parte şi raţiunea naturală pe de altă parte, ci despre medierea între două elemente ale tradiţiei care, devenite amândouă conştiente prin iluminism, pun problema împăcării lor.

Mi se pare că o astfel de doctrină despre unitatea dintre antichitate şi creştinism păstrează un element de adevăr la nivelul fenomenului hermeneutic, la care Schleiermacher şi urmaşii săi au renunţat pe nedrept. Prin a sa energie speculativă, Ast s-a ferit aici să caute în istorie un simplu trecut, şi nu mai degrabă adevărul prezentului. Hermeneutica întemeiată de către Schleiermacher apare, pe acest fundal, ca o aplatizare în metodologic.

Acest lucru este valabil încă şi mai mult atunci când o privim în lumina interogării dezvoltate de către Heidegger. Pornind de la analiza existenţială a lui Heidegger, structura circulară a înţelegerii îşi redobândeşte, adică, semnificaţia ei de conţinut. Heidegger scrie: „Cercul nu trebuie să fie catalogat ca cerc vicios, şi nici măcar ca unul tolerat. În el se ascunde o posibilitate pozitivă a celei mai originare cunoaşteri care, fireşte, este dobândită în mod autentic numai atunci când interpretarea a înţeles că sarcina ei primă, permanentă şi ultimă rămâne aceea de a nu permite niciodată ca deţinerea prealabilă, vederea prealabilă şi conceperea prealabilă (*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*) să îi fie prestabilite prin idei de moment şi concepte populare, ci să asigure tema ştiinţifică prin elaborarea acestora pornind de la lucrurile însele."[5]

Ceea ce spune Heidegger aici nu este, în primă instanţă, o pretenţie adresată practicii înţelegerii, ci descrie forma de realizare a interpretării comprehensive înseşi. Reflecţia hermeneutică a lui Heidegger nu îşi are apogeul atât în faptul de a arăta că aici este prezent un cerc, cât mai degrabă în faptul că acest cerc are un sens pozitiv din punct de vedere ontologic. Descrierea ca atare va fi evidentă oricărui interpret care ştie ce face.[6] Orice interpretare corectă trebuie să se protejeze împotriva arbitrarului ideilor de moment şi împotriva caracterului limitat al obişnuinţelor nesesizate ale gândirii, şi să-şi îndrepte privirea 'către lucrurile însele' (care în cazul filologului sunt texte purtătoare de sens, ce tratează la rândul lor tot despre lucruri).

Faptul de a se lăsa în felul acesta determinat de lucrul însuşi nu este pentru interpret, în mod evident, o decizie 'cuminte' luată la un moment dat, ci cu adevărat 'sarcina primă, permanentă şi ultimă'. Căci trebuie ca privirea să fie fixată asupra lucrului, străbătând întregul val de inducere în eroare care îl asaltează permanent pe interpret, pe drumul său şi a cărui sursă este el însuşi. Cine vrea să înţeleagă un text realizează mereu o proiectare (*Entwerfen*). El îşi proiectează dinainte (*wirft sich voraus*) un sens al întregului, de îndată ce un prim sens se arată în text. Un astfel de sens se arată, la rândul său, numai pentru că textul este citit deja cu anumite anticipări în perspectiva unui sens determinat. Înţelegerea a ceea

5 *Sein und Zeit*, p. 154.

6 Cf., eventual, expunerea concordantă a lui E. Staiger în *Die Kunst der Interpretation*, p. 11 sqq.

ce spune textul constă în elaborarea unui astfel de proiect prealabil (*Vorentwurf*) care, firește, este revizuit permanent pornind de la ceea ce se obține printr-o pătrundere mai adâncă a sensului.

Această descriere este, firește, o prescurtare grosolană: faptul că orice revizuire a proiectului prealabil (*Vorentwurf*) rezidă în posibilitatea de a proiecta dinainte un nou proiect al sensului; faptul că proiecte concurente pot să se apropie unele de altele în vederea elaborării, până când se stabilește într-un mod mai univoc unitatea sensului; faptul că interpretarea începe cu preconcepte care sunt înlocuite cu concepte mai adecvate: tocmai această permanentă re-proiectare (*Neu-Entwerfen*) care constituie mobilitatea semantică a înțelegerii și a interpretării este procesul pe care îl descrie Heidegger. Cine încearcă să înțeleagă este expus inducerii în eroare prin pre-concepții (*Vor-Meinungen*) care nu se adeveresc în lucrurile însele. Astfel, sarcina permanentă a înțelegerii este să elaboreze proiecte corecte, adecvate lucrurilor, adică să îndrăznească să facă anticipări care trebuie să se confirme abia 'în lucruri'. Nu există aici nici o altă 'obiectivitate' decât cea a elaborării preconcepției care se adeverește. Își are bunul său rost cerința ca interpretul, trăind pe baza preconcepției deja constituite în el, să nu se îndrepte direct spre 'text', ci mai degrabă să examineze în mod explicit preconcepția care trăiește în el din perspectiva legitimării ei, iar aceasta înseamnă: din perspectiva provenienței și a valabilității.

Trebuie să reprezentăm această cerință principială ca pe radicalizarea unui demers pe care, în realitate, îl aplicăm întotdeauna. Departe de ideea că cine ascultă pe cineva sau începe o lectură nu are voie să aducă cu sine absolut nici o preconcepție despre conținut și trebuie să uite toate propriile sale concepții, deschiderea față de concepția celuilalt sau a textului mai degrabă va include deja întotdeauna faptul că le punem într-un raport cu întregul propriilor concepții sau ne punem pe noi într-un raport cu ele. Altfel spus, concepțiile sunt, ce-i drept, o varietate mobilă de posibilități, însă în cadrul acestei varietăți a ceea ce poate fi conceput, adică a ceea ce un cititor poate găsi cu sens și, prin urmare, a ceea ce poate anticipa, totuși nu este posibil orice, și cine nu ascultă ceea ce spune celălalt cu adevărat nu va putea, în cele din urmă, să integreze acest lucru nici în propria sa anticipare variată a sensului. Astfel, și aici există un criteriu. Sarcina hermeneutică se transformă de la sine într-o interogare obiectivă și este întotdeauna deja co-determinată de aceasta. Astfel, demersul hermeneutic dobândește un teren ferm sub picioare. Cine vrea să înțeleagă nu se va abandona de la bun început caracterului întâmplător al propriei preconcepții, pentru ca auzul său să treacă, pe cât se poate de consecvent și de încăpățânat, pe lângă concepția textului – până când, eventual, aceasta nu poate scăpa auzului și răstoarnă pretinsa înțelegere. Cine vrea să înțeleagă un text este mai degrabă dispus să-l lase să-i spună ceva. De aceea, o conștiință educată din punct de vedere hermeneutic trebuie să fie, de la bun început, receptivă la alteritatea textului. O astfel de receptivitate nu presupune însă nici 'neutralitate' obiectivă, și nici autoanulare, ci implică o asumare revocabilă a propriilor preconcepții și prejudecăți. Trebuie să fim conștienți de propria dependență de prejudecăți (*Voreingenommenheit*), pentru ca textul însuși să se prezinte în alteritatea sa și, în acest fel, să dobândească posibilitatea de a opune adevărul său obiectiv propriei noastre preconcepții.

Heidegger a furnizat o descriere fenomenologică pe deplin corectă atunci când a descoperit, în pretinsa 'lectură' a ceea ce 'este de față' (*'dasteht'*), prestructura înțelegerii. El a dat și un exemplu pentru a demonstra faptul că de aici rezultă o sarcină. În *Ființă și timp*, el a concretizat în cazul întrebării privitoare la ființă afirmația generală pe care o transformă în problemă hermeneutică (*Ființă și timp*, p. 312 sqq.). Pentru a explica situația hermeneutică a întrebării privitoare la ființă în funcție de deținerea prealabilă, vederea prealabilă și

conceperea prealabilă (*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*), el a verificat în mod critic întrebarea sa adresată metafizicii în cazul unor esențiale momente de cotitură ale istoriei metafizicii. El a făcut astfel ceea ce conştiința istoric-hermeneutică cere în fiecare caz. O înțelegere călăuzită de conştiința metodologică va trebui să se străduiască să nu îşi realizeze pur şi simplu anticipările, ci să le conştientizeze ea însăşi, pentru a le controla şi pentru a dobândi astfel înțelegerea corectă pornind de la lucruri. Acesta este faptul pe care îl are în vedere Heidegger atunci când pretinde ca în elaborarea deținerii prealabile, a vederii prealabile şi a conceperii prealabile (*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*) tema ştiințifică să fie 'asigurată' pornind de la lucrurile însele.

În analiza lui Heidegger, cercul hermeneutic dobândeşte astfel o semnificație cu totul nouă. Structura circulară a înțelegerii se menținea permanent, în teoria de până atunci, în cadrul unei relații formale dintre particular şi întreg, respectiv dintre reflectările subiective ale acestora: dintre anticiparea presimțitoare a întregului şi explicarea lui ulterioară în particular. Conform acestei teorii, mişcarea circulară din text s-a produs, aşadar, în ambele sensuri şi a fost suspendată prin înțelegerea deplină a acestuia. Teoria înțelegerii a culminat cu un act divinatoriu care se transpune în întregime în autor şi, pornind de acolo, face să se risipească tot ceea ce este străin şi straniu în text. Heidegger, dimpotrivă, recunoaşte că înțelegerea textului rămâne determinată în mod durabil de mişcarea anticipatoare a preînțelegerii (*Vorverständnis*). Ceea ce Heidegger descrie astfel nu este altceva decât sarcina concretizării conştiinței istorice. Prin ea ni se cere să fim conştienți de propriile preconcepții şi prejudecăți, şi să pătrundem de fiecare dată procesul înțelegerii cu o conştiință istorică în aşa fel, încât conceperea alterității istorice şi aplicarea de metode istorice exersată aici să nu descopere doar ceea ce noi am investit.

Sensul de conținut al cercului întregului şi părții, care stă la baza oricărei înțelegeri, trebuie însă, după părerea mea, să fie completat printr-o altă determinație, pe care aş dori să o numesc 'conceperea prealabilă a perfecțiunii' (*Vorgriff der Vollkommenheit*). Prin aceasta este formulată o presupoziție care călăuzeşte orice înțelegere. Ea afirmă că este inteligibil numai ceea ce prezintă cu adevărat o perfectă unitate de sens. Astfel, noi facem această presupoziție a perfecțiunii atunci când citim un text. Abia atunci când această presupoziție se dovedeşte nerealizabilă, adică textul nu devine inteligibil, o punem la îndoială, ne îndoim, eventual, de procesul de transmitere şi încercăm să îl remediem. Regulile pe care le urmăm în astfel de reflecții de critică a textului pot fi lăsate aici deoparte, căci miza este şi în acest caz aceea că legitimarea în vederea aplicării lor nu poate fi desprinsă de înțelegerea conținutului textului.

Conceperea prealabilă a perfecțiunii, care călăuzeşte întreaga noastră înțelegere, se dovedeşte astfel ea însăşi ca fiind de fiecare dată una determinată din punctul de vedere al conținutului. Nu este presupusă numai o unitate de sens imanentă care îi dă cititorului orientarea, ci înțelegerea cititorului este de asemenea călăuzită permanent de anticipări transcendente ale sensului, care provin din raportarea la adevărul a ceea ce este vizat. Aşa cum destinatarul unei scrisori înțelege veştile pe care ea le conține şi vede lucrurile, în primă instanță, cu ochii celui care a scris scrisoarea, adică consideră adevărat ceea ce scrie acesta – şi nu încearcă, eventual, să înțeleagă ca atare opinia celui care a scris scrisoarea, aşa şi noi înțelegem textele transmise prin tradiție pe baza unor anticipări ale sensului, care sunt create pe baza propriului nostru raport cu lucrurile. Şi aşa cum credem veştile unui corespondent pentru că el a fost de față sau pentru că de obicei ştie mai bine, tot aşa şi în fața unui text transmis prin tradiție suntem în mod principial deschişi posibilității ca el să ştie mai bine decât vrea să admită propria noastră preconcepție. Abia eşuarea încercării de

a admite ca fiind adevărat ceea ce este spus conduce la strădania de a 'înțelege' textul ca pe opinia cuiva care este altfel – din punct de vedere psihologic sau istoric.[7] Prejudecata perfecțiunii (*das Vorurteil der Vollkommenheit*) nu implică, așadar, numai ideea că un text trebuie să-și exprime perfect opinia, ci și că ceea ce el spune este perfectul adevăr. Înțelegerea înseamnă, în primul rând: a se înțelege asupra lucrului, și abia în al doilea rând: a reliefa și a înțelege ca atare opinia celuilalt. Prima dintre toate condițiile hermeneutice rămâne, prin urmare, înțelegerea lucrului, faptul-de-a-avea-de-a-face (*Zu-tun-haben*) cu același lucru. Pornind de la el se determină ceea ce devine realizabil ca sens unitar și, prin aceasta, aplicarea conceperii prealabile a perfecțiunii. Astfel, sensul apartenenței, adică elementul tradiției în comportamentul istoric-hermeneutic, se împlinește prin comuniunea prejudecăților fundamentale și susținătoare. Hermeneutica trebuie să pornească de la faptul că cine vrea să înțeleagă este legat de lucrul care este exprimat prin procesul de transmitere și are sau dobândește o legătură cu tradiția din care vorbește procesul de transmitere. Pe de altă parte, conștiința hermeneutică știe că nu poate fi legată de acest lucru în modalitatea unei unități absolut de la sine înțelese, așa cum se întâmplă în cazul perpetuării neîntrerupte a unei tradiții. Există cu adevărat o polaritate între caracterul familiar și caracterul străin, pe care se întemeiază sarcina hermeneuticii, numai că aceasta nu trebuie înțeleasă în manieră psihologică, împreună cu Schleiermacher, ca fiind câmpul de tensiune care ascunde secretul individualității, ci cu adevărat în mod hermeneutic, adică din perspectiva unui fapt spus: limba în care tradiția ni se adresează, spusa pe care ea ne-o spune*. Poziția intermediară între caracterul străin și cel familiar pe care tradiția o are pentru noi este, așadar, intervalul dintre obiectualitatea vizată istoric, distanțată și apartenența la o tradiție. În acest interval se află adevăratul loc al hermeneuticii.

Din această poziție intermediară pe care ea o ocupă rezultă că centrul ei îl constituie ceea ce în hermeneutica de până acum a rămas cu totul periferic: distanța temporală și semnificația sa pentru înțelegere. Timpul nu este în primul rând un abis peste care trebuie să fie construită o punte deoarece el desparte și ține departe, ci este, în realitate, temeiul susținător al procesului istoric în care își are rădăcinile înțelegerea contemporană. Distanța temporală nu este, de aceea, ceva care trebuie să fie depășit. Presupoziția naivă a istorismului era mai degrabă aceea că ne transpunem în spiritul timpului, că gândim în conceptele și reprezentările acestuia și nu în cele proprii, și că în acest mod obținem obiectivitatea istorică.

În realitate, miza este aceea de a recunoaște distanța temporală ca pe o posibilitate pozitivă și productivă a înțelegerii. Ea este saturată prin continuitatea provenienței și a tradiției, în lumina cărora ni se arată orice proces de transmitere. Aici nu este prea puțin lucru să vorbim despre o autentică productivitate a procesului istoric. Oricine cunoaște neputința caracteristică a judecății noastre acolo unde distanța temporală nu ne-a încredințat criterii sigure. Astfel, judecata despre arta contemporană este, pentru conștiința științifică, de o disperată nesiguranță. În mod evident, prejudecățile necontrolabile sunt cele sub semnul cărora ne apropiem de astfel de creații și care pot să le confere acestora o suprarezonanță care nu este conformă cu adevăratul lor conținut și cu adevărata lor semnificație. Abia dispariția tuturor raportărilor actuale de acest fel permite ca propria lor înfățișare să

7 Într-o conferință susținută în 1958 la Veneția cu ocazia unui congres despre judecata estetică am încercat să arăt faptul că și ea – ca și cea istorică – are un caracter secundar și confirmă „conceperea prealabilă a perfecțiunii" [Acum în D. Henrich, H. R. Jauss (edit.), *Theorien der Kunst*, Frankfurt 1982, pp. 59-69.]

* *„...die Sage, die sie uns sagt"* – joc de cuvinte bazat pe faptul că *Sage* („legendă") este legat etimologic de *sagen* („a spune") – n. tr.

devină vizibilă şi face astfel posibilă o înțelegere a ceea ce este spus în ele în aşa fel, încât poate pretinde generalitate în mod necesar. Filtrarea adevăratului sens care rezidă într-un text sau într-o creație artistică este de altfel ea însăşi un proces nesfârşit. Distanța temporală care realizează această filtrare se află într-o permanentă mişcare şi extindere, şi aceasta este latura productivă pe care ea o are pentru înțelegere. Ea face să dispară prejudecățile care sunt de natură particulară şi să apară cele care fac posibilă o adevărată înțelegere.

Adesea, distanța temporală[8] poate să rezolve sarcina cu adevărat critică a hermeneuticii de a distinge prejudecățile adevărate de cele false. Conştiința educată din punct de vedere hermeneutic va implica, de aceea, o conştiință istorică. Ea va trebui să conştientizeze prejudecățile care călăuzesc înțelegerea, pentru ca tradiția, ca opinie diferită, să se reliefeze şi să se pună în valoare la rândul ei. Faptul de a reliefa o prejudecată ca atare pretinde, în mod evident, ca ea să fie suspendată în valoarea ei; căci atâta vreme cât ne determină o prejudecată, noi nu o cunoaştem şi nu o gândim ca judecată. Faptul de a aduce astfel, oarecum în fața mea, o prejudecată, nu poate reuşi atâta vreme cât această prejudecată este în joc în mod permanent şi fără a fi observată, ci numai atunci când este, aşa zicând, incitată. Ceea ce poate să incite astfel este întâlnirea cu tradiția. Căci ceea ce ispiteşte spre înțelegere trebuie ca deja dinainte să se fi pus în valoare pe sine însuşi, în alteritatea sa. Primul lucru cu care începe înțelegerea este faptul că ceva ni se adresează. Aceasta este cea mai înaltă dintre toate condițiile hermeneutice. Vedem acum ce se cere prin aceasta: o suspendare principială a propriilor prejudecăți. Însă orice suspendare a unor judecăți şi, prin urmare, cu atât mai mult cea a unor prejudecăți, are din punct de vedere logic structura întrebării.

Esența întrebării este deschiderea şi menținerea deschisă a unor posibilități. Dacă o prejudecată devine îndoielnică – în privința a ceea ce ne spune un altul sau un text – acest lucru nu înseamnă, prin urmare, că este pur şi simplu dată la o parte şi celălalt (*der Andere*) sau ceea ce este diferit (*das Andere*) se pune în valoare, în mod nemijlocit, în locul său. Faptul de a accepta o astfel de întoarcere a privirii de la sine însuşi este, mai degrabă, naivitatea obiectivismului istoric. În realitate, propria prejudecată este pusă cu adevărat în joc abia prin aceea că ea însăşi se află în joc. Numai punându-se pe sine în joc ea se antrenează în joc cu celălalt, până într-acolo încât şi acesta poate să se pună pe sine în joc.

Naivitatea aşa-numitului istorism constă în aceea că el se sustrage unei astfel de reflecții şi, având încredere în metodologia demersului său, îşi uită propria istoricitate. Aici nu trebuie să se mai apeleze la o gândire istorică prost înțeleasă, ci la una care să fie mai bine înțeleasă. O gândire cu adevărat istorică trebuie să gândească totodată şi propria istoricitate. Numai atunci ea nu va mai alerga după fantoma unui obiect (*Objekt*) istoric care să fie obiect (*Gegenstand*) al cercetării progresive, ci va învăța să recunoască în obiect ceea ce este diferit de ceea ce este propriu (*das Andere des Eigenen*) şi, prin aceasta, atât pe unul, cât şi pe altul (*das Eine wie das Andere*). Adevăratul obiect istoric nu este un obiect, ci unitatea dintre aceşti unul şi altul (*Einheit dieses Einen und Anderen*). În acest raport constau atât realitatea istoriei, cât şi realitatea înțelegerii istorice. O hermeneutică adecvată lucrurilor înseşi ar trebui să evidențieze această realitate propriu-zisă a istoriei în înțelegerea însăşi. Numesc faptul cerut astfel 'istorie a efectelor' ('*Wirkungsgeschichte*'). Înțelegerea este un proces de natura istoriei efectelor (*wirkungsgeschichtlicher Vorgang*) şi ar putea fi arătat faptul că lingvisticitatea (*Sprachlichkeit*) inerentă oricărei înțelegeri este cea în care se desfăşoară demersul hermeneutic.

---

8 [Pt. această schimbare a textului originar cf. *Adevăr şi metodă*, vol. 1, p. 228].

6. Natura lucrului și limba lucrurilor* (1960)

Dacă în cele ce urmează două expresii idiomatice, care după toate aparențele au același sens, constituie obiectul unei analize, în acest demers este călăuzitoare intenția de a face vizibilă o convergență obiectivă care, în ciuda întregii diversități a punctelor de plecare și a idealurilor metodologice, domină filozofia actuală. În ceea ce este aparent identic fiind evidențiată tensiunea unei probleme, în ceea ce este cunoscut în diferența sa iese totodată la iveală eficacitatea aceluiași impuls. În primă instanță, uzul limbii ne permite să presimțim doar într-o mică măsură acest fapt. Căci el pare să ateste deplina interșanjabilitate a celor două formule. Spunem de pildă: „Rezidă în natura lucrului (*Sache*)", dar spunem și: „Lucrurile (*Dinge*) vorbesc de la sine" sau „ele vorbesc într-o limbă care nu lasă loc nici unei neînțelegeri". În ambele cazuri avem de-a face cu un fel de formulă de jurământ, care de fapt nu arată temeiurile pentru care considerăm că ceva este adevărat, ci dimpotrivă vrea să respingă nevoia unei întemeieri suplimentare. Și cele două concepte care apar în aceste formule, '*Sache*' și '*Ding*', par a avea aceeași semnificație. Ele sunt amândouă expresii care desemnează ceva vizat în mod indeterminat. Acestui fapt îi corespunde acela că, atunci când se vorbește despre 'natura' lucrului (*Sache*) sau despre 'limba' lucrurilor (*Dinge*), și aceste formule au ceva în comun, și anume că neagă într-un mod polemic arbitrarul violent în relația cu lucrurile (*Dinge*), și îndeosebi simpla emitere de opinii, bunul-plac al unor bănuieli sau afirmații despre lucru (*Sache*), arbitrarul unor tăgăduiri sau încăpățânarea în opinii private.

Totuși, dacă privim mai îndeaproape și pătrundem în distincțiile tainice ale uzului limbii, atunci se va risipi aparența deplinei interșanjabilități. Conceptul de lucru (*Sache*) este marcat, înainte de toate, de conceptul contrar de persoană. Sensul acestei opoziții dintre lucru și persoană rezidă la origine în primatul clar al persoanei față de lucru. Persoana apare ca ceva care trebuie respectat în propria sa ființă, în timp ce lucrul, dimpotrivă, apare ca ceea ce este de folos, ca ceva ce este în întregime la dispoziția noastră. Atunci când întâlnim formula 'natura lucrului', sensul ei rezidă, în mod evident, în faptul că și ceea ce este menit utilizării de către noi și este lăsat la dispoziția noastră are în realitate o ființă care îi este inerentă și în virtutea căreia el poate să opună rezistență, pornind de la natura sa, împotriva voinței de a dispune inadecvate lucrului, respectiv în sens pozitiv: în faptul că el prescrie un anumit comportament adecvat lucrului. Însă în felul acesta primatul persoanei față de lucru se transformă tocmai în contrariul său. În opoziție cu flexibilitatea agilă cu care persoanele se adaptează unele la altele, natura lucrului este datul invariabil de care trebuie să ținem seama. Astfel, conceptul de lucru poate să capete o emfază proprie, prin aceea că lucrul cere o dăruire care uită de sine, și prin aceasta constrânge să fie pusă pe plan secundar chiar și orice considerație față de persoane.

Deviza obiectivității (*Sachlichkeit*) este cea care își are originea aici și pe care o cunoaștem și ca fiind atitudinea filozofiei, așa cum vorbește ea din celebrele cuvinte ale lui Bacon, pe care Kant le-a ales ca motto pentru a sa *Critică a rațiunii pure*: *De nobis ipsis silemus, de re autem quae agitur...*

---

* În limba germană: „Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge". Traducem termenii *Ding* și *Sache* prin „lucru", indicând între paranteze termenul original. Acolo unde același termen este folosit succesiv, originalul german apare după prima ocurență. Cei doi termeni germani sunt perfect sinonimi (inclusiv pe linie etimologică, amândoi având la origine o semnificație juridică). Sinonimia lor este evidențiată și de către Gadamer. Distincția pe care el o face între cele două expresii din titlu, „natura lucrului" și „limba lucrurilor" se bazează pe cel de-al doilea termen: *Natur* și respectiv *Sprache* – n. tr.

Unul dintre cei mai mari apărători ai unei astfel de obiectivități printre clasicii gândirii filozofice este Hegel, care vorbește tocmai despre comportamentul lucrului și caracterizează speculația cu adevărat filozofică spunând că în ea se manifestă lucrul însuși, și nu este activ bunul-plac liber al ideilor noastre de moment, adică al modului nostru reflexiv de a trata lucrul. Și cunoscuta deviză fenomenologică 'Spre lucrurile însele', care la începutul secolului nostru a dat expresie unei noi atitudini filozofice de cercetare, vizează ceva asemănător. Construcțiile și teoriile inadecvate lucrului, pline de prejudecăți și arbitrare sunt cele a căror presupunere necontrolată voia să o dezvăluie analiza fenomenologică și a căror ilegitimitate ea a relevat-o, într-adevăr, prin analiza nepreconcepută a fenomenelor.

Conceptul de lucru nu redă însă numai conceptul de *res* din dreptul roman, ci în cuvântul german '*Sache*' și în semnificația lui a pătruns mai ales ceea ce în uzul limbii latine se numește *causa.* În uzul limbii germane, '*Sache*' înseamnă în primă instanță *causa,* adică litigiul (*Streitsache*) care trebuie judecat. Ea este la origine lucrul care este pus la mijloc între părțile adverse, pentru că în privința lui trebuie să se mai delibereze și nu s-a deliberat încă. Lucrul trebuie pus la adăpost de autocrația atacului uneia sau alteia dintre părți. În acest context, obiectivitatea (*Sachlichkeit*) înseamnă tocmai contrariul părtinirii, adică al abuzării de drept în scopuri particulare. Conceptul juridic 'Natura lucrului' ('*Die Natur der Sache*') nu vizează, firește, un lucru controversat între părți, ci limitele care sunt puse bunului-plac în stabilirea legii de către legiuitor sau în interpretarea juridică a acesteia. Recursul la natura lucrului trimite la o ordine sustrasă bunului-plac al omului și vrea să conducă spre victorie spiritul viu al dreptății chiar împotriva literei legii. Și aici natura lucrului este, așadar, ceva ce se impune, ceva ce trebuie să fie respectat.

Dacă pe de altă parte urmărim ceea ce este exprimat prin formula 'limba lucrurilor' ('*Sprache der Dinge*'), suntem îndrumați, în mod aparent într-o direcție cu totul asemănătoare. Și limba lucrurilor este ceva pe care nu îl ascultăm îndeajuns și pe care ar trebui să îl ascultăm mai bine. Și această formulă are un fel de accent polemic. Ea exprimă faptul că în general noi nu suntem deloc dispuși să ascultăm lucrurile în ființa lor proprie, că ele sunt mai degrabă supuse calculului omului și dominării de către el a naturii prin raționalitatea științei. Într-o lume care devine din ce în ce mai tehnică, faptul de a vorbi despre o demnitate a lucrurilor devine din ce în ce mai neinteligibil. Ele sunt cele care dispar, cele cărora doar poetul le mai păstrează un ultim devotament. Însă faptul că mai putem vorbi în genere despre o limbă a lucrurilor amintește de ceea ce lucrurile sunt în realitate, și anume nu un material care este utilizat și uzat, nu o unealtă care este folosită și pusă deoparte, ci ceva care are în sine stabilitate și care nu este 'împins către nimic' ('*zu nichts gedrängt*') (Heidegger). Propria sa ființă intrinsecă (*Insichsein*) este cea care, din perspectiva autocrației voinței umane de a dispune, este desconsiderată și care este asemenea unei limbi care trebuie ascultată.[9] Formula 'limba lucrurilor' nu este, așadar, un adevăr mito-logico-poetic pe care doar vrăjitorul Merlin sau cel inițiat în spiritul basmelor l-ar putea verifica, ci prin această formulă este trezită amintirea ațipită în noi toți a ființei proprii a lucrurilor, care pot să fie în continuare ceea ce sunt.

Într-un anume sens, ambele expresii idiomatice spun deci realmente același lucru (*das gleiche*) – și unul adevărat. Expresiile idiomatice tocmai că nu sunt doar faptul neînsuflețit al unui exercițiu lingvistic devenit neautentic. Ele sunt totodată moștenirea unui spirit

---

9 În explicațiile mele cu privire la studiul lui Heidegger despre opera de artă, care au apărut în 1960 sub forma unei broșuri la editura Reclam, am subliniat acest aspect ca fiind punctul de plecare sistematic pentru lucrările târzii ale lui Heidegger. [Acum în *Heideggers Wege,* Tübingen 1983, pp. 81-93; în *Ges. Werke* Bd. 3]

comun, şi numai dacă le înțelegem corect şi pătrundem în secreta lor abundență de semnificații ele pot să facă din nou vizibil ceea ce este comun. Astfel, la prima vedere expresiile idiomatice analizate aici spun într-un anume sens acelaşi lucru (*dasselbe*), şi anume ceva care trebuie să fie amintit împotriva autocrației bunului-plac. Dar aceasta nu este încă totul. Deşi cele două concepte 'Natura lucrului' (*Die Natur der Sache*) şi 'Limba lucrurilor' (*Die Sprache der Dinge*) sunt folosite câteodată într-un mod aproape interşanjabil şi sunt marcate de opoziția lor comună, în această comuniune se ascunde totuşi o diferență care nu este întâmplătoare. Mai degrabă, apare ca o sarcină filozofică evidențierea tensiunii care poate fi percepută în nuanțele ascunse ale celor două expresii idiomatice, şi aş dori să arăt că deznodământul acestei tensiuni este cel care se petrece în filozofia zilelor noastre şi delimitează situația problematică ce ne este comună tuturor.

În conceptul 'Natura lucrului' (*Die Natur der Sache*) se concentrează pentru conştiința filozofică o rezistență resimțită din multe direcții împotriva idealismului filozofic, şi în special împotriva formei neokantiene în care acesta a fost reactualizat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Această dezvoltare a lui Kant, care l-a invocat pentru a-l face purtătorul de cuvânt al credinței în progres şi al mândriei ştiinței din propria epocă, nu mai putea face în fond nimic cu lucrul-în-sine (*Ding-an-sich*). În ciuda întregii părăsiri explicite de către urmaşii lui Kant a idealismului metafizic, o întoarcere la dualismul kantian al lucrului-în-sine şi al fenomenului (*Erscheinung*) nu a mai fost luată în considerare. Numai printr-o reinterpretare a gândirii kantiene textul lui Kant a putut fi adaptat propriilor convingeri, devenite de la sine înțelese, potrivit cărora idealismul înseamnă determinarea totală a obiectului prin cunoaştere. Astfel, lucrul-în-sine a fost înțeles ca simplu scop director al unei sarcini nesfârşite de continuare a determinării, şi chiar Husserl, care, spre deosebire de neokantianism, pleca nu atât de la realitatea (*Faktum*) ştiinței, cât mai degrabă de la experiența cotidiană, a încercat să dea doctrinei despre lucrul-în-sine o legitimare fenomenologică pornind de la faptul că diferitele adumbriri (*Abschattungen*) ale lucrului perceput formează continuumul experienței unitare. Prin doctrina despre lucrul-în-sine nu ar putea fi vizat altceva decât tocmai această continuă transferabilitate a unui aspect al obiectului în celălalt, transferabilitate prin care contextul unitar al experienței noastre este făcut posibil. Şi Husserl înțelegea aşadar ideea lucrului-în-sine pornind de la ideea progresului cunoaşterii noastre, care îşi are legitimarea ultimă în cercetarea ştiințifică.

În domeniul filozofiei morale nu există, fireşte, nimic comparabil. Căci de la Rousseau şi Kant încoace nu a mai fost posibil să se admită o perfectibilitate morală a speciei umane. Totuşi, critica fenomenologică la adresa neokantianismului şi-a găsit şi aici punctul de plecare, şi anume în formalismul filozofiei kantiene a moralei. Punctul de pornire al lui Kant de la fenomenul datoriei şi evidențierea caracterului necondiționat al imperativul categoric păreau să elimine din filozofia morală orice împlinire de conținut a ceea ce porunceşte legea morală. Critica lui Max Scheler la adresa formalismului eticii kantiene, oricât de slabă a fost în aspectul negativ al criticii, şi-a dovedit propria rodnicie prin proiectul unei etici materiale a valorilor. De asemenea, critica fenomenologică a lui Scheler la adresa conceptului neokantian de generare (*Erzeugung*) a reprezentat un impuls important, care l-a condus în special pe Nicolai Hartmann la părăsirea neokantianismului şi la concepția propriei sale 'metafizici a cunoaşterii'.[10] Faptul că cunoaşterea nu provoacă nici un fel de schimbare a ceea ce este cunoscut – şi vizează cu atât mai puțin generarea lui –, că tot ceea

[10] Cel mai timpuriu document al acestui fapt este recenzia despre Scheler pe care N. Hartmann a publicat-o deja în primăvara lui 1914 în revista *Die Geisteswissenschaften.* (*Kleine Schriften* III, 365 sqq.) Cf. propria mea lucrare „Metaphysik der Erkenntnis" în *Logos*, 1924 [în *Ges. Werke* Bd.4]

ce există, este mai degrabă indiferent față de faptul că este cunoscut sau nu, i s-a părut a fi o dovadă împotriva oricărei forme a idealismului transcendental, chiar și împotriva cercetării husserliene a constituirii. Din punct de vedere pozitiv, Nicolai Hartmann credea că prin recunoașterea în-sine-lui (*das Ansichsein*) ființării și a independenței sale față de orice subiectivitate umană croiește calea spre o nouă ontologie. Astfel, el a ajuns în preajma noului 'realism' care a triumfat în același timp și în Anglia – iar acolo în toată amploarea.

Însă o astfel de părăsire a reflecției transcendental-filozofice este, după părerea mea, o imensă neînțelegere a sensului ei, urmarea acelui declin al cunoașterii filozofice care a început odată cu moartea lui Hegel. Dacă o astfel de părăsire se repetă, iar și iar, și în filozofarea zilelor noastre, ea își are temeiurile sale. Atunci când, de pildă, a fost pusă în joc realitatea ontică superioară a ordinii întemeiate printr-un act divin, în raport cu care voința noastră despotică este nimicită (Gerhard Krüger), sau atunci când, împotriva omului și a istoriei sale, este pusă în joc indiferența lumii naturale (Karl Löwith), o astfel de părăsire polemică poate fi înțeleasă ca o invocare a naturii lucrului. Totuși, o astfel de invocare a naturii lucrului mi se pare că își găsește limitarea în presupoziția comună care domină fără a fi pusă la îndoială toate aceste încercări de restaurare a în-sine-lui lucrurilor (*Dinge*). Presupoziția că subiectivitatea umană este voință are o valabilitate neîndoielnică și acolo unde determinării volitive a ființei umane îi este opus în sine-le ca limită a ei. Mai precis, aceasta înseamnă în realitate că acești critici ai subiectivismului modern nu sunt deloc cu adevărat liberi de ceea ce critică, ci articulează opoziția numai în direcția celeilalte părți. Ei opun unilateralității neokantianismului, care ia drept fir călăuzitor progresul culturii științifice, unilateralitatea unei metafizici a în sine-lui, care în realitate împărtășește cu adversarul ei predominarea determinării volitive.

În privința acestei stări de lucruri, trebuie să ne întrebăm dacă deviza despre natura lucrului nu este o îndoielnică chemare la luptă și dacă nu cumva, față de toate aceste încercări, metafizica clasică dovedește o adevărată superioritate și stabilește o sarcină durabilă. Superioritatea metafizicii clasice mi se pare a consta în aceea că ea este de la bun început dincolo de dualismul subiectivității și voinței, pe de o parte, și al obiectului și al în-sine-lui, pe de altă parte, gândind corespondența prealabilă a amândurora. Firește că este o corespondență teologică cea pe care se bazează conceptul de adevăr al metafizicii clasice, în speță adecvarea cunoașterii la lucru (*Sache*). Căci caracterul creatural al amândurura este cel în care sunt unite sufletul și lucrul. Așa cum sufletul este creat pentru a întâlni ființarea, așa și lucrul este creat pentru a fi adevărat, adică cognoscibil. Spiritul infinit al Creatorului este cel în care se dezleagă astfel ceea ce pentru spiritul finit pare a fi o enigmă de nedezlegat. Esența și realitatea creației înseși constau în aceea că ele sunt o astfel de armonizare a sufletului și a lucrului.

Desigur că filozofia nu se mai poate folosi de o astfel de întemeiere teologică și nu va vrea să reia nici formele secularizate ale acesteia, așa cum le prezintă idealismul speculativ, cu a sa mediere dialectică între finitudine și infinitate. Însă nici ea nu va avea voie să se închidă față de adevărul acestei corespondențe. În acest sens, sarcina metafizicii continuă să dureze, dar, firește, ca o sarcină care nu poate fi ea însăși rezolvată tot ca o metafizică, adică prin regresul către un intelect infinit. Astfel, se pune întrebarea: există posibilități finite de a aprecia în mod just această corespondență? Există o întemeiere a acestei corespondențe, care nu se avântă către infinitatea unui spirit divin și care, totuși, poate să aprecieze în mod just corespondența infinită a sufletului și a ființei? Eu cred că ea există. Există un drum spre care filozofarea este îndrumată din ce în ce mai clar și care atestă clar această corespondență. Este drumul limbii.

Nu mi se pare o întâmplare faptul că fenomenul limbii a ajuns în ultimele decenii în centrul interogării filozofice. Probabil se poate spune chiar că sub acest semn începe să se construiască o punte peste cel mai mare abis de natură filozofică ce există astăzi între popoare, și anume opoziția dintre extrema nominalismului anglo-saxon, pe de o parte, și tradiția metafizică a continentului, pe de altă parte. În orice caz, analiza limbajului, care s-a dezvoltat în Anglia și în America din reflecția minuțioasă asupra problematicii limbajelor artificiale logice, se apropie în mod evident de atitudinea de cercetare a școlii fenomenologice a lui E. Husserl. Așa cum în dezvoltarea ei ulterioară prin M. Heidegger recunoașterea finitudinii și a istoricității *Dasein*-ului uman a transformat în esența ei sarcina metafizicii, așa s-a destrămat, odată cu recunoașterea semnificației de sine stătătoare a limbii vorbite, și afectul antimetafizic al pozitivismului logic (Wittgenstein). De la informație până la mit și legendă, care este în același timp o 'indicare' ('*Zeige*')* (Martin Heidegger), limba constituie tema comună a tuturor. Cred că trebuie să ne punem acum întrebarea dacă limba, în cazul în care vrem să o gândim cu adevărat, nu trebuie să însemne în ultimă instanță 'limbă a lucrurilor' și dacă nu cumva limba lucrurilor este cea în care se legitimează corespondența originară a sufletului și a ființei, astfel încât și conștiința finită o poate cunoaște.

Faptul că limba este mijlocul prin care conștiința se corelează cu ființarea nu este în sine o afirmație nouă. Deja Hegel a numit limba mijlocul conștiinței[11], prin care spiritul subiectiv își mijlocește ființa obiectelor, iar în vremea noastră Ernst Cassirer a extins punctul de pornire îngust al neokantianismului, realitatea științei, către o filozofie a formelor simbolice care nu cuprindea într-un tot numai științele naturii și științele spiritului, ci trebuia să dea o întemeiere transcendentală întregului comportament cultural al omului.

Cassirer pornea de la faptul că limba, arta și religia sunt forme de reprezentare, adică de prezentare a ceva spiritual în ceva sensibil. În reflecția transcendentală asupra acestor forme ale oricărei configurări spirituale, idealismul transcendental ar trebui să se lase ridicat la nivelul unei noi și adevărate universalități. Mai precis, formele simbolice ar fi transformări de configurație ale spiritului în temporalitatea fugitivă a apariției sensibile și ar reprezenta mijlocul care face coeziunea, în măsura în care ele ar fi deopotrivă apariție obiectivă și urmă a spiritului. – Trebuie să ne întrebăm, firește, dacă o astfel de analitică a facultăților spirituale fundamentale, așa cum i se întrezărea lui Cassirer, ține cu adevărat seama de unicitatea fenomenului limbii. Căci limba nu stă alături de artă, drept și religie, ci reprezintă mediul susținător pentru toate aceste fenomene. Conceptului de limbă nu îi este conferită prin aceasta numai o deosebită distincție în cadrul formelor simbolice, adică al formelor care exprimă spiritul. Mai degrabă, limba, atâta timp cât este gândită ca formă simbolică, nu este încă deloc recunoscută în adevăratele ei dimensiuni. Deja în privința filozofiei idealiste a limbajului, care pornește de la Herder și Humboldt, poate fi pusă mai degrabă întrebarea critică, ce atinge și filozofia formelor simbolice, dacă ea nu cumva izolează limba de ceea ce se vorbește în ea și de ceea ce este mijlocit prin ea, fiind orientată spre 'forma' ei. Oare adevărata realitate a limbii, prin care ea reprezintă corespondența pe care o căutăm, nu rezidă tocmai în aceea că ea nu este o facultate și o aptitudine formală, ci o cuprindere prealabilă a întregii ființări prin posibila ei survenire la nivelul limbii? Oare limba nu este mai puțin limba omului, cât limba lucrurilor?

Din perspectiva acestei întrebări, coapartenența intimă a cuvântului și a lucrului (*Ding*), așa cum a fost ea ridicată la nivel de problemă la începutul gândirii despre limbă, câștigă în

* Substantivul *Zeige* este derivat de către Heidegger din verbul *zeigen* („a indica“, „a arăta“) printr-un procedeu similar celui prin care *Sage* („legendă“) a fost derivat din *sagen* („a spune“) – n. tr.

11 [*Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister), p. 459]

interes. Desigur că întrebarea privitoare la corectitudinea numelor, pe care au pus-o grecii, este doar mai mult un ultim ecou al acelei magii a cuvântului care înțelege cuvântul ca pe lucrul (*Sache*) însuşi, respectiv ca pe ființa care îi ține locul. Şi desigur că filozofarea grecilor începe cu destrămarea unei astfel de magii a numelui şi face primii săi paşi în calitate de critică a limbajului. Totuşi, ea păstrează în sine însăşi atât de mult din naiva uitare de sine a experienței originare a lumii, încât pentru ea esența lucrurilor (*Dinge*) care apare în logos trece drept autoprezentarea ființării înseşi. Atunci când Platon, în *Phaidon*, caracterizează refugierea în logoi ca pe o 'călătorie situată pe locul doi în ordinea calității', deoarece aici ființarea ar fi privită doar în imaginea oglindită a *logosului*, în loc să fie privită în realitatea ei întrupată, dincolo de o astfel de exprimare se află o ironie nedisimulată. În ultimă instanță, adevărata ființă a lucrurilor devine accesibilă tocmai în apariția lor lingvistică, şi anume în idealitatea faptului lor de a fi vizate, care se închide privirii nereflexive a experienței, în aşa fel, fireşte, încât însuşi faptul de a fi vizat, şi prin urmare şi lingvisticitatea (*Sprachlichkeit*) apariției lucrurilor nu sunt cunoscute ca atare. Mai precis, prin aceea că metafizica înțelege adevărata ființă a lucrurilor ca pe esențialitățile ce sunt accesibile 'spiritului', lingvisticitatea acestei experiențe a ființei este ascunsă.

Astfel, şi moştenitorul creştin al metafizicii greceşti, evul mediu scolastic, gândeşte în întregime cuvântul pornind de la *species*, ca perfecțiune a ei, fără să înțeleagă enigma încarnării ei. Lingvisticitatea experienței lumii, în funcție de care se orienta la origine gândirea metafizică, devine în cele din urmă ceva secundar şi contingent, care schematizează prin convenții lingvistice privirea reflexivă îndreptată spre lucruri şi o desprinde de experiența originară a ființei. În realitate, fireşte, lingvisticitatea experienței lumii este cea care totuşi se ascunde în spatele aparenței anteriorității lucrurilor față de apariția lor lingvistică. Îndeosebi aparența posibilității universale de obiectivare a tot şi a toate este cea care e sprijinită prin universalitatea limbii şi cea prin care aceasta îşi devine sieşi complet obscură. Prin aceea că limba – cel puțin în familia limbilor indogermanice – dispune de posibilitatea de a extinde funcția generală a denumirii asupra oricărei părți de propoziție şi de a transforma totul în subiect al unor alte afirmații posibile, ea creează aparența universală a reificării (*Verdinglichung*), aparență care o coboară pe ea însăşi la statutul de simplu mijloc de comunicare. Nici analitica modernă a limbajului, oricât de mult încearcă să dezvăluie ispitele verbaliste ale limbii prin elaborarea unor sisteme artificiale de semne, nu pune la îndoială presupoziția fundamentală a unei astfel de obiectivabilități. Mai degrabă, ea ne învață numai prin propria ei autolimitare că nu există o adevărată eliberare din sfera de influență a limbii prin introducerea unor sisteme artificiale de semne, în măsura în care toate sistemele de acest fel presupun deja limba naturală. Aşa cum filozofia clasică a limbajului a dezvăluit faptul că întrebarea privitoare la originea limbii este o interogare de nesusținut, aşa şi reflecția minuțioasă asupra ideii unui limbaj artificial conduce la autosuspendarea acestei idei, şi prin aceasta, la legitimarea limbilor naturale. Însă ceea ce este implicat prin aceasta rămâne de regulă complet negândit. Se ştie desigur că limbile au realitate peste tot unde sunt vorbite, adică acolo unde oamenii ştiu să comunice unii cu alții. Dar ce fel de ființă este cea care revine limbii? Cea a unui mijloc de comunicare? După părerea mea, deja Aristotel a făcut aluzie la adevăratul caracter ontic al limbii, desprinzând conceptul de *syntheke* de sensul lui naiv de 'convenție'.[12]

Excluzând orice întemeiere şi geneză din conceptul de *syntheke*, el îndruma în direcția acelei corespondențe a sufletului şi a lumii, care străluceşte în fenomenul limbii ca atare, chiar şi independent de violenta extrapolare a unui spirit infinit, extrapolare prin care

12 [*Peri hermeneias* 4, 16b 31 sqq.]

metafizica dădea acestei corespondențe o întemeiere teologică. Faptul de a fi înştiințat (*des Verständigtsein*) despre lucruri, care se realizează în limbă, nu exprimă ca atare nici un primat al lucrurilor, nici un primat al spiritului uman care se slujeşte de mijlocul lingvistic de comunicare. Mai degrabă, corespondența care îşi găseşte concretizarea în experiența lingvistică a lumii este ca atare ceea ce e pur şi simplu anterior.

Acest lucru poate fi lămurit într-un mod deosebit de frumos în cazul unui fenomen care constituie el însuşi un element structural a tot ceea ce este de natură lingvistică, şi anume în cazul ritmului. Aşa cum a accentuat deja Richard Hönigswald în analiza sa de psihologie a gândirii[13], esența ritmului rezidă într-un domeniu intermediar specific, aflat între ființă şi suflet. Succesiunea care este ritmată prin ritm nu reprezintă în mod necesar ritmul propriu al fenomenelor. Mai degrabă, şi într-o succesiune uniformă ritmarea poate fi auzită abia prin inserare, astfel încât ea apare ca una împărțită ritmic – sau mai bine zis: nu numai că poate, ci o astfel de ritmare trebuie ca în final să rezulte întotdeauna acolo unde o succesiune uniformă trebuie să fie concepută de către simțire (*Gemüt*). Ce înseamnă aici: trebuie? Împotriva naturii lucrurilor (*Dinge*)? Evident că nu. Însă atunci ce mai înseamnă 'ritm propriu al fenomenelor'? Oare ele nu sunt tocmai ceea ce sunt abia prin aceea că sunt auzite astfel ritmic sau ritmat? Mai originară decât acea succesiune acustică, pe de o parte, şi decât acea concepere dătătoare de ritm pe de altă parte, este, aşadar, corespondența care acționează între amândouă.

Acest lucru îl ştiu îndeosebi poeții care încearcă, față de ei înşişi, să dea seama de modul de a proceda al spiritului poetic ce acționează în ei, ca de exemplu Hölderlin. Este o experiență ritmică cea pe care ei o descriu atunci când țin la distanță de experiența poetică originară atât caracterul de dat prealabil al limbii, cât şi pe cel al lumii, adică al ordinii lucrurilor, şi descriu actul conceperii poetice ca pe întrepătrunderea lumii şi a sufletului în devenirea poetică a limbii. Configurația poeziei în care se transformă limba garantează ca un fapt finit corespondența reciprocă dintre suflet şi lume. Aici ființa limbii îşi arată locul ei central. Faptul de a porni de la subiectivitate, aşa cum a devenit el firesc gândirii mai recente, induce aici cu totul în eroare. Limba nu trebuie să fie gândită ca un proiect prealabil al lumii propriu subiectivității, nici ca cel al unei conştiințe individuale, şi nici ca cel al unui spirit al poporului. Toate acestea sunt mitologii, exact ca şi conceptul de geniu, care joacă un rol atât de dominant în teoria estetică deoarece ne învață să înțelegem realizarea configurației ca pe o producție inconştientă, şi prin aceasta să o interpretăm pornind de la analogia cu producerea conştientă. Însă opera de artă trebuie la fel de puțin înțeleasă pornind de la realizarea planificată a unui proiect – fie şi a unuia inconştient în manieră somnambulică – pe cât mersul istoriei universale poate fi gândit, pentru conştiința noastră finită, ca realizarea unui plan. Norocul şi reuşita ispitesc mai degrabă, aici ca şi acolo, la *oracula ex eventu*, care în realitate ascund evenimentul în legătură cu care sunt pronunțate, cuvântul sau fapta.

Faptul că autointerpretarea a dobândit, în toate domeniile de acest fel, un primat nejustificat din punct de vedere obiectiv, mi se pare o consecință a subiectivismului modern. În realitate, nu vom putea să-i recunoaştem unui poet un privilegiu pentru explicarea versurilor sale, la fel de puțin ca şi unui om de stat pentru explicarea istorică a evenimentelor la care a participat el însuşi în mod activ. Conceptul autentic de autoînțelegere[14], care este singurul aplicabil în toate aceste cazuri, nu trebuie să fie gândit pornind de la modelul desăvârşitei conştiințe de sine, ci pornind de la experiența religioasă. Ea implică deja

---

13 [R. Hönigswald, *Vom Problem des Rhythmus*, Leipzig 1926]

14 [Cf. mai jos lucrarea mea „Despre problematica autoînțelegerii“, p. 451 sqq.]

dintotdeauna faptul că drumurile greşite ale autoînţelegerii umane numai prin graţie divină ajung la adevăratul lor capăt, adică la înţelegerea faptului de a fi fost condus, pe toate căile, către propria mântuire. Orice autoînţelegere umană este în sine determinată de insuficienţa sa. Acest lucru tocmai că este valabil şi pentru operă şi faptă. De aceea, arta şi istoria se sustrag conform propriei lor fiinţe, interpretării ce porneşte de la subiectivitatea conştiinţei. Ele aparţin acelui univers hermeneutic ce este caracterizat prin modul de realizare şi prin realitatea limbii, care depăşeşte orice conştiinţă individuală[15]. În limbă, în lingvisticitatea experienţei noastre a lumii, rezidă medierea între finit şi infinit, care ne este adecvată ca fiinţe finite. Ceea ce este interpretat în ea este o experienţă mereu finită, care totuşi nu se loveşte niciodată de acea limită la care un fapt vizat în mod infinit mai poate fi doar presimţit şi nu mai poate fi spus. Propria ei avansare nu este niciodată limitată, şi totuşi ea nu este o apropiere progresivă de un sens vizat, ci este în fiecare pas al ei o reprezentare permanentă a acestui sens. Faptul că opera este reuşită, şi nu ceea ce este doar vizat de către ea, constituie sensul ei. Cuvântul potrivit, şi nu ceea ce este ascuns în subiectivitatea vizării (*Meinen*), este cel care aduce sensul la nivelul afirmaţiei. Tradiţia este cea care deschide şi delimitează orizontul nostru istoric – şi nu o desfăşurare opacă a istoriei care se desfăşoară 'în sine'.

Astfel, respingerea vizării, pe care o auzim ca trăsătură comună în discuţia despre natura lucrului şi despre limba lucrurilor, dobândeşte un sens pozitiv şi o împlinire concretă. Însă în felul acesta tensiunea care există între aceste două expresii idiomatice apare pentru prima dată în adevărata ei lumină. Ceea ce apare ca acelaşi nu este acelaşi. A cunoaşte o limită pornind de la subiectivitatea vizării şi de la despotismul voinţei este altceva decât a gândi pornind de la antrenarea prealabilă a fiinţării în lumea deschisă prin limbă. Nu în raport cu natura lucrului, care se opune vizării diferite (*Andersmeinen*) şi impune atenţie, ci în raport cu limba lucrurilor, care se vrea auzită aşa cum se exprimă lucrurile, mi se pare posibilă experienţa, adecvată finitudinii noastre, a acelei corespondenţe pe care metafizica o propovăduia cândva ca fiind concordanţa reciprocă originară a tot ceea ce este creat, şi îndeosebi ca fiind adecvarea sufletului creat la lucrurile (*Dinge*) create.

---

15 Cf., în afară de *Adevăr şi metodă* (*Ges. Werke* Bd. 1), studiul reprodus mai jos, p. 518 sqq.: „Universalitatea problemei hermeneutice“ [şi între timp lucrările mai târzii asupra problemei, care urmează mai jos, p.].

7. Istoria conceptelor ca filozofie (1970)

Tema 'istoria conceptelor ca filozofie' provoacă impresia că o interogare secundară şi o disciplină auxiliară a gândirii filozofice ar ridica aici, în mod inadecvat, o pretenţie universală. Căci tema implică afirmaţia că istoria conceptelor ar fi filozofie sau poate chiar că filozofia ar trebui să fie o istorie a conceptelor. Amândouă sunt, fără îndoială, teze a căror justificare şi întemeiere nu sunt evidente şi pe care, de aceea, trebuie să le examinăm.

În orice caz, în formularea temei rezidă o afirmaţie implicită despre ceea ce este filozofia, şi anume afirmaţia că aparatul ei conceptual constituie esenţa ei – spre deosebire de funcţia conceptelor în afirmaţiile ştiinţelor 'pozitive'. În timp ce acestea măsoară de fiecare dată valabilitatea conceptelor lor în funcţie de aportul de cunoaştere care este controlabil prin experienţă, filozofia, în mod evident, nu are un obiect în acest sens. De aici provine caracterul îndoielnic al filozofiei. Putem indica, în genere, obiectul ei fără să ne încurcăm deja în întrebarea privitoare la adecvarea conceptelor pe care le utilizăm aici? Ce înseamnă 'adecvat' acolo unde nu se ştie nici măcar în funcţie de ce trebuie să se măsoare?

Numai tradiţia filozofică a Occidentului poate furniza un răspuns istoric la această întrebare. Numai în privinţa ei putem întreba. Căci raportul dintre formele de exprimare enigmatice ale meditaţiei şi ale înţelepciunii care au fost dezvoltate în alte culturi, îndeosebi în cele ale Orientului Îndepărtat şi ceea ce înseamnă filozofie occidentală este în ultimă instanţă neverificabil, îndeosebi din cauza faptului că ştiinţa, în numele căreia întrebăm, este ea însăşi o descoperire a Occidentului. Însă dacă este adevărat că filozofia nu are un obiect propriu, la care ea să se raporteze şi căruia să i se adecveze cu mijloacele sale conceptuale şi lingvistice nu înseamnă atunci că obiectul filozofiei este conceptul însuşi? Conceptul este adevărata fiinţă, aşa cum într-adevăr obişnuim să utilizăm cuvântul 'concept'. Spunem, de pildă: acesta este conceptul de prieten*, atunci când vrem să lăudăm în mod deosebit pe cineva în aptitudinea sa pentru prietenie. Obiectul filozofiei îl constituie aşadar conceptul, aşa zicând autodezvoltarea gândirii, aşa cum se raportează ea la ceea ce este, lămurindu-se şi cunoscându-se pe sine? Într-adevăr, acesta este răspunsul tradiţiei de la Aristotel până la Hegel. În cartea Gamma a *Metafizicii*, Aristotel a determinat marca distinctivă a filozofiei, şi îndeosebi a metafizicii, a filozofiei prime – 'filozofie' însemna într-adevăr, în genere, 'cunoaştere' – spunând: toate celelalte ştiinţe au un domeniu pozitiv, un domeniu pe care îl au ca obiect special. Filozofia, sub forma acelei ştiinţe pe care o căutăm aici, nu are un obiect atât de delimitat. Ea vizează fiinţa ca atare, şi de această întrebare privitoare la fiinţa ca atare se leagă îndreptarea privirii spre moduri de a fi care se deosebesc unele de altele: eternul şi divinul neschimbător, ceea ce este permanent în mişcare, natura, *ethos*-ul care îşi asumă respectarea unor norme, omul. Aproximativ în acest fel ni se înfăţişează tradiţia metafizicii cu principalele ei teme, până la configuraţia kantiană a metafizicii naturii şi a metafizicii moravurilor, în care cunoaşterea despre Dumnezeu intră într-o relaţie specifică cu filozofia morală.

Însă ce mai poate însemna acest domeniu-obiect al metafizicii în epoca ştiinţei? Nu numai că însuşi Kant a fost cel care, prin a sa critică a raţiunii pure, adică prin critica la adresa capacităţii omului de a dobândi cunoaştere din simple concepte, a distrus configuraţia tradiţională de până atunci a metafizicii, care se împărţea în cosmologie raţională, psihologie raţională şi teologie raţională. Vedem mai ales în zilele noastre cum pretenţia ştiinţei de a fi singurul mod legitim de cunoaştere al omului – o pretenţie care, fireşte, este susţinută

---

* În limba germană: „*das ist der Begriff eines Freundes*". În limba română spunem de fapt: „el este prietenia întruchipată" – n. tr.

nu atât de către știința însăși cât de publicul care admiră succesele ei – a condus la faptul că, în cadrul a ceea ce este numit în mod curent filozofie, teoria științei, logica și analiza limbajului au trecut în prim-plan. Consecința acestei tendințe tot mai puternice o reprezintă faptul că orice altceva care se numește filozofie este alungat din această disciplină sub titlul de concepție despre lume sau de ideologie, și prin aceasta este supus, în cele din urmă, unei critici făcute din exterior, care nu îi mai permite să treacă drept cunoaștere. Astfel, se pune întrebarea: ce se mai poate afirma cu adevărat în filozofie alături de pretenția științei?

Profanul va răspunde: filozofia științifică își va impune sieși, în opoziție cu construcțiile vaporoase și strălucitoare ale concepției despre lume și ale ideologiei, exigența de a utiliza concepte univoce. Faptul de a aștepta de la filozof ca el să-și definească bine toate conceptele este vechea cerință a profanului. Va trebui încă să fie pusă întrebarea dacă o astfel de cerință de definire este legitimă, dacă pretenției și sarcinii filozofiei îi este măcar adecvat ceea ce își are incontestabila legitimitate în domeniul științelor. Căci în presupoziția că miza o constituie univocitatea conceptelor rezidă cealaltă presupoziție, conform căreia conceptele sunt uneltele noastre, pe care ni le confecționăm pentru a ne apropia de obiecte și pentru a le supune cunoașterii noastre. Vedem totuși că cele mai bine definite concepte pe care le cunoaștem în genere și cea mai exactă formare de concepte sunt întâlnite acolo unde o întreagă lume de obiecte este produsă prin gândirea însăși: în matematică. Acolo nu există nici măcar contribuția experienței, pentru că rațiunea se raportează la ea însăși atunci când întreprinde clarificarea extraordinarelor enigme ale numerelor sau ale figurilor geometrice sau ale oricărui alt fenomen.

Dar oare limbajul și gândirea filozofiei procedează ca și cum ar scoate conceptele dintr-o cutie cu unelte aflată la dispoziție și le-ar pune apoi la loc, evidențiind astfel cunoașterea și respingând ceea ce nu slujește scopului cunoașterii? Se va putea spune că într-un anumit sens așa este, în măsura în care analiza conceptuală implică întotdeauna și critica limbajului, iar prin analiza logică exactă a conceptelor se dezvăluie întrebări și prejudecăți false. Însă idealul unui limbaj conceptual univoc, care a fost urmărit îndeosebi la începutul secolului nostru de către logica filozofică cu mult entuziasm, s-a limitat el însuși pornind de la desfășurarea imanentă a acestei strădanii. Ideea unui limbaj artificial pur al gândirii filozofice a fost clarificată în privința caracterului ei irealizabil pe calea autoanalizei logice, în măsura în care este mereu nevoie de limba pe care o vorbim, atunci când vrem să introducem limbaje artificiale. Limba pe care o vorbim este însă alcătuită în așa fel, încât, după cum se știe, ea poate constitui pentru cunoașterea noastră o permanentă sursă de eroare. Deja Bacon a denunțat *idola fori*, prejudecățile de limbaj, ca obstrucționare a unei cercetări și cunoașteri lipsite de prejudecăți.

Dar asta-i tot? Dacă limba fixează uneori prejudecăți, înseamnă că în ea se manifestă mereu numai neadevărul? Limba nu înseamnă numai atât. Ea este atotcuprinzătoarea stare de preinterpretare (*Vorausgelegtheit*) a lumii și, de aceea, nu poate fi înlocuită cu nimic. Înaintea oricărei gândiri critice care se instituie în mod filozofic, lumea este deja pentru noi, întotdeauna, una interpretată în limbă. În învățarea unei limbi, în creșterea în interiorul limbii noastre materne ni se articulează lumea. Acest lucru nu este atât inducere în eroare, cât o primă deschidere. El implică, firește, faptul că procesul formării conceptelor, care începe în mijlocul acestei stări lingvistice de interpretare (*sprachliche Ausgelegtheit*), nu este niciodată un prim început. El nu se aseamănă cu făurirea unei noi unelte dintr-o materie oarecare, potrivită scopului ei. Căci el este întotdeauna un fapt de a gândi mai departe (*Weiterdenken*) în limba pe care o vorbim și în interpretarea, situată în ea, a lumii. Aici nu se începe niciodată de la zero. Fără îndoială că și limba prin care se exprimă starea de

interpretare a lumii este un produs şi rezultatul experienţei. 'Experienţa' nu are însă aici acel sens dogmatic al datului nemijlocit, al cărui statut de prejudecată ontologic-metafizică a fost suficient dezvăluit de mişcarea filozofică a secolului nostru, şi anume în amândouă taberele: atât în cadrul celei fenomenologic-hermeneutice, cât şi în cadrul tradiţiei nominaliste. Experienţa nu este în mod primordial *sensation*. Nu punctul de pornire de la nivelul simţurilor şi al datelor lor este cel care poate, ca atare, să se numească experienţă. Am învăţat să înţelegem felul cum şi datele simţurilor noastre se articulează, de fiecare dată, în contexte interpretative, cum percepţia, care consideră ceva ca fiind adevărat, a interpretat deja întotdeauna mărturiile simţurilor înaintea oricărei receptări nemijlocite a datelor senzoriale. De aceea, putem spune că – din punct de vedere hermeneutic – formarea conceptelor este condiţionată permanent şi de limba deja vorbită. Dacă lucrurile stau însă aşa, atunci singura cale onestă din punct de vedere filozofic este aceea a conştientizării raportului dintre cuvânt şi concept ca pe un raport care determină gândirea noastră.

Îl numesc raportul dintre cuvânt şi concept – nu: dintre cuvinte şi concepte. Vizez prin aceasta unitatea implicită care revine atât cuvântului, cât şi conceptului: pentru acest raport nu există cuvinte, ba chiar poate că nu există, într-un mod atât de de la sine înţeles cum îl admite cercetarea actuală de teorie a limbajului, nici limbi. Orice limbă care este vorbită este prezentă întotdeauna numai în calitate de cuvânt care este adresat cuiva, ca unitate a discursului (*Rede*) care întemeiază comunicarea dintre oameni, care creează solidaritate. Unitatea cuvântului precedă orice diversitate a cuvintelor sau a limbilor. Ea conţine o infinitate implicită a ceea ce, în genere, merită să fie exprimat prin cuvinte. Conceptul teologic de *verbum* rămâne în această privinţă foarte concludent, în măsura în care 'cuvântul' este întregul mesajului mântuirii, şi totuşi în actualitatea lui *pro me*.

Dar la fel stau lucrurile şi în cazul conceptului. Un sistem de concepte, o multiplicitate de idei care ar trebui să fie definite, delimitate şi determinate fiecare în parte nu atinge întrebarea radicală privitoare la aparatul conceptual al filozofiei şi la filozofie ca aparat conceptual. Căci în filozofie este vorba despre unitatea 'conceptului' *('des' Begriffs):* aşa cum Platon, atunci când se discută despre a sa teorie a Ideilor şi întreprinde o analiză filozofică a acestei 'mult bârfite' teorii despre Idei, vorbeşte despre Unu şi despre întrebarea privitoare la felul cum acest Unu este, de fiecare dată, un Multiplu; aşa cum Hegel, atunci când vrea să reflecteze în *Logica* sa asupra gândurilor lui Dumnezeu, gânduri care există în Spiritul său, dinainte de începutul Creaţiei, ca totalitate a posibilităţilor fiinţei, sfârşeşte cu 'concept*ul*' (*mit* '**dem** *Begriffe*') ca autodezvoltare desăvârşită a acestor posibilităţi. Unitatea obiectului filozofiei este dată tocmai prin aceea că, aşa cum unitatea cuvântului o constituie ceea ce este demn de a fi spus, aşa şi unitatea gândirii filozofice o constituie ceea ce este demn de a fi gândit. Nu definiţiile individuale ale conceptelor posedă, fiecare în parte, o legitimare filozofică de sine stătătoare, ci întotdeauna funcţia fiecărui concept este determinată pentru prima oară în privinţa semnificaţiei ei legitime în cadrul unei poziţii unitare a gândirii. Acest lucru trebuie reţinut atunci când punem acum întrebarea: care este sarcina unei istorii a conceptelor ce nu depune un efort de completare a cercetării de istorie a filozofiei, ci trebuie să contribuie la realizarea filozofiei, trebuie să se realizeze ca 'filozofie'?

Acest lucru poate fi arătat în cazul unei poziţii contrare şi al limitelor acesteia, şi anume în cazul aşa-numitei istorii a problemelor (*Problemgeschichte*). În lumina reflecţiilor noastre se poate arăta de ce acest mod tradiţional de a privi istoria filozofiei, care a fost dominant în neokantianism, deci în ultimii 50-100 de ani, este în realitate insuficient, deşi sunt incontestabile marile realizări ale istoriei problemelor. – Ea face o presupunere foarte raţională în sine. Chiar dacă sistemele doctrinare ale filozofilor nu se ordonează într-un

proces progresiv al cunoaşterii, după modelul logicii sau al matematicii, chiar dacă mişcarea de du-te-vino a orientărilor filozofiei – în ciuda lui Kant – nu poate fi transformată în evoluţia silenţioasă a unei ştiinţe, totuşi problemele pentru care aceste doctrine caută răspunsuri au fost întotdeauna aceleaşi şi pot fi permanent recunoscute. Aceasta era calea pe care istoria problemelor a ştiut să înlăture pericolele unei relativizări istorice a întregii gândiri filozofice. Ce-i drept, ea nu a vrut să susţină şi nu a putut să susţină cu stricteţe că ceea ce se petrece în istoria filozofiei este întotdeauna un progres linear în analiza şi tratarea unor astfel de probleme identice. Nicolai Hartmann, căruia aici îi datorăm cu toţii mult, a formulat acest lucru într-un mod mai precaut: adevăratul sens al istoriei problemelor ar fi radicalizarea (şi rafinarea permanentă) a conştiinţei problemelor. În aceasta ar consta progresul filozofiei. Din perspectiva reflecţiilor mele, iese însă acum la iveală un element dogmatic al acestei metode a istoriei problemelor. Ea conţine presupoziţii care astfel nu pot convinge. Un exemplu poate lămuri acest lucru.

Problema libertăţii pare a fi una dintre problemele care îndeplinesc cel mai bine condiţia de a fi o problemă identică. Condiţia pentru ca o problemă să fie filozofică, în realitate, constă în faptul de a fi de nerezolvat. Aceasta înseamnă că ea trebuie să fie de o natură atât de vastă şi de fundamentală, încât apare din nou iar şi iar, pentru că nici o 'soluţie' posibilă a ei nu o poate rezolva definitiv. Astfel, deja Aristotel a descris esenţa problemei dialectice spunând că în dispută ar trebui puse în calea adevărului marile şi indecidabilele întrebări. Însă întrebarea este următoarea: există 'problema' libertăţii *('das' Freiheitsproblem)*? Întrebarea privitoare la libertate este cu adevărat una identică în toate timpurile? Oare acel mit cu o semnificaţie profundă din *Republica* lui Platon, conform căruia sufletul îşi alege singur neviaţa (*das Lebenslos*) într-un stadiu prenatal, iar când se plânge de urmările alegerii sale primeşte răspunsul: '*aitia helomenou*, tu eşti vinovat de alegerea ta'[16], vizează acelaşi lucru ca şi conceptul de libertate care a dominat, de pildă, filozofia morală stoică, ce spunea cu fermitate categorică: singura cale de a fi independent şi prin acesta liber ar fi aceea de a nu-ţi lăsa inima să depindă de nimic care nu ţine de tine însuţi? Avem aici de-a face cu aceeaşi problemă ca şi în cazul mitului platonician? Avem de-a face cu aceeaşi problemă atunci când teologia creştină îşi urzeşte marile ei enigme teologice între libertatea omului şi providenţa divină şi încearcă să le dezlege? Şi avem de-a face cu aceeaşi problemă atunci când în epoca ştiinţelor naturii punem întrebarea: având în vedere determinarea fără lacune a procesului naturii, având în vedere faptul că orice ştiinţă a naturii trebuie să pornească de la presupoziţia că în natură nu se petrec minuni, cum trebuie să fie înţeleasă posibilitatea libertăţii? Problema determinismului şi a indeterminismului voinţei, care este formulată pornind de aici, este încă aceeaşi problemă?

Trebuie ca o astfel de problemă pretins identică să fie analizată cu minuţiozitate numai câţiva paşi mai departe, şi se va vedea ce fel de dogmatizare se ascunde în pretinsa identitate a problemei. O astfel de problemă este asemenea unei întrebări care niciodată nu a fost pusă cu adevărat. Orice întrebare cu adevărat pusă este motivată. Ştim de ce întrebăm ceva, şi trebuie să ştim de ce suntem întrebaţi ceva atunci când trebuie să înţelegem cu adevărat întrebarea – iar în cazul de faţă să răspundem la ea. Astfel, în exemplul problemei libertăţii mi se pare convingător faptul că fiecare punere a unei întrebări nu devine inteligibilă prin presupoziţia că este vorba despre problema identică a libertăţii. Miza este mai degrabă aceea de a privi adevăratele întrebări aşa cum sunt puse – şi nu ca pe nişte simple posibilităţi de interogare abstract formalizate –, ca pe ceea ce trebuie să fie înţeles. Orice întrebare este motivată. Orice întrebare îşi primeşte sensul de la felul motivaţiei ei. Cunoaştem cu

16 [*Republica* X, 617 e4]

toții din exemplul așa-numitei întrebări pedagogice cum este atunci când suntem întrebați ceva, fără ca celălalt să întrebe cu adevărat pentru că vrea să știe. Aici se știe foarte precis că examinatorul știe lucrul despre care întreabă. Ce fel de întrebare mai este cea pe care o pun atunci când deja știu! Întrebarea pedagogică ce este pusă astfel trebuie să fie numită, din motive hermeneutice, nepedagogică. Ea poate să se justifice numai pornind de la faptul că desfășurarea ulterioară a discuției examinatoare depășește nefirescul unor astfel de întrebări, conducând în cele din urmă în fața unor întrebări 'deschise'. Numai în cazul lor poate ieși la iveală ceea ce poate cineva. Faptul că o întrebare poate primi cu adevărat un răspuns numai atunci când știu de ce este pusă înseamnă însă că, și în cazul marilor întrebări pe care filozofia nu le rezolvă, sensul lor se determină mai întâi prin motivația întrebării. Este în joc așadar o schematizare dogmatică atunci când se vorbește despre problema libertății, și astfel se ascunde tocmai punctul de vedere interogativ dătător de sens, care constituie în realitate urgența întrebării, faptul ei de a fi pusă (*ihr Gestelltwerden*). Tocmai atunci când înțelegem că filozofia întreabă asupra întregului, trebuie să interogăm modul cum își pune ea întrebările, iar aceasta înseamnă: în ce aparat conceptual se mișcă. Pentru că acesta este cel care își pune deja amprenta asupra punerii întrebărilor. Miza este așadar aceea a felului cum se pune o întrebare, și trebuie să reținem acest lucru pentru a învăța să elaborăm punerea întrebării. Atunci când întreb: ce înseamnă libertate într-o concepție despre lume care este dominată de știința cauzală a naturii, atunci punerea întrebării și, prin aceasta, tot ceea ce este implicat în ea, de pildă în conceptul de cauzalitate, a pătruns deja în sensul întrebării. Astfel, trebuie să fie pusă întrebarea: ce este cauzalitatea, și epuizează ea întreaga dimensiune a ceea ce este demn de a fi întrebat în întrebarea privitoare la libertate? Deficiențele în această privință au fost vinovate de faptul că în anii douăzeci și treizeci a apărut ciudata flecăreală despre respingerea cauzalității de către fizica modernă.

Aceste interogații pot fi transformate în mod pozitiv: dacă în interogațiile și, totodată, în aparatul conceptual care fac posibilă punerea unei întrebări rezidă adevărata impregnare a sensului întrebării, atunci raportul dintre concept și limbă nu este numai acela al criticii limbajului, ci, de asemenea, și o problemă de inventivitate lingvistică. Mi se pare că marea, sufocanta dramă a filozofiei constă în faptul că ea este o strădanie permanentă în vederea inventivității lingvistice, și, pentru a o spune mai patetic: o continuă suferință din cauza precarității limbii (*Sprachnot*). Aceasta nu este abia o inovație a lui Heidegger.

Rolul pe care inventivitatea lingvistică îl joacă în filozofie este, în mod evident, unul privilegiat. Acest lucru reiese deja din rolul pe care îl joacă aici terminologia: în sine, conceptul apare sub formă lingvistică în calitate de termen, adică în calitate de cuvânt bine conturat, delimitat în mod univoc în privința semnificației sale. Însă oricine știe că o vorbire terminologică de felul exactității calculării cu simboluri matematice nu este posibilă. Vorbirea permite, ce-i drept, folosirea unor termeni, dar acest lucru înseamnă că aceștia ajung permanent în procesul comunicativ al vorbirii și își exercită funcția lingvistică în mijlocul acestui proces comunicativ. Spre deosebire de posibilitatea de a crea termeni stabili, care să îndeplinească funcții de cunoaștere precis stabilite, așa cum se întâmplă în științe și, în mod exemplar, în matematică, vocabularul filozofic nu are, după cum am văzut, o altă putință de legitimare decât cea care se petrece tot în limbă. În mod evident, aici este cerută o putință de justificare de un tip special, și aceasta este prima sarcină care se impune pentru corelația dintre cuvânt și concept, dintre limba vorbită și gândurile care se articulează în concept, și anume faptul că trebuie lămurită originea conceptelor filozofice atunci când vrem să dovedim legitimitatea interogațiilor noastre. Un exemplu clasic, pe care l-am trăit în secolul nostru, este descoperirea fundalului conceptual-istoric ce se află

ascuns în conceptul de 'subiect' şi a implicaţiilor sale ontologice. 'Subiect' se spune în greacă *hypokeimenon*, ceea ce se află la bază (*das Zugrundeliegende*), şi acest cuvânt este introdus de către Aristotel pentru a desemna, în opoziţie cu transformarea diferitelor forme de manifestare a fiinţării, ceea ce nu se schimbă, ci stă la baza acestor calităţi care se transformă. Dar mai este auzit acest *hypokeimenon*, *subiectum*, care stă la baza tuturor celorlalte lucruri, atunci când este folosit cuvântul 'subiect' şi dacă ne situăm, ca noi toţi, în tradiţia carteziană şi gândim în conceptul de subiect autoreflecţia, autocunoaşterea? Cine mai aude faptul că 'subiect' înseamnă la origine 'ceea ce stă la bază'? Însă întreb, de asemenea, cine nu aude totuşi acest lucru în el? Cine nu presupune că ceea ce este astfel determinat prin autoreflecţie există asemenea unei fiinţări care, în timpul transformării calităţilor sale, se menţine ca ceea ce stă la bază şi ca ceea ce susţine? Tocmai caracterul nedezvăluit al acestei ascendenţe conceptual-istorice este cel care a condus la faptul că subiectul este gândit ca ceva care, fiind caracterizat de conştiinţa sa de sine, este singur cu sine însuşi, şi la faptul că ne vedem puşi în faţa întrebării chinuitoare privitoare la felul cum poate el ieşi din a sa '*splendid isolation*'. Astfel s-a ivit întrebarea privitoare la realitatea lumii exterioare. Critica secolului nostru a fost cea datorită căreia întrebarea: Cum ajunge gândirea noastră, conştiinţa noastră la lumea exterioară? a fost recunoscută ca fiind pusă în mod greşit de la bun început, întrucât conştiinţa în genere nu este nimic altceva decât conştiinţă a ceva. Primatul conştiinţei de sine faţă de conştiinţa lumii este o prejudecată ontologică ce se bazează în ultimă instanţă pe necontrolata influenţă continuă a conceptului de *subiectum* în sensul lui *hypokeimenon*, respectiv al conceptului latin de substanţă care îi corespunde. Conştiinţa de sine determină substanţa conştientă de sine în opoziţie cu orice altă fiinţare. Cum se întâlnesc însă natura întinsă în mod extensiv şi substanţa conştientă de sine? Cum pot să se influenţeze reciproc aceste două substanţe atât de fundamental diferite – aceasta era cunoscuta problemă a filozofiei moderne incipiente, care stă încă la baza pretinsului dualism metodologic al ştiinţelor naturii şi ale spiritului.

Exemplul vrea ca în primă instanţă să îndeplinească doar rolul de exemplu şi să motiveze întrebarea generală: lămurirea prin istoria conceptelor are întotdeauna sens şi este întotdeauna necesară?

Aş dori să dau acestei întrebări un răspuns restrictiv: în măsura în care conceptele trăiesc încă în viaţa limbii, lămurirea conceptual-istorică are sens – şi totuşi acest lucru înseamnă totodată că idealul unei conştiinţe totale este lipsit de sens. Căci limba nu este conştientă de sine, şi numai o strădanie critică 'împotriva naturii', care întrerupe fluxul vorbirii şi opreşte deodată ceva din acest flux, poate să realizeze conştiinţa şi lămurirea tematică a unui cuvânt şi a semnificaţiei lui conceptuale. Am observat odată la fiica mea cea mică următorul lucru: pe când învăţa să scrie, ea a întrebat într-o zi, în timp ce îşi făcea lecţiile pentru şcoală: „Cum se scrie 'căpşuni'?" I s-a spus, iar ea a replicat, îngândurată: „Ce caraghios, dacă îl aud aşa, nu mai înţeleg deloc cuvântul. Abia când l-am uitat din nou, sunt familiarizată cu el." Faptul de a fi familiarizat cu cuvântul – acesta este în realitate modul în care vorbim. Şi dacă în acest moment aş putea bloca cu adevărat fluxul nevoii mele de comunicare, şi dacă aş aduce la nivelul reflecţiei şi aş menţine în cadrul reflecţiei cuvintele pe care tocmai le pronunţ, desfăşurarea vorbirii ar fi total obstrucţionată. Atât de mult ţine uitarea de sine de esenţa limbii. Tocmai din acest motiv lămurirea conceptuală – iar istoria conceptelor este lămurire conceptuală – poate fi întotdeauna numai parţială. Ea poate fi utilă şi importantă numai acolo unde prin ea fie este înlăturată camuflarea ce are loc prin limba înstrăinată, solidificată, fie trebuie să fie împărtăşită precaritatea limbii pentru a ajunge în deplina stare de tensiune a reflecţiei. Căci precaritatea limbii trebuie să fie pe deplin conştientizată de către cel care

reflectează. Gândeşte filozofic numai cel care resimte o insuficienţă în ceea ce priveşte posibilităţile lingvistice de exprimare disponibile, iar noi gândim împreună cu el numai atunci când împărtăşim cu adevărat precaritatea celui care îndrăzneşte să facă afirmaţii conceptuale ce trebuie să se adeverească doar prin ele însele.

Va trebui să ne îndreptăm privirea către naşterea limbajului conceptual filozofic la greci, dar să punem alături de acesta şi, de pildă, limbajul misticii germane şi pătrunderea lui în limbajul conceptual – până la cutezanţa creatoare în materie de concepte a lui Hegel şi Heidegger. Acestea sunt exemple de deosebită precaritate lingvistică şi, totodată, exemple ale unei deosebite pretenţii adresate gândirii şi gândirii laolaltă (*Mitdenken*).

Acolo, la marele început al gândirii occidentale, stă doctrina despre fiinţă pe care Parmenide a expus-o în poemul său didactic. Ea pune celor de mai târziu întrebarea fără sfârşit, la care deja Platon mărturiseşte că nu poate răspunde în mod just, despre ceea ce ar fi avut în vedere Parmenide prin această fiinţă. Cercetarea modernă rămâne controversată. Hermann Cohen, de pildă, credea că acolo ar fi vorba despre legea identităţii ca cea mai înaltă cerinţă a gândirii în genere. Cercetarea istorică se împotriveşte unor astfel de anacronisme sistematizatoare. Astfel, se obiectează pe bună dreptate că fiinţa care ar fi avută aici în vedere ar fi lumea, întregul fiinţării, cu privire la care ar fi întrebat ionienii sub titulatura de *ta panta*.[17] Totuşi, întrebarea dacă fiinţa lui Parmenide ar fi preludiul unuia dintre cele mai înalte concepte filozofice sau o denumire colectivă pentru tot ceea ce fiinţează nu trebuie decisă în sensul unei alternative. Trebuie, mai degrabă, să com-pătimim această precaritate a limbii care a inventat aici, într-un puternic avânt al gândirii, expresia *to on*, fiinţarea, acest singular abstract – înainte se vorbea despre *onta*, despre fiinţările cele multe. – Va trebui să înţelegem noua îndrăzneală a unei astfel de vorbiri, dacă vrem să urmărim gândirea care se desfăşoară aici.

Pe de altă parte, este evident că prin acest *neutrum singularis* conceptul vizat nu a ajuns totuşi la o conştiinţă deplină. Căci ce nu se spune despre această fiinţare! De exemplu, că ar fi bine rotunjită, ca o minge bine îndesată. Avem în faţa noastră un exemplu al precarităţii limbii înfăţişate mai sus, în măsura în care gândirea încearcă aici să gândească ceva pentru care nu există limbaj, şi de aceea nu poate fixa în mod sigur propria sa intenţie reflexivă.

În mod asemănător, am putea arăta cum, de pildă, Platon a ajuns la punctul de vedere că în orice determinare a gândirii, în orice propoziţie, în orice judecată, în orice afirmaţie ar fi necesar să fie gândită atât identitatea, cât şi diversitatea. Dacă vrem să gândim ceva ca pe ceea ce el este, trebuie să îl gândim, în mod necesar, ca pe ceva diferit de toate celelalte. Identitatea şi diversitatea sunt întotdeauna şi în mod indisolubil împreună. În filozofia de mai târziu, numim astfel de concepte concepte reflexive (*Reflexionsbegriffe*), pentru că le este caracteristic un raport dialectic al transformării-unele-în-altele (*Sichineinander-Tauschen*). Însă atunci când Platon înfăţişează această grandioasă descoperire, el prezintă respectivele concepte reflexive într-o vecinătate ciudată, alăturând celor două concepte, care sunt prezente peste tot unde se gândeşte, şi starea şi mişcarea. Ne întrebăm ce pot să aibă acestea de a face unele cu altele. Unele sunt concepte care descriu ceea ce ţine de lume (*Welthaftes*): aici există stare, aici există mişcare – celelalte sunt concepte care survin doar în gândire, cum este cazul conceptelor de identitate şi diversitate. Ambele pot fi dialectice în sensul că nici starea nu poate fi gândită fără mişcare. Dar ele sunt totuşi de natură cu totul diferită. Pentru Platon, această diversitate pare să aparţină unei succesiuni. În dialogul său *Timaios*, el poate chiar să povestească faptul că alcătuirea universului ţine spiritului uman

---

17 [Cf. H. Boeder, *Grund und Gegenwart als Fragezìel der frühgriechischen Philosophie*, Den Haag 1962, p. 23 sqq.]

literalmente în fața ochilor identitatea și diversitatea, astfel încât omul, cuprinzând cu privirea regularitatea traiectoriilor astrelor și abaterile lor, fenomenele corelate cu ecliptica, învață să gândească participând oarecum și el la aceste mișcări.

Un alt exemplu simplu îl reprezintă conceptul aristotelic de *hyle*, de materie.[18] Atunci când spunem „materie", suntem, firește, îndepărtați deja printr-o lume de înțelegerea a ceea ce vrea să spună de fapt Aristotel prin conceptul său. Căci *hyle*, la origine lemnul de construcție folosit pentru a produce ceva, este gândit de către Aristotel ca un principiu ontologic. Faptul că grecii introduc în filozofie un astfel de cuvânt pe o poziție centrală este expresia spiritului lor tehnic. Ceea ce este formă apare ca rezultat al unei strădanii și al unei realizări tehnice care reconfigurează un fapt inform. Însă ar însemna să-l subapreciem pe Aristotel dacă am crede că un astfel de concept masiv al unui material existent în sine, pe care meșteșugarul spiritual îl ia apoi în mână și îi imprimă 'forma', ar fi gândul aristotelic al lui *hyle*. Mai degrabă, Aristotel a vrut să descrie cu acest concept masiv din lumea meșteșugărească un raport ontologic, un element structural al ființei care, în întreaga gândire și cunoaștere a ființării, își are funcția nu numai în raport cu ceea ce ne înconjoară ca natură, ci, de pildă, și în domeniul matematicii (*noete hyle*). El a vrut să arate că noi, atunci când cunoaștem și determinăm ceva ca ceva, îl vizăm întotdeauna ca pe un fapt încă nedeterminat, pe care îl delimităm de toate celelalte abia printr-o determinare suplimentară. De aceea, el spunea că *hyle* ar avea funcția genului. Acestui fapt îi corespunde clasica teorie aristotelică a definiției, conform căreia definiția ar conține genul proxim și diferența specifică. *hyle* a preluat așadar în gândirea aristotelică o funcție ontologică.

Dacă ceea ce distinge aparatul conceptual filozofic este faptul că gândirea este întotdeauna în situația precară de a găsi o expresie cu adevărat adecvată pentru ceea ce ea vrea de fapt să spună, atunci de orice filozofie se leagă pericolul ca gândirea să recadă înapoia ei înseși și să decadă din cauza caracterului inadecvat al mijloacelor sale lingvistice conceptuale. Acest lucru poate fi evidențiat ușor în cazul exemplelor date mai sus. Deja Zenon, următorul adept al lui Parmenide, pune întrebarea: unde este, de fapt, ființa? Care este locul în care se află ea? Dacă ea este în ceva, atunci trebuie totuși ca acest ceva în care ea este să fie el însuși, din nou, în ceva. În mod evident, Zenon, care întreabă într-un mod atât de pătrunzător, nu a mai putut menține sensul filozofic al doctrinei despre ființă și a înțeles în întregime 'ființa' numai ca fiind 'totul'. Însă nu este corect să punem decadența demersului gândirii abia pe seama urmașului. Precaritatea lingvistică a gândirii filozofice este precaritatea a însuși celui care gândește. Acolo unde limba eșuează, el nu poate menține într-un mod sigur direcția de sens a gândirii sale. Nu abia Zenon, ci Parmenide însuși vorbește, într-adevăr, cum am menționat mai sus, despre ființă comparând-o cu o sferă bine rotunjită. – Astfel, și la Aristotel – și nu abia pentru 'Școală' – funcția ontologică pe care o are conceptul de materie poate fi atât de puțin gândită în mod adecvat și explicată în mod conceptual, încât Școala aristotelică nu a mai putut respecta intenția originară a gândirii. Și pentru interpretul modern, numai conștiința conceptual-istorică ce se transpune oarecum în acel *actus* al gândirii care își caută limbajul, va putea, de aceea, să urmărească adevărata intenție a acesteia.

În final, un exemplu din filozofia mai recentă ar putea arăta felul cum concepte consolidate prin tradiție pătrund în viața limbii și devin capabile de noi realizări conceptuale. Conceptul de 'substanță' pare a fi cu totul și cu totul subscris aristotelismului scolastic și determinat pornind de acolo. Astfel, și noi folosim cuvântul în sensul aristotelic atunci când, de pildă, vorbim despre substanțe chimice, ale căror proprietăți sau reacții sunt

---

18 [Cf. pentru aceasta, lucrarea mea „Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft", *Ges. Werke*, Bd. 6, pp. 201-217]

cercetate. Aici substanța este faptul prezent (*das Vorliegende*) asupra căruia sunt întreprinse cercetările. Însă aceasta nu este tot. Noi utilizăm cuvântul și într-un alt sens, accentuat valoric, și derivăm din el predicatele valorice 'lipsit de substanță' și 'substanțial'. De pildă, atunci când nu considerăm un plan suficient de substanțial, credem că el se pierde mult prea mult în vag și nesigur. Atunci când spunem despre un om că ar avea substanță, aceasta înseamnă că în el se ascunde mai mult decât ni se înfățișează în funcția în care ne întâlnește. Se va putea vorbi aici despre o transpunere a conceptului scolastic-aristotelic de substanță într-o dimensiune cu totul nouă. În acest nou domeniu de utilizare a expresiei, vechile (iar pentru știința modernă devenite cu totul inutilizabile) elemente conceptuale ale substanței și funcției, ale esenței durabile și ale determinațiilor ei schimbătoare dobândesc însă acum o nouă viață, și devin cuvinte greu de înlocuit – iar aceasta înseamnă chiar că ele trăiesc din nou. Reflecția conceptual-istorică recunoaște în această istorie a cuvântului 'substanță', din perspectivă negativă, renunțarea la cunoașterea substanțelor, care începe odată cu mecanica galileană – iar din perspectivă pozitivă, productiva transformare de către Hegel a conceptului de substanță, care este situată în doctrina sa despre spiritul obiectiv. În general, conceptele artificiale nu devin cuvinte ale limbii. Limba obișnuiește să se apere împotriva formulărilor artificiale sau a cuvintelor împrumutate din limbi străine, și să nu le preia în vocabularul general. Însă acest cuvânt ea l-a preluat în noul sens, iar Hegel oferă pentru acest lucru legitimarea filozofică, în măsura în care el ne-a învățat să gândim ceea ce suntem ca fiind determinat nu doar prin conștiința de sine a fiecărui eu care gândește, ci prin realitatea spiritului extinsă în societate și stat.

Exemplele discutate arată cât de strânse sunt relațiile dintre limba vie și formarea de concepte. Istoria conceptelor trebuie să urmărească o mișcare a gândirii care împinge întotdeauna direcția de semnificație a cuvintelor dincolo de limbajul obișnuit și o desprinde din domeniul lor originar de utilizare, dezvoltând sau delimitând, comparând sau deosebind lucrul demonstrat în mod sistematic de către Aristotel în catalogul conceptual din *Metafizica* Delta. De asemenea, formarea de concepte poate din nou să influențeze prin recul viața limbii, ca în cazul largii utilizări, justificate de către Hegel, a substanței pentru ceea ce este de natură spirituală. De regulă însă va fi invers, și amploarea limbii vii se va apăra împotriva fixării terminologice a filozofilor. În orice caz, între formularea conceptuală și limba vie există un raport extrem de schimbător. În limbajul real, nici măcar cel care le-a făcut nu mai respectă propunerile sale terminologice. Astfel, de pildă Aristotel – lucru pe care cândva am avut ocazia să-l subliniez[19] – nu urmează în propriul său limbaj distincția făcută de el în *Etica Nicomahică* între *phronesis* și *sophia*, și nici chiar celebra distincție kantiană dintre transcendent și transcendental nu s-a încetățenit în însăși viața limbii. Era vorba despre *hybris*-ul unui critic meschin, atunci când cineva, în tinerețea mea, în epoca neokantianismului, critica o expresie precum 'muzica transcendentală a lui Beethoven' cu remarca batjocoritoare: „Autorul nu cunoaște încă nici măcar distincția dintre transcendent și transcendental." Desigur că cine vrea să înțeleagă filozofia kantiană trebuie să fie familiarizat cu această distincție. Însă limba vie este suverană și nu permite să i se facă astfel de prescripții artificiale. Această suveranitate a limbii vii nu exclude faptul că se poate eventual distinge între o limbă germană bună și una proastă, ba chiar și că se poate vorbi despre un limbaj abuziv. Însă suveranitatea limbii vii se arată în astfel de cazuri tocmai prin aceea că în ochii noștri critica mustrătoare, așa cum este ea de pildă exercitată adesea în școală la adresa limbajului contrar regulilor în compunerea în limba germană,

---

19 În: „Der aristotelische Protreptikos...", *Hermes* 63, 1927, pp. 138-164. [Acum în *Ges. Werke* Bd. 5, pp. 164-186]

păstrează ceva dubios, şi prin aceea că educaţia în materie de limbă, în mai mare măsură decât alt tip de educaţie, reuşeşte nu printr-o corectare care pretinde că le ştie mai bine pe toate, ci numai prin model.[20]

De aceea, faptul că în conceptul filozofic este păstrată corelaţia cu viaţa limbii şi că tonalitatea limbajului viu poate fi percepută şi în utilizarea de termeni bine conturaţi nu poate fi privit ca o carenţă a formării de concepte filozofice. În această viaţă a limbii, care îşi exercită continuu influenţa şi care susţine formarea conceptelor îşi are originea sarcina istoriei conceptelor. Nu este vorba numai despre a lămuri din punct de vedere istoric concepte individuale, ci despre a reînnoi tensiunea reflexivă care apare în locurile de ruptură ale limbajului filozofic, în care strădania conceptului s-a 'refuzat'. Astfel de 'refuzuri', în care raportul dintre cuvânt şi concept se deschide oarecum şi cuvinte cotidiene sunt transformate în mod artificial în noi expresii conceptuale, constituie adevărata legitimare a istoriei conceptelor ca filozofie. Căci ceea ce iese la iveală acolo este filozofia inconştientă care rezidă în formarea de cuvinte şi în formarea de concepte atât ale limbajului curent, cât şi ale limbajului ştiinţei. Faptul de a le pune în joc – dincolo de orice formare conştientă de concepte – este calea unei legitimări a conceptelor filozofice, pentru care conceptul de 'concordanţă' dobândeşte un sens nou, filozofic – nu o adecvare la un fapt dinainte dat al experienţei, ca în ştiinţele experimentale, ci o adecvare la întregul experienţei, care reprezintă orientarea noastră lingvistică în lume. Ceea ce poate realiza legitimarea conceptual-istorică este desprinderea expresiei filozofării din solidificarea scolastică şi recâştigarea ei pentru virtualitatea vorbirii vii. Aceasta înseamnă însă a reparcurge drumul de la concept la cuvântul limbii şi a parcurge mai departe drumul de la cuvântul limbii la concept. Filozofia este, în această privinţă, asemenea muzicii. Ceea ce poate fi auzit într-un laborator al firmei Siemens atunci când sunetele înalte sunt filtrate şi îndepărtate prin aparatura tehnică, nu este muzică. Muzica este abia acea configuraţie în care sunetele înalte, împreună cu tot ceea ce ele pot crea în materie de noi efecte sonore şi în materie de expresivitate a sunetelor, sunt şi ele în joc. Aşa stau lucrurile şi în gândirea filozofică. Sunetele înalte ale cuvintelor pe care le folosim ne îngăduie să menţinem prezentă infinitatea sarcinii gândirii pe care o reprezintă pentru noi filozofia, şi numai acest lucru permite ca ea să fie îndeplinită în întreaga ei amploare. Gândirea filozofică individuală şi cea conjugată vor trebui, de aceea, să spargă rigiditatea conceptelor aşa zicând chimic-pure.

Modelul neperisabil al acestei arte de a sparge concepte care au devenit rigide îl reprezintă dialogul platonician şi felul de a purta o discuţie al Socrate-lui platonic. Aici conceptele-normă (*Norm-Begriffe*) devenite într-un fel sau altul de la sine înţelese şi în spatele cărora o realitate care nu se mai obligă la nimic se mişcă spre propriul avantaj de putere sunt sparte şi, ieşind la iveală o nouă actualizare a autoînţelegerii noastre, o nouă percepere a ceea ce este de fapt vizat în conceptele normative ale autointerpretării noastre moral-politice, suntem conduşi pe drumul gândirii filozofice. Astfel, nici pentru noi miza nu este aceea a cercetării conceptual-istorice ca atare, ci următoarea: să întreţinem în utilizarea conceptelor noastre disciplinarea care poate fi învăţată din cercetarea conceptual-istorică, în aşa fel încât ea să poată conferi gândirii noastre un autentic caracter necesar. De aici rezultă însă că idealul limbajului filozofic nu îl constituie cea mai mare desprindere posibilă de viaţa limbii a unei nomenclaturi univoce din punct de vedere terminologic, ci recorelarea gândirii conceptuale cu limba şi cu întregul adevăr care este prezent în ea. Adevărata piatră de încercare a filozofiei, proprie numai ei, nu se află nicăieri altundeva decât în vorbirea reală sau în dialog.

20 [Cf. în această privinţă discursul meu de mulţumire „Gutes Deutsch" din 1979, ţinut cu ocazia acordării Premiului Sigmund Freud în faţa Academiei Germane pentru Limbă şi Poezie (Jb. 1980, pp. 76-82) retipărit în *Lob der Theorie*, Frankfurt 1983, pp. 164-173.]

8. Hermeneutică clasică şi hermeneutică filozofică (1968)

Termenul de 'hermeneutică' acoperă niveluri de reflecţie foarte diverse, aşa cum s-a întâmplat adesea cu astfel de cuvinte care provin din greacă şi care au găsit o cale de acces în limbajul nostru ştiinţific. Hermeneutica se referă în primul rând la o practică meşteşugită. Acest lucru îl arată geneza cuvântului, care trebuie completată prin adăugarea semnificaţiei lui '*techne*'. Arta despre care este vorba aici este aceea a vestirii, a traducerii orale, a explicării şi a interpretării şi implică, fireşte, arta înţelegerii, care îi stă la bază şi care este necesară peste tot unde sensul a ceva nu se află la lumina zilei în mod accesibil şi neechivoc. Astfel, deja în cea mai veche utilizare a cuvântului[21] rezidă o anumită echivocitate. Hermes era numele mesagerului divin care transmitea oamenilor mesajele zeilor – în descrierea homerică el apare adesea ca fiind cel care comunică prin cuvinte ceea ce i-a fost încredinţat. Însă adesea, şi îndeosebi în utilizarea profană, activitatea lui *hermeneus* constă tocmai în aceea că el traduce în limba inteligibilă a tuturor un fapt exprimat într-o limbă străină sau într-un mod neinteligibil. Activitatea de traducere are de aceea întotdeauna o anumită 'libertate'. Ea presupune deplina înţelegere a limbii străine, dar încă şi mai mult înţelegerea adevăratei intenţii-de-sens (*Sinn-Meinung*) a faptului exprimat. Cine vrea să se facă înţeles ca translator trebuie să exprime din nou faptul vizat. Întotdeauna, realizarea 'hermeneuticii' este o astfel de transpunere dintr-o lume în alta, din lumea zeilor în cea a oamenilor, din lumea unei limbi, cea străină, în lumea celeilalte limbi, cea proprie. (Traducătorii aflaţi în condiţia umană pot să traducă întotdeauna doar în limba proprie.) Însă pentru că sarcina proprie a traducerii constă tocmai în faptul de a 'potrivi' ceva, sensul lui *hermeneuein* pendulează între traducere şi îndrumare practică, între simplă comunicare şi solicitare-a-supunerii (*Gehorsam-Fordern*). Ce-i drept, *hermeneia* înseamnă de obicei, într-un sens pe deplin neutru, 'afirmare a gândurilor', însă este semnificativ faptul că Platon[22] nu înţelege prin această expresie orice exprimare a gândurilor, ci doar ştiinţa regelui, a mesagerului etc., care are caracterul îndrumării. Învecinarea hermeneuticii cu mantica[23] nu ar putea fi înţeleasă altfel: arta de a transmite voinţa zeului stă alături de arta de a ghici din semne această voinţă sau viitorul. Oricum, pentru cealaltă componentă de semnificaţie, cea pur cognitivă, este caracteristic faptul că Aristotel, în scrierea *Peri hermeneias*, mai are în vedere doar sensul logic al expresiei atunci când tratează despre *logos apophantikos*. În mod corespunzător, se dezvoltă apoi în spaţiul grec de mai târziu sensul pur cognitiv al lui *hermeneia* şi *hermeneus*, şi ele pot să însemne 'explicaţie erudită', respectiv 'cel care explică' şi 'traducător'. Fireşte că 'hermeneuticii' ca artă îi este încă inerentă, într-o mică măsură, vechea provenienţă din sfera sacrală[24]: ea este acea artă faţă de a cărei sentinţă trebuie să ne supunem ca fiind cea competentă, respectiv cea pe care o recunoaştem admirativ, pentru că ea poate să înţeleagă şi să prezinte ceea ce este inaccesibil (*Verschlossenes*) – vorbirea într-o limbă străină sau chiar convingerea neexplicată a altcuiva. Ea este aşadar doar o *ars*, în germană: *eine Kunstlehre* (un meşteşug), precum retorica (*Redekunst*) sau caligrafia (*Schreibkunst*) sau aritmetica (*Rechnenkunst*) – mai degrabă o abilitate practică, decât o 'ştiinţă'.

---

21 [Faptul că etimologia cuvântului are cu adevărat ceva de-a face cu zeul 'Hermes', cum dau de înţeles utilizarea cuvântului şi etimologia antică, a fost pus la îndoială în cadrul cercetării mai recente (Benveniste)].

22 Platon, *Omul politic* 260 d.

23 *Epinomis* 975 c.

24 Photios, *Bibl.* 7; Platon, *Ion* 534 e; *Legg.* 907 d.

Acest lucru este încă valabil chiar şi în cazul unor ecouri atât de târzii ale vechiului sens al cuvântului cum sunt cele reprezentate de hermeneutica teologică şi de cea juridică mai recente: ele sunt un fel de 'artă' sau cel puțin sunt puse în calitate de mijloace în slujba unei astfel de 'arte', şi implică întotdeauna o competență normativă: interpreții nu numai că îşi înțeleg arta, ci ei exprimă ceva normativ – legea divină sau umană.

Când vorbim astăzi despre 'hermeneutică', ne situăm, dimpotrivă, în tradiția ştiințifică a epocii moderne. Utilizarea cuvântului 'hermeneutică' ce îi corespunde începe exact atunci, adică odată cu apariția conceptului modern de metodă şi de ştiință. Acum este întotdeauna implicată un fel de conştiință metodologică. Nu este stăpânită numai arta interpretării, ci se ştie să i se dea acesteia justificarea teoretică. Prima atestare a 'Hermeneuticii' ca titlu de carte datează din anul 1654 şi i se datorează lui Dannhauer[25]. Deosebim de atunci o hermeneutică teologic-filologică şi una juridică.

În sens teologic, 'hermeneutică' înseamnă arta interpretării corecte a Sfintei Scripturi, artă care, străveche în sine, deja din epoca patristică a dobândit o conştiință metodologică, mai ales prin intermediul lucrării lui Augustin *De doctrina christiana*. Sarcina unei dogmatici creştine a fost determinată de tensiunea dintre istoria deosebită a poporului evreu, aşa cum o interpretează, din perspectiva istoriei mântuirii, Vechiul Testament, şi propovăduirea universalistă a lui Iisus din Noul Testament. Aici reflecția metodologică trebuia să ajute şi să creeze soluții. Augustin prezintă în *De doctrina christiana*, cu ajutorul unor reprezentări neoplatonice, ascensiunea spiritului deasupra sensului literal şi a celui moral, către sensul religios. Astfel, el rezolvă problema dogmatică reunind sub un punct de vedere unitar moştenirea hermeneutică antică.

Nucleul hermeneuticii antice îl constituie problema interpretării alegorice. Aceasta este în sine mult mai veche. *Hyponoia*, sensul ascuns, era cuvântul originar care desemna sensul alegoric. O astfel de interpretate era practicată deja în epoca *sofisticii*, aşa cum susținuse la vremea sa deja A. Tate şi aşa cum se confirmă prin texte papirice mai recente. Contextul istoric ce stă la baza acestui fapt este clar: din clipa în care lumea de valori a eposului homeric, care era gândit pentru o societate aristocratică, a pierdut caracterul ei obligatoriu, o nouă artă a interpretării devine absolut necesară pentru tradiție. Acest lucru s-a întâmplat odată cu democratizarea oraşelor, al căror patriciat preluase etica aristocratică. Expresia acesteia era ideea de educație a sofisticii: Odiseu îl întrecea pe Ahile şi primea şi pe scenă, nu arareori, trăsături sofistice. Alegoreza a fost apoi transformată, îndeosebi în interpretarea elenistică a lui Homer din cadrul şcolii stoice, într-o metodă universală. Hermeneutica patristică pe care au sintetizat-o Origene şi Augustin a pornit de aici. Ea a fost sistematizată în evul mediu de către Cassian şi dezvoltată ca metodă a sensului împătrit al Scripturii.

Hermeneutica a primit un nou impuls prin regresul reformat către litera Sfintei Scripturi, atunci când reformatorii s-au întors în mod polemic împotriva tradiției doctrinei Bisericii şi a modului ei de a trata textul cu metodele sensului multiplu al Sripturii[26]. Îndeosebi metoda alegorică a fost acum respinsă, respectiv înțelegerea alegorică a fost limitată la cazurile în care sensul parabolei – de pildă în predicile lui Iisus – o justifica în mod special. Odată cu acest lucru s-a trezit o nouă conştiință metodologică ce se voia obiectivă, corelată cu obiectul, liberă de orice arbitrar subiectiv. Totuşi, motivul central rămâne unul normativ:

---

25 J. Dannhauer: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654).

26 Cf. cercetările lui K. Holl asupra hermeneuticii lui Luther: *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* (1920) şi continuarea lor prin G. Ebeling: *Ev. Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942); „Die Anfänge von Luthers Hermeneutik", *Z. Theol. Kirche* 48 (1951); „Hermeneutische Theologie?" În: *Wort und Glaube* Bd. II, Tübingen 1969, pp. 99-120.

atât în hermeneutica teologică, cât şi în cea umanistă a epocii moderne, este vorba despre interpretarea corectă a acelor texte care conțin ceea ce este cu adevărat exemplar şi trebuie redobândit. De aceea, de motivarea strădaniei hermeneutice nu ține, ca mai târziu la Schleiermacher, atât faptul că o tradiție este greu inteligibilă şi dă prilejul unor neînțelegeri, cât mai degrabă faptul că o tradiție durabilă este înțeleasă într-o nouă modalitate, fiind deferecată sau transformată prin dezvăluirea originilor ei obturate. Sensul ei originar (*Ur-Sinn*), ascuns sau denaturat, trebuie să fie iarăşi căutat şi reactualizat. Hermeneutica încearcă peste tot, printr-un regres către sursele originale, să dobândească o nouă înțelegere a ceva care a fost deteriorat prin distrugere, denaturare sau abuz – Biblia prin tradiția doctrinară a Bisericii, clasicii prin latina barbară a scolasticii, dreptul roman prin practica juridică regională etc. Noua strădanie ar trebui să încerce nu doar să înțeleagă mai corect, ci să impună din nou ceea ce este exemplar, în acelaşi sens ca şi atunci când este vorba despre vestirea unui mesaj al zeilor, despre interpretarea unei sentințe oraculare sau a unei legi prescriptive în mod constrângător.

Alături de această motivație orientată spre conținuturi (*sachgerichtet*) a hermeneuticii, la începutul epocii moderne a devenit însă influentă şi una formală, în măsura în care conştiința metodologică a noii ştiințe, care s-a slujit îndeosebi de limbajul matematicii, s-a îndreptat către o teorie interpretativă generală a limbajelor bazate pe semne. Datorită generalității ei, ea a fost tratată ca parte a *logicii*[27]. Pentru secolul al XVIII-lea, preluarea unui capitol hermeneutic în logica lui Chr. Wolff[28] a jucat, cu certitudine, rolul decisiv. Aici era activ un interes logico-filozofic, care năzuia spre întemeierea hermeneuticii pe o semantică generală. Schița unei astfel de întemeieri apare mai întâi la Maier, care are în Chladenius[29] un precursor plin de spirit. – În general, în secolul al XVII-lea disciplina hermeneuticii care apare în teologie şi în filologie a rămas, dimpotrivă, fragmentară şi a slujit mai mult unor scopuri didactice decât filozofice. Cu un scop pragmatic, ea a dezvoltat, ce-i drept, câteva reguli metodologice fundamentale, pe care le-a preluat în cea mai mare parte din gramatica şi retorica antică (Quintilian[30]), însă a rămas în întregime doar o colecție de explicații de citate, care trebuiau să înlesnească înțelegerea Scripturii (sau, în domeniul umanist, a clasicilor). '*Clavis*', 'Cheie', este titlul frecvent, de exemplu, la Flacius[31].

Vocabularul conceptual al hermeneuticii vechi-protestante provine în întregime din retorica antică. Aplicarea de către Melanchthon a conceptelor retorice fundamentale asupra studiului concret al cărților (*bonis auctoribus legendis*), care îşi avea într-adevăr modelul atât în retorica antichității târzii, cât şi în aspectul ei scris (Dionis din Halicarnas), a făcut epocă datorită acestui lucru. Astfel, cerința de a înțelege orice particular pornind de la întreg provine din raportul dintre *caput* şi *membra*, pe care retorica antică şi l-a luat ca model. La Flacius, acest principiu hermeneutic conduce, fireşte, la o aplicare extrem de tensionată, întrucât unitatea dogmatică a canonului, pe care el a folosit-o împotriva interpretării izolate a scrierilor Noului Testament, restrânge drastic preceptul lutheran al principiului Scripturii.

---

27 Cf. prezentarea lui L. Geldsetzer din introducerea la reeditarea lui Georg Friedrich Maier: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1965), în special X sqq.

28 Chr. Wolff: *Philosophia rationalis sive logica* (^{2}1732) 3. Teil, 3. Abschn., Kap. 6,7.

29 J. A. Chladenius: *Einl. zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742 – reeditare 1970).

30 Quintilian, *Institutio oratoria*.

31 M. Flacius: *Clavis scripturae sacrae* (1567); cf. şi *De ratione cognoscendi sacras litteras* (parte din *Clavis*), reeditare 1968 germ.-lat.

Cele câteva reguli hermeneutice generale care, pornind de la retorica antică, sunt luate ca premise în aceste 'hermeneutici' nu justifică, desigur, un interes filozofic pentru aceste scrieri. Totuşi, în istoria timpurie a hermeneuticii protestante se oglindeşte deja problematica filozofică mai profundă care trebuia să se ivească pe deplin abia în secolul nostru. Principiul lutheran '*sacra scriptura sui ipsius interpres*' conţine, ce-i drept, un refuz clar al tradiţiei dogmatice a Bisericii romane, însă întrucât acest principiu nu voia nicidecum să pledeze pentru o teorie naivă a inspiraţiei şi întrucât îndeosebi teologia de la Wittemberg, urmând traducerea Bibliei de către marele erudit Luther, a pus în joc un bogat instrumentar filologic şi exegetic pentru a justifica propria activitate, problematica oricărei interpretări a trebuit să cuprindă şi recursul la *sui ipsius interpres*. Paradoxul acestui principiu era mult prea evident, şi nu se putea omite faptul că apărătorii tradiţiei doctrinare catolice, conciliul din Trent şi scrierile contrareformate au dezvăluit slăbiciunea teoretică a acestuia. Nu putea fi tăgăduit faptul că exegeza protestantă a Bibliei nu lucra, nici ea, fără linii directoare dogmatice, care în parte au fost rezumate în mod sistematic în 'paragrafele crezului', în parte au fost sugerate în selecţia acelor *loci praecipui*. Critica lui Richard Simon la adresa lui Flacius[32] reprezintă astăzi pentru noi un document semnificativ pentru problematica hermeneutică a 'preînţelegerii' (*Vorverständnis*), şi se va vedea că în el se află implicaţii ontologice pe care abia filozofia secolului nostru le-a făcut vizibile. În contextul respingerii doctrinei despre inspiraţia verbală, şi hermeneutica teologică a iluminismului timpuriu încearcă, în cele din urmă, să dobândească reguli generale ale înţelegerii. Îndeosebi critica istorică a Bibliei şi-a obţinut atunci prima ei legitimare. Tratatul teologico-politic al lui Spinoza a constituit principalul eveniment. Critica sa, de exemplu cea la adresa conceptului de minune, era legitimată prin pretenţia raţiunii de a recunoaşte numai ceea ce este raţional, adică ceea ce este posibil. Ea nu era numai critică. Ea implica totodată o răsturnare pozitivă, în măsura în care acele lucruri din Scriptură care scandalizează raţiunea reclamă o explicaţie naturală. Lucrul aceasta duce la orientarea către faptul istoric, adică la abandonarea pretinselor (şi neinteligibilelor) istorisiri despre minuni şi la orientarea către credinţa (inteligibilă) în minuni.[33]

Influenţei ei negativ-iluministe i se opune hermeneutica pietistă care, începând cu A. H. Francke, a legat în modul cel mai strâns aplicarea cu rol de *edificare sufletească* de interpretarea textelor. Aici pătrunde tradiţia retoricii antice şi a doctrinei ei despre rolul afectelor, îndeosebi în sprijinul doctrinei despre predică (*sermo*), care în cultul protestant a dobândit un rol nou, important. Hermeneutica foarte influentă a lui J. J. Rambach[34] a aşezat în mod explicit alături de *subtilitas intelligendi* şi *explicandi*, *subtilias applicandi*, ceea ce corespundea în mod cert sensului predicii. Expresia *subtilitas* (fineţe), care probabil îşi are originea în atitudinea competiţională umanistă, indică în mod elegant faptul că 'metodica' interpretării – ca orice aplicare de reguli în genere – pretinde o putere de judecată care nu poate fi ea însăşi asigurată tot prin reguli[35]. Acest lucru trebuia să însemne, pentru aplicarea teoriei în practica hermeneutică, o restricţie durabilă. În plus, hermeneutica, în calitate de disciplină teologică ajutătoare, şi în secolul al XVIII-lea târziu caută încă, permanent, acordul cu interesul dogmatic (de exemplu la Ernesti, Semler).

Abia Schleiermacher (stimulat de către F. Schlegel) desprinde hermeneutica, sub forma unei doctrine universale a înţelegerii şi interpretării, de toate elementele dogmatice şi

32 R. Simon: *Histoire critique du texte du nouveau testament* (1689); *De l'inspiration des livres sacrés* (1687).

33 [Cf. analiza mea critică a interpretării date lui Spinoza de către Strauss, din „Hermeneutică şi istorism", aici p. 657 sqq.]

34 J. J. Rambach: *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723).

35 Cf. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (^{2}1799) VII.

ocazionale, care la el își dobândesc îndreptățirea numai ca anexă, într-o aplicare biblică specială. El apără cu teoria sa hermeneutică științificitatea teologiei, iar aceasta îndeosebi împotriva teologiei inspirației, care a pus în mod principial la îndoială verificabilitatea metodologică a înțelegerii Sfintei Scripturi cu mijloacele exegezei de text, ale teologiei istorice, ale filologiei etc. Însă fundalul concepției lui Schleiermacher a unei hermeneutici generale nu îl constituie numai un astfel de interes teologico-științifico-politic, ci o motivație filozofică. Unul dintre cele mai profunde imbolduri ale epocii romantice l-a reprezentat credința în dialog ca sursă de sine stătătoare a adevărului, nedogmatică și care nu poate fi înlocuită prin nici o dogmatică. Dacă Kant și Fichte identificaseră în spontaneitatea lui 'Eu gândesc' cel mai înalt principiu al oricărei filozofii, în generația romantică a unor Schlegel și Schleiermacher, generație care s-a distins prin întreținerea înflăcărată a prieteniei, acest principiu s-a transformat într-un fel de metafizică a individualității. Inexprimabilitatea individualului se afla totuși și la baza orientării către lumea istorică, ce a fost conștientizată odată cu ruperea de tradiție a epocii revoluționare. Aptitudinea pentru prietenie, aptitudinea pentru dialog, pentru corespondență, pentru comunicare în genere – toate aceste trăsături ale sentimentului romantic al vieții s-au opus interesului pentru înțelegere și neînțelegere, și astfel această experiență umană originară a constituit în hermeneutica lui Schleiermacher punctul de plecare metodologic. Din perspectiva sa, înțelegerea de texte, de urme străine, îndepărtate, întunecate si solidificate în scris ale spiritului, adică interpretarea vie a literaturii și îndeosebi a Sfintei Scripturi apăreau ca aplicații speciale.

Firește, hermeneutica lui Schleiermacher nu este nicidecum pe deplin eliberată de aerul oarecum prăfuit didactic al literaturii hermeneutice mai vechi – așa cum și opera sa propriu-zis filozofică stă oarecum în umbra celorlalți mari gânditori idealiști. El nu are nici forța constrângătoare a deducției fichteene, nici eleganța speculativă a lui Schelling, și nici încăpățânarea plină de substanță a artei conceptuale a lui Hegel – el era un orator și acolo unde filozofa. Cărțile lui sunt mai degrabă notițele unui orator. Îndeosebi contribuțiile sale în domeniul hermeneuticii sunt foarte fragmentate, și ceea ce interesează cel mai mult din punct de vedere hermeneutic, observațiile sale despre gândire și vorbire, nu se află nicidecum în 'Hermeneutică', ci în prelegerea sa despre dialectică. Așteptăm însă în continuare în zadar o ediție critică utilizabilă a dialecticii[36]. Sensul normativ fundamental al textelor, care la origine constituia sensul efortului hermeneutic, trece la Schleiermacher în plan secundar. Înțelegerea este o reluare reproductivă a creației reflexive originare pe baza congenialității spiritelor. Astfel, Schleiermacher a vorbit în planul secundar al concepției sale metafizice despre individualizarea vieții universale (*All-Leben*). Rolul limbii iese astfel în evidență, iar aceasta într-o formă care a depășit principial limitarea savantă la ceea ce este scris. Întemeierea de către Schleiermacher a înțelegerii pe dialog și pe înțelegerea reciprocă interumană a însemnat în ansamblu o situare mai profundă a fundamentelor hermeneuticii, însă în așa fel încât ea a permis construirea unui sistem științific pe o bază hermeneutică. Hermeneutica a devenit fundamentul tuturor științelor istorice ale spiritului, nu numai al teologiei. Presupoziția dogmatică a textului 'exemplar', care determina funcția originară de mediere atât a activității hermeneutice a teologului, cât și a filologului umanist (ca să nu mai vorbim de cea a juristului), a dispărut acum. Astfel, istorismul are cale liberă.

Îndeosebi interpretatarea psihologică, sprijinindu-se pe doctrina romantică despre creația inconștientă a geniului, a devenit în descendența lui Schleiermacher baza teoretică tot mai fermă a științelor spiritului în ansamblu. Acest lucru se vede într-un mod extrem de instructiv

---

36 [G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano 1968].

deja la Steinthal[37] iar la Dilthey duce la o reîntemeiere sistematică a ideii de ştiinţe ale spiritului pe o 'psihologie descriptivă şi analitică'. Fireşte că pe Schleiermacher nu îl preocupă încă foarte mult adevărata întemeiere filozofică a ştiinţelor istorice. El însuşi aparţine mai degrabă contextului de gândire al idealismului transcendental întemeiat de către Kant şi Fichte. Îndeosebi *Fundamentul întregii doctrine a ştiinţei* a lui Fichte aproape că egala ca importanţă epocală *Critica raţiunii pure.* Aşa cum o indică deja titlul, aici este vorba despre derivarea întregii cunoaşteri dintr-un unic 'precept suprem' sau principiu, şi anume spontaneitatea raţiunii (Fichte spunea 'acţiune reală' ['*Tathandlung*'] în loc de 'fapt real' ['*Tatsache*']), iar această părăsire a idealismului 'critic' kantian şi orientarea către cel 'absolut' stă la baza tuturor celor de mai târziu, Schiller şi Schleiermacher, Schelling, Friedrich Schlegel şi Wilhelm von Humboldt – până la Boeckh, Ranke, Droysen şi Dilthey. Faptul că 'şcoala istorică', în ciuda respingerii de către ea a construirii apriorice a istoriei universale în stilul lui Fichte şi al lui Hegel, împărtăşeşte totuşi fundamentele teoretice ale filozofiei idealiste a fost demonstrat îndeosebi de către Erich Rothacker[38]. Foarte influente au devenit prelegerile celebrului filolog August Boeckh despre 'Enciclopedia ştiinţelor filologice'. Boeckh a determinat acolo sarcina filologiei tocmai drept 'cunoaştere a cunoscutului'. Astfel a fost găsită o bună formulă pentru caracterul secundar al filologiei. Sensul normativ al literaturii clasice, care fusese descoperit din nou în umanism şi a motivat în primă instanţă o *imitatio,* a pălit în indiferenţă istorică. Pornind de la sarcina fundamentală a unei astfel de 'înţelegeri', Boeckh a diferenţiat diversele moduri de interpretare în cea gramaticală, cea referitoare la genul literar, cea istoric-reală şi cea psihologic-individuală. Dilthey de aici a pornit cu a sa psihologie comprehensivă.

Fireşte că, îndeosebi prin influenţa 'logicii inductive' a lui J. St. Mill, orientarea 'epistemologică' se schimbase între timp, iar atunci când Dilthey apăra ideea unei psihologii 'comprehensive' şi împotriva psihologiei experimentale care se răspândea având-u-i ca bază de plecare pe Herbart şi Fechner, el împărtăşea totuşi punctul de vedere general al 'experienţei', desigur că în forma întemeiată pe 'principiul conştiinţei' şi pe conceptul de trăire. De asemenea, fundalul de filozofie a istoriei, ba chiar şi cel de teologie a istoriei pe care s-a înălţat acea metodologie istorică plină de spirit a istoricului J. G. Droysen, precum şi critica severă pe care prietenul său, lutheranul speculativ Yorck von Wartenburg, a făcut-o la adresa istorismului naiv al epocii, a însemnat pentru el un avertisment permanent. Amândouă au contribuit la faptul că în dezvoltarea de mai târziu a lui Dilthey şi-a croit calea ceva nou. Conceptul de trăire, care formase la el baza psihologică a hermeneuticii, a fost completat prin distincţia dintre expresie şi semnificaţie, în parte sub impresia criticii lui Husserl la adresa psihologismului (în „Prolegomena" la ale sale *Logische Untersuchungen*) şi prin teoria sa platonizantă a semnificaţiei, în parte pornind în mod repetat de la teoria lui Hegel a spiritului obiectiv, pe care Dilthey şi-o făcuse accesibilă mai ales prin studiile sale despre istoria tinereţii lui Hegel[39]. – Acest lucru şi-a avut roadele în secolul XX. Lucrările lui Dilthey au fost continuate de către G. Misch, B. Groethuysen, E. Spranger, Th. Litt, J. Wach, H. Freyer, E. Rothacker, O. Bollnow ş. a. Bilanţul tradiţiei idealiste a hermeneuticii de la Schleiermacher până la Dilthey şi după el a fost făcut de către istoricul dreptului E. Betti[40].

---

37 H. Steinthal: *Einl. in die Psychol. und Sprachwiss.* (1881).

38 [*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1920].

39 W. Dilthey: *Ges. Schriften* Bd. 4, 8. Între timp şi Bd. 18, 19.

40 E. Betti: *Zur Grundlegung einer allg. Auslegungslehre* (1954); *Allg. Auslegungslehre als Methodik der Geisteswiss.* (1967).

Dilthey însuşi, fireşte, nu a dus cu adevărat la bun sfârşit sarcina care îl chinuia de a împăca din punct de vedere teoretic 'conştiinţa istorică' cu pretenţia de adevăr a ştiinţei. Formula lui E. Troeltsch 'De la relativitate la totalitate', care trebuia să exprime soluţia teoretică a problemei relativismului în sensul lui Dilthey, se împotmolea, ca şi propria operă a lui Troeltsch, în istorismul care trebuia depăşit. Este semnificativ faptul că Troeltsch, şi în opera sa în trei volume dedicată istorismului, se abate iar şi iar în (strălucite) excursuri istorice. Dilthey, dimpotrivă, încerca să se întoarcă, în spatele oricărei relativităţi, la un fapt constant şi schiţa o doctrină tipologică extrem de influentă a concepţiilor despre lume, care trebuia să corespundă multitudinii de aspecte ale vieţii. Acest lucru era numai în sens foarte restrâns o depăşire a istorismului. Căci fundamentul determinant al acestei doctrine tipologice, ca şi al oricărei astfel de doctrine tipologice, îl constituia conceptul de 'concepţie despre lume', ceea ce înseamnă însă: conceptul unei 'situări a conştiinţei' dincolo de care nu se mai poate trece, şi care putea fi doar descrisă şi comparată cu alte concepţii despre lume, dar care trebuia acceptată ca o 'manifestare expresivă a vieţii'. Faptul că 'voinţa de cunoaştere prin concepte', aşadar pretenţia de adevăr a filozofiei, ar trebui să fie abandonată în favoarea 'conştiinţei istorice' era presupoziţia dogmatică a lui Dilthey, ea însăşi nesupusă reflecţiei şi despărţită printr-o lume de cuvintele lui Fichte de care s-a abuzat mult: „Ce fel de filozofie alegi, depinde de ce fel de om eşti"[41], cuvinte care reprezintă o mărturisire clară a aderării la idealism.

Acest lucru trebuia să devină evident la urmaşii lui Dilthey: doctrinele tipologice pedagogic-antropologice, psihologice, sociologice, de teorie a artei, istorice care se răspândeau pe atunci demonstrau *ad oculos* că rodnicia lor depindea de fiecare dată de dogmatica ascunsă care le stătea la bază. În toate aceste tipologii ale lui Max Weber, Spranger, Litt, Pinder, Kretschmer, Jaensch etc. era evident faptul că ele aveau o valoare de adevăr limitată, însă o pierdeau şi pe aceasta de îndată ce cuprindeau totalitatea fenomenelor, adică voiau să fie desăvârşite. O astfel de 'extindere' a unei tipologii la scară universală înseamnă, din motive esenţiale, autodestrămarea ei, adică pierderea nucleului ei dogmatic de adevăr. Chiar şi *Psihologia concepţiilor despre lume* a lui Jaspers nu era încă deloc atât de liberă de această problematică a oricărei tipologii aflate în descendenţa lui Max Weber şi Dilthey, pe cât o cerea (şi o reuşea) mai târziu 'filozofia' lui. Mijlocul reflexiv al tipologiei poate fi legitimat, în realitate, doar pornind de la un punct de vedere nominalist extrem. Chiar şi radicalitatea nominalistă a ascezei autoimpuse (*Selbstaskese*), proprie lui Max Weber, îşi cunoştea limitele şi se completa prin recunoaşterea cu totul iraţională, decizionistă a faptului că fiecare ar trebui să îşi aleagă 'Dumnezeul său', pe care să vrea să-l urmeze[42].

Hermeneutica teologică a epocii care începe odată cu întemeierea generală datorată lui Schleiermacher s-a împotmolit în mod asemănător în aporiile ei dogmatice. Deja editorul prelegerilor despre hermeneutică ale lui Schleiermacher, Lücke, accentuase mai puternic elementul teologic din ele. Dogmatica teologică a secolului al XIX-lea s-a întors în întregime la problematica vechi-protestantă a hermeneuticii, care fusese furnizată prin *regula fidei*. Ei i se opunea cerinţa istorică, ce critica orice dogmatică, a teologiei liberale şi conducea la o indiferenţă crescândă faţă de sarcina teologică specifică. De aceea, în epoca teologiei liberale nu exista, în fond, o problematică specific hermeneutică teologică.

Din acest motiv, a fost un eveniment epocal atunci când, prin intermediul istorismului radical şi sub impulsul teologiei dialectice (Barth, Thurneysen), reflecţia hermeneutică a lui R. Bultmann, care a trebuit să culmineze cu deviza demitologizării, a întemeiat o autentică

41 J. G. Fichte: *Werke*, ed. I. H. Fichte (1845/48) 1, 434.

42 Cf. D. Henrich: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* (1952).

mediere între exegeza istorică şi cea dogmatică. Dilema dintre analiza istoric-individualizatoare şi transmiterea mai departe a *kerygmei* rămâne, fireşte, teoretic nerezolvabilă, iar conceptul de 'mit' al lui Bultmann s-a dovedit repede a fi o construcţie extrem de plină de presupoziţii pe terenul iluminismului modern. El nega pretenţia de adevăr care ar fi încorporată în limbajul mitului – o poziţie extrem de unilaterală din punct de vedere hermeneutic. Dezbaterea despre demitologizare, aşa cum a prezentat-o, cu o mare cunoaştere a faptelor, G. Bornkamm[43], rămâne totuşi de mare interes hermeneutic general, în măsura în care în ea este etalată din nou vechea tensiune dintre dogmatică şi hermeneutică într-o modificare contemporană. Bultmann îşi călăuzise reflecţia teologică de sine, părăsind idealismul, în proximitatea gândirii lui Heidegger. Acest lucru a constituit consecinţa pretenţiei pe care o ridicau Karl Barth şi teologia dialectică prin aceea că făceau conştientă problematica, deopotrivă umană şi teologică, a 'discursului despre Dumnezeu'. Bultmann căuta o soluţie 'pozitivă', adică una care să poată fi justificată metodologic şi care să nu renunţe la nimic din cuceririle teologiei istorice. Filozofia heideggeriană a existenţei din *Fiinţă şi timp* i s-a părut că îi oferă, în această situaţie, o poziţie neutră, antropologică, pornind de la care autoînţelegerea credinţei cunoştea o întemeiere ontologică[44]. Viitorialitatea (*Zukünftigkeit*) *Dasein*-ului în modul autenticităţii (*Eigentlichkeit*) şi, de cealaltă parte, căderea (*Verfallen*) în lume ar putea fi interpretate teologic prin conceptele de credinţă şi păcat. Acest lucru nu se afla, ce-i drept, în sensul expunerii heideggeriene a întrebării despre fiinţă, ci era o reinterpretare antropologică. Însă relevanţa universală a întrebării privitoare la Dumnezeu pentru existenţa umană, pe care Bultmann o întemeia pe 'autenticitatea' putinţei de a fi (*Seinkönnen*), a adus un adevărat câştig hermeneutic. El consta mai ales în conceptul de preînţelegere – ca să nu mai vorbim de bogatul beneficiu exegetic al unei astfel de conştiinţe hermeneutice.

Noul demers filozofic al lui Heidegger nu a produs efecte pozitive numai în teologie, ci a putut mai ales să spargă solidificarea relativistă şi tipologică ce domina şcoala lui Dilthey. Lui G. Misch îi revine meritul de a fi evidenţiat din nou impulsurile filozofice ale lui Dilthey prin confruntarea lui Husserl şi a lui Heidegger cu Dilthey[45]. Chiar dacă reconstituirea sa a demersului lui Dilthey în materie de filozofie a vieţii stabileşte o contradicţie ultimă în raport cu Heidegger – pentru elaborarea de către Heidegger a filozofiei sale, regresul lui Dilthey, dincolo de 'conştiinţa transcendentală', spre punctul de vedere al 'vieţii', constituia un punct de sprijin important. Ediţia pregătită de către G. Misch ş. a. a numeroaselor lucrări risipite ale lui Dilthey în volumele V-VIII, precum şi introducerile avizate ale lui Misch au făcut pentru prima dată vizibilă, în anii douăzeci, opera filozofică a lui Dilthey, care fusese pusă în umbră de realizările lui istorice. Prin faptul că ideile lui Dilthey (şi ale lui Kierkegaard) au pătruns în demersul de întemeiere a filozofiei existenţei, problema hermeneutică a cunoscut o radicalizare filozofică. Pe atunci, Heidegger a construit conceptul unei 'hermeneutici a facticităţii' şi a formulat astfel, împotriva ontologiei fenomenologic-eidetice a lui Husserl, sarcina paradoxală de a interpreta totuşi 'imemorialul' (Schelling) 'existenţei', şi chiar de a interpreta existenţa însăşi ca 'înţelegere' şi 'interpretare', şi anume ca auto-proiectare în vederea posibilităţilor proprii (*Sich-Entwerfen auf die*

---

43 G. Bornkamm: „Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion", în *Theol. Rdsch.* NF 29 (1963) H. ½, pp. 33-141.

44 Despre caracterul îndoielnic al unui astfel de recurs „neutru" la filozofia existenţei: K. Löwith, „Grundzüge der Entwicklung der Phänomenol. zur Philos. und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie", *Theol. Rdsch.* (1930) 26 sqq. şi 333 sqq.

45 G. Misch: *Phänomenologie und Lebensphilosophie* (1929).

Möglichkeiten seiner selbst). Aici era atins un punct în care sensul metodologic-instrumentalist al fenomenului hermeneutic trebuia orientat în direcția ontologicului. Termenul de 'înțelegere' nu mai desemnează un comportament al gândirii umane printre altele, care poate fi disciplinat metodologic și dezvoltat ca demers științific, ci constituie mobilitatea fundamentală a *Dasein*-ului uman. Caracterizarea și accentuarea pe care Heidegger le-a dat înțelegerii, concepând-o ca pe mișcarea fundamentală a existenței, culminează astfel cu conceptul de interpretare, care a fost dezvoltat în privința semnificației sale teoretice mai ales de către Nietzsche. Această dezvoltare se bazează pe îndoiala cu privire la afirmațiile conștiinței de sine. Așa cum o spune în mod explicit Nietzsche, ar trebui să ne îndoim mai bine decât a făcut-o Descartes[46]. Rezultatul acestei îndoieli îl reprezintă la Nietzsche o schimbare a sensului adevărului în genere, astfel încât procesul interpretării devine o formă a voinței de putere și dobândește astfel o semnificație ontologică.

Mi se pare că un sens ontologic asemănător a fost conferit în secolul XX conceptului de istoricitate atât de către tânărul Heidegger, cât și de către Jaspers. Istoricitatea nu mai este o determinație-limită a rațiunii și a pretenției ei de a înțelege adevărul, ci reprezintă mai degrabă o condiție pozitivă pentru cunoașterea adevărului. Astfel, argumentația relativismului istoric pierde orice fundament real. Faptul de a pretinde un criteriu pentru adevărul absolut se dezvăluie ca fiind un idol abstract-metafizic, și pierde orice semnificație metodologică. Istoricitatea încetează să invoce spectrul relativismului istoric, asupra căruia avertizase încă, atât de patetic, studiul-program al lui Husserl despre *Filozofia ca știință riguroasă*.

În această nouă orientare se inserează mai ales, și în mod extrem de activ, reînnoita influență a gândirii lui Kierkegaard, care, după precedentul lui Unamuno și al altora, a inspirat o nouă critică la adresa idealismului și a dezvoltat punctul de vedere al lui tu, al celuilalt eu. Astfel s-a întâmplat cu Theodor Haecker, Friedrich Gogarten, Eduard Griesebach, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Karl Jaspers, Viktor von Weizsäcker și, de asemenea, în cartea lui Karl Löwith *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (München 1928).

Și dialectica plină de spirit prin care E. Betti a încercat să justifice moștenirea hermeneuticii romantice prin corelația dinamică dintre subiectiv și obiectiv a trebuit să apară ca insuficientă în condițiile în care *Ființă și timp* arătase deja caracterul preconceput din punct de vedere ontologic (*ontologische Vorgreiflichkeit*) al conceptului de subiect, iar pe deplin în condițiile în care Heidegger-ul de mai târziu, în gândirea lui '*Kehre*', spărsese cadrul reflecției transcendental-filozofice. 'Evenimentul' ('*Ereignis*') adevărului, care formează spațiul de joc al scoaterii din ascundere și al ascunderii, dădea oricărui demers de scoatere din ascundere – și celui al științelor comprehensive – o nouă valență ontologică. Astfel a fost posibilă o serie de noi întrebări adresate hermeneuticii tradiționale.

Fundamentul psihologic al hermeneuticii idealiste s-a dovedit a fi problematic: sensul unui text se epuizează cu adevărat în sensul 'vizat' (*mens auctoris*)? Înțelegerea nu este nimic altceva decât reproducerea unei produceri originare? Faptul că acest lucru nu poate fi valabil pentru hermeneutica juridică, ce exercită o evidentă funcție creatoare sub raport juridic, este clar. Însă se obișnuia ca acest lucru să fie pus pe seama demersului ei normativ de stabilire a sarcinilor și să fie considerat ca o aplicare practică, ce nu ar avea nimic de-a face cu 'știința'. Conceptul de obiectivitate al științei ar pretinde menținerea canonului care este format prin *mens auctoris*. Însă poate fi el cu adevărat suficient? Cum se întâmplă, de exemplu, în cazul interpretării *operelor de artă* (care în cazul regizorului, al dirijorului și al traducătorului are ea însăși forma unei produceri practice)? Se poate atunci tăgădui faptul că artistul care reproduce 'interpretează' creația originală – și că nu face din aceasta pur și

46 *KGW* VII/3, 40 [25]; cf. și 40 [10], [20].

simplu o nouă creaţie? Distingem foarte precis între interpretarea reproductivă adecvată şi cea 'nepermisă' sau 'lipsită de stil' a operelor muzicale sau dramatice. Cu ce drept se vrea ca acest sens reproductiv al interpretării să fie separat de cel al ştiinţei? O astfel de reproducere se petrece într-un mod somnambulic şi străin de orice cunoaştere? Conţinutul de sens al reproducerii nu trebuie limitat la ceea ce provine dintr-o conştientă conferire de sens a autorului. Autointerpretarea artiştilor are, după cum se ştie, o valabilitate îndoielnică. Sensul creaţiei lor dă totuşi interpretării practice o univocă sarcină de aproximare. Reproducerea nu este deloc lăsată în seama bunului plac arbitrar, la fel de puţin ca şi interpretarea întreprinsă de către ştiinţă.

Şi cum stau lucrurile în cazul sensului şi al interpretării evenimentelor istorice? Conştiinţa contemporanilor se caracterizează prin aceea că ei, cei care 'trăiesc' istoria, nu ştiu cum li se întâmplă ceea ce trăiesc. Dilthey, dimpotrivă, menţinea până la sfârşit consecinţa sistematică a conceptului său de trăire, aşa cum o arată modelul biografiei şi al autobiografiei pentru teoria lui Dilthey despre contextul istoric al efectelor (*der geschichtliche Wirkungszusammenhang*)[47]. Şi critica plină de spirit la adresa conştiinţei metodologice pozitiviste formulată de către R. G. Collingwood[48], critică ce se serveşte, de altfel, de instrumentarul dialectic al hegelianismului crocean, rămâne bornată, cu a ei doctrină despre *reenactment*, în reducţionismul subiectivist în abordarea problemei, atunci când ea se întemeiează pe imitarea planurilor îndeplinite, ca paradigmă pentru înţelegerea istorică. Aici Hegel era mai consecvent. Pretenţia sa de a recunoaşte raţiunea în istorie îşi avea întemeierea într-un concept de 'spirit' de a cărui esenţă ţine faptul că el 'cade în timp' şi îşi dobândeşte determinarea de conţinut numai din istoria sa. Probabil că şi pentru Hegel existau 'indivizii istoriei universale (*Weltgeschichte*)', pe care el îi caracteriza ca 'reprezentanţi ai spiritului lumii (*Weltgeist*)', şi ale căror hotărâri şi pasiuni personale concordau cu 'ceea ce era specific epocii'. Însă aceste cazuri excepţionale nu defineau pentru el sensul înţelegerii istorice, ci erau definite la rândul lor ca excepţii pornind de la surprinderea (*Begreifen*) a ceea ce este necesar din punct de vedere istoric, pe care o realizează filozoful. În mod evident, soluţia de a pretinde istoricului congenialitate cu obiectul său, în direcţia căreia mersese deja Schleiermacher, nu conduce cu adevărat mai departe. În felul acesta, istoria universală ar fi transformată într-un spectacol estetic. Acest lucru ar însemna, pe de o parte, ca istoricul să fie suprasolicitat şi, pe de altă parte, ca sarcina lui de a confrunta propriul orizont cu cel al trecutului să fie totodată subapreciată.

Dar cum stau lucrurile în cazul sensului kerygmatic al Sfintei Scripturi? Aici conceptul de congenialitate merge complet *ad absurdum*, invocând imaginea înspăimântătoare a teoriei inspiraţiei. Însă şi exegeza istorică a Bibliei se loveşte aici de anumite limite, îndeosebi în cazul conceptului călăuzitor de 'autoînţelegere' a celor ce au scris Sfânta Scriptură. Oare sensul mântuitor al Scripturii nu este în mod necesar altceva decât ceea ce reiese din simpla însumare a concepţiilor teologice ale celor ce au scris Noul Testament? Astfel, hermeneutica pietistă (A. H. Francke, Rambach) merită în continuare atenţie datorită faptului că ea, în doctrina sa despre interpretare, a adăugat înţelegerii şi explicării aplicarea şi a evidenţiat astfel relaţia 'Scripturii' cu prezentul. Aici se ascunde motivul central al unei hermeneutici care ia cu adevărat în serios istoricitatea omului. De acest lucru ţine desigur seama şi hermeneutica idealistă, îndeosebi E. Betti prin 'canonul corespondenţei sensului'. Totuşi, abia recunoaşterea hotărâtă a conceptului de preînţelegere şi a principiului istoriei efectelor (*Wirkungsgeschichte*), respectiv dezvoltarea conştiinţei istoriei efectelor (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) pare să

47 Cf. Dilthey, loc. cit., vol. 8.

48 R. G. Collingwood: *Denken. Eine Autobiographie* (1955).

ofere o bază metodologică suficientă. Conceptul de canon al teologiei neo-testamentare își găsește în acestea legitimarea ca un caz special. Și semnificația teologică a Vechiului Testament poate fi cu greu justificată dacă se menține drept canon *mens auctoris*, așa cum dovedește mai ales marea realizare pozitivă a lui G. v. Rad, realizare ce depășește îngustimea acestei perspective. Acestei stări de lucruri îi corespunde faptul că discuția cea mai recentă a hermeneuticii s-a răspândit și în teologia catolică (Stachel, Biser, Coreth)[49].

În teoria literaturii este susținut un lucru asemănător, în parte sub titlul de 'estetică a receptării' (Jauss, Iber, Gerigk). Totuși, tocmai în acest domeniu s-a făcut auzită și opoziția filologiei axate pe metodologie (D. Hirsch, Th. Seebohm)[50], care se teme pentru obiectivitatea cercetării.

În lumina acestei probleme, tradiția venerabilă a hermeneuticii juridice dobândește o nouă viață. În cadrul dogmaticii juridice moderne, ea a putut juca numai un rol modest, oarecum ca un lucru rușinos care nu poate fi niciodată pe deplin evitat într-o dogmatică ce se autodesăvârșește. Oricum, nu a putut fi nesocotit faptul că ea este o disciplină normativă și îndeplinește funcția dogmatică de completare a dreptului. În această calitate, ea îndeplinește o sarcină indispensabilă, întrucât trebuie să construiască o punte peste hiatusul de neanulat dintre generalitatea dreptului legiferat și concretețea cazului particular. În această privință, deja Aristotel, în *Etica Nicomahică*, atunci când a analizat problema dreptului natural și conceptul de *epieikeia*, a delimitat spațiul hermeneutic în cadrul doctrinei juridice. Și reflecția retrospectivă asupra istoriei ei[51] arată că problema interpretării comprehensive este legată în mod indisolubil de cea a aplicării. O astfel de sarcină dublă i-a fost încredințată jurisprudenței îndeosebi începând cu receptarea dreptului roman. Pe atunci nu trebuia doar ca juriștii romani să fie înțeleși, ci să se aplice totodată dogmatica dreptului roman la lumea culturală modernă[52]. De aici a rezultat, în jurisprudență, o corelare a sarcinii hermeneutice cu cea dogmatică, nu mai puțin strânsă decât cea impusă teologiei. O teorie interpretativă a dreptului roman nu putea accepta o distanțare istorică, cel puțin atâta vreme cât dreptul roman își păstra valabilitatea juridică legală. Interpretarea dreptului roman a lui Thibaut din 1806[53] consideră, de aceea, ca pe un lucru de la sine înțeles faptul că teoria interpretării nu se poate sprijini numai pe intenția legislatorului, ci trebuie să ridice 'temeiul legii' la rangul de adevărat canon hermeneutic.

Odată cu crearea codificărilor legale moderne, sarcina clasică principală, interpretarea dreptului roman, a trebuit apoi să-și piardă interesul dogmatic în sens practic, și totodată să devină veriga unei interogații de istorie a dreptului. Astfel, ea s-a putut integra fără rezerve, ca istorie a dreptului, în gândirea metodologică a științelor istorice. Invers, hermeneutica juridică a fost exilată, ca o disciplină subsidiară a dogmaticii juridice de stil nou, la periferia jurisprudenței. Însă problema principială a 'concretizării în drept'[54] continuă să existe, iar

49 G. Stachel: *Die neue Hermeneutik* (1967); E. Biser: *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (1970); E. Coreth: *Grundfragen der Hermeneutik* (1969).

50 H. R. Jauss: *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwiss.* (1970) și *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1977; W. Iser, *Die Appellstruktur der Texte* (1970) și *Der implizite Leser*, München 1972; E. D. Hirsch: *Validity in Interpretation* (1967); Th. Seebohm: *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft* (1972).

51 Cf. C. Fr. Walch: Vorwort zur *Hermeneutica Juris* de C.H. Eckard (1779).

52 Cf., printre alții, P. Koschaker: *Europa und das römische Recht* (31958).

53 A. F. J. Thibaut: *Theorie der log. Auslegung des römischen Rechts* (1799, 21806, reeditare 1967).

54 K. Engisch: *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswiss. unserer Zeit. Abh. Heidelb. Akad. Wiss.* (1953).

raportul dintre istoria dreptului și știința normativă este cu mult mai complicat decât [ideea] că istoria dreptului ar putea înlocui hermeneutica. Oricât ar fi de instructive din punct de vedere hermeneutic lămurirea istorică cu privire la împrejurările istorice și reflecțiile reale ale legiuitorului înainte sau la promulgarea unui text de lege – *ratio legis* nu se identifică în acestea și rămâne o instanță hermeneutică indispensabilă pentru orice jurisdicție. Astfel, problema hermeneutică rămâne inerentă oricărei jurisprudențe, în aceeași măsură în care acest lucru este valabil pentru teologie și pentru permanenta ei sarcină a 'aplicării'.

De aceea trebuie să ne întrebăm dacă teologia și jurisprudența nu au o contribuție esențială la o hermeneutică generală. Pentru a dezvolta această întrebare, firește că problematica metodologică imanentă a teologiei, a jurisprudenței și a științelor istoric-filologice nu poate fi suficientă. Miza este tocmai aceea de a arăta limitele concepției despre sine a cunoașterii istorice și de a reda interpretării dogmatice o legitimitate limitată[55]. Acestui fapt i se opune, firește, conceptul lipsei de prejudecăți a științei[56]. Din aceste motive, cercetarea pe care am întreprins-o în *Adevăr și metodă* pornește de la un domeniu de experiență care, într-un anumit sens, trebuie să fie numit dogmatic, în măsura în care pretenția lui de valabilitate cere recunoaștere absolută și nu poate fi menținută *in suspenso*: este vorba despre experiența artei. Aici înțelegere înseamnă, pe deplin, a recunoaște și a accepta: „A surprinde ceea ce ne cuprinde" (E. Staiger). Obiectivitatea științei artei sau a științei literaturii, care își păstrează deplina seriozitate ca efort științific, rămâne, în orice caz, abia ulterioară experienței artei sau a creației literare înseși. Însă, în experiența autentică a artei *applicatio* nu trebuie să fie deloc despărțită de *intellectio* și *explicatio*. Acest lucru nu poate fi lipsit de consecințe pentru știința despre artă. Problematica ce rezidă aici a fost dezbătută mai întâi de către H. Sedlmayr în distincția sa dintre o știință a artei primă și una secundă[57]. Diversele metode de cercetare care au fost dezvoltate în știința artei și a literaturii trebuie, în cele din urmă, să-și adeverească iar și iar rodnicia prin măsura în care ajută experiența operei de artă să obțină o claritate și o concordanță sporite: ele necesită prin definiție o integrare hermeneutică. Astfel, structura aplicativă care este încetățenită prin tradiție în hermeneutica juridică a trebuit să dobândească valoare exemplară. Cu siguranță că reapropierea înțelegerii juridic-istorice și a celei juridic-dogmatice, care se impune pornind de acolo, nu poate să anuleze deosebirile dintre acestea, așa cum au accentuat îndeosebi Betti și Wieacker. Însă sensul 'aplicării' (*'Aplikation'*), care reprezintă un element constitutiv al oricărei înțelegeri, nu este acela al unei 'aplicări' (*'Anwendung'*) ulterioare și exterioare a ceva care este la origine de sine stătător. Aplicarea de mijloace în scopuri prestabilite sau aplicarea de reguli în comportamentul nostru nu înseamnă, în general, nici că noi subordonăm unui scop practic un dat în sine autonom (*eine in sich selbständige Gegebenheit*), de pildă un fapt cunoscut 'în mod pur teoretic'. Mai degrabă, mijloacele sunt în general determinate sau chiar derivate pornind de la scop, iar regulile pornind de la comportament. Deja Hegel a analizat în a sa *Fenomenologie a spiritului* dialectica dintre lege și caz, în care se distruge determinarea concretă.[58]

---

55 Cf. E. Rothacker: *Die dogmatische Denkform in den Geisteswiss. und das Problem des Historismus* (Mainz 1954).

56 Cf. E. Spranger: *Über die Voraussetzungslosigkeit der Wiss., Abh. Berl. Akad. Wiss.* (1929), care a arătat că această deviză își are originea în atmosfera din timpul luptei culturale a epocii de după 1870, firește că fără a avea nici cea mai vagă suspiciune în privința valabilității ei nelimitate.

57 H. Sedlmayr: *Kunst und Wahrheit* (1959).

58 [*Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister) p. 189 sqq.]

Astfel, structura aplicativă a înțelegerii, structură care se dezvăluie analizei filozofice, nu înseamnă deloc o limitare a disponibilității 'lipsite de presupoziții' de a înțelege ceea ce un text spune el însuşi, şi nu permite deloc ca textul să fie înstrăinat de 'propria' lui intenție de sens şi să fie pus în slujba intențiilor preconcepute. Reflecția dezvăluie numai condițiile în care se situează, de fiecare dată, înțelegerea şi care – ca 'preînțelegere' a noastră – sunt întotdeauna deja în curs de aplicare atunci când ne străduim să înțelegem afirmația unui text. Acest lucru nu înseamnă nicidecum că 'științele spiritului' trebuie să fie lăsate să vegeteze mai departe, ca științe 'inexacte', în întreaga lor deficiență regretabilă, atâta vreme cât ele nu se ridică la nivelul lui *science* şi nu pot fi integrate în *unity of science*. Mai degrabă, o hermeneutică filozofică va ajunge la rezultatul că înțelegerea este posibilă numai dacă cel care înțelege pune în joc propriile sale presupoziții. Contribuția productivă a interpretului ține, în mod inalienabil, de sensul înțelegerii înseşi. Acest lucru nu legitimează caracterul privat şi arbitrar al preconcepțiilor subiective, întrucât faptul despre care este vorba de fiecare dată – textul pe care am dori să-l înțelegem – este unicul criteriu pe care îl acceptăm. Însă distanța de neanulat, necesară dintre epoci, culturi, clase, rase – sau chiar persoane – este un element transsubiectiv, care conferă oricărei înțelegeri tensiune şi viață. Această stare de fapt poate fi descrisă şi prin aceea că interpretul şi textul dețin fiecare propriul lor 'orizont' şi că orice înțelegere reprezintă o contopire a acestor orizonturi. Astfel, atât în știința neo-testamentară (mai ales la E. Fuchs şi G. Ebeling), cât şi, de exemplu, în *literary criticism*, dar şi în dezvoltarea filozofică ulterioară a demersului heideggerian, problematica hermeneuticii s-a deplasat în mod principial, părăsind baza subiectiv-psihologică, în direcția sensului obiectiv, mijlocit prin istoria efectelor.

Datul fundamental pentru medierea unor astfel de distanțe îl reprezintă limba, în care interpretul (sau traducătorul!) exprimă din nou ceea ce înțelege. Teologii, ca şi poetologii, vorbesc pur şi simplu despre evenimentul lingvistic. Într-un anumit sens, hermeneutica se apropie astfel, pe propriul său drum, de filozofia analitică ce porneşte de la critica neopozitivistă a metafizicii. De când aceasta nu mai ține să risipească, o dată pentru totdeauna, 'vrăjirea prin limbă', prin analiza expresiilor şi clarificarea tuturor afirmațiilor cu ajutorul unor limbaje simbolice artificiale, nici ea nu poate, până la urmă, să eludeze problema funcționării limbii în jocul de limbaj, aşa cum au arătat chiar *Cercetările filozofice* ale lui Wittgenstein. K. O. Apel a accentuat pe bună dreptate că, fireşte, continuitatea tradiției devine descriptibilă numai în mod discontinuu prin conceptul de 'joc de limbaj'[59]. În măsura în care hermeneutica depăşeşte naivitatea pozitivistă care rezidă în conceptul de dat (*das Gegebene*) prin reflecția asupra condițiilor înțelegerii (preînțelegere, anterioritate a întrebării, istoria motivării oricărei afirmații), ea reprezintă totodată o critică la adresa atitudinii metodologice pozitiviste. În ce măsură ea urmează aici schema teoriei transcendentale (K. O. Apel) sau mai degrabă pe cea a dialecticii istorice (J. Habermas) este un fapt controversat[60].

Hermeneutica are, în orice caz, o tematică autonomă. În ciuda generalității ei formale, ea nu poate fi integrată în mod legitim în logică. Într-un anume sens, ea împărtăşeşte cu logica universalitatea, iar într-un anume sens chiar o întrece pe aceasta în universalitate. Ce-i drept, orice context afirmativ poate fi privit din perspectiva structurii sale logice: regulile gramaticii, sintaxa şi, în ultimă instanță, legile logicii consecvențiale pot fi permanent aplicate asupra unor contexte ale vorbirii şi ale gândirii. Însă arareori un context al vorbirii

---

59 K. O. Apel: „Wittgenstein und das Problem des Verstehens", *Z. Theol. Kirche* 63 (1966)[Acum în: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, Bd. I, pp. 335 - 377].

60 Cf. contribuțiile din *Hermeneutik und Dialektik* şi Postfața mea la *Adevăr şi metodă* (31972), în acest volum p. 681 sqq.

trăit cu adevărat satisface cerințele stricte ale logicii afirmației. Vorbirea și dialogul nu sunt 'afirmații' în sensul judecății logice, ale cărei univocitate și semnificație sunt verificabile și realizabile pentru oricine, ci au latura lor ocazională. Ele sunt întâlnite într-un proces comunicativ, în raport cu care monologul discursului sau al demonstrației științifice constituie numai un caz special. Modul de realizare al limbii este dialogul, fie și dialogul sufletului cu sine însuși, cum a caracterizat Platon gândirea. Din acest motiv, hermeneutica, în calitate de teorie a înțelegerii și a înțelegerii reciproce, este de o generalitate maximă. Ea înțelege orice afirmație nu doar în privința valenței ei logice, ci ca răspuns la o întrebare, ceea ce înseamnă însă că cine înțelege trebuie să înțeleagă întrebarea, și întrucât înțelegerea trebuie să dobândească astfel sensul acesteia din istoria motivației ei, ea trebuie în mod necesar să treacă dincolo de conținutul sesizabil din punct de vedere logic al afirmației. Această idee este prezentă, în esență, deja în dialectica spiritului a lui Hegel și a fost readusă în actualitate de către B. Croce, Collingwood și alții. *The logic of question and answer* este în cel mai înalt grad un capitol demn de a fi citit din *Autobiography* a lui Collingwood. Însă nici o analiză pur fenomenologică nu poate ignora faptul că nu există nici percepții izolate, nici judecăți izolate. Acest lucru a fost întemeiat fenomenologic și realizat sub impresia conceptului existențial de lume al lui Heidegger în *Hermeneutische Logik* a lui H. Lipp, pe baza doctrinei lui Husserl despre intenționalitățile anonime. În Anglia, Austin a dus mai departe, într-o direcție asemănătoare, turnura Wittgenstein-ului târziu.

Consecința acestui regres de la limbajul științei la limbajul vieții cotidiene, de la științele experimentale la experiența 'lumii vieții' (Husserl) a constituit-o faptul că hermeneutica, în loc să se subordoneze 'logicii', a trebuit să se reorienteze către mai vechea tradiție a retoricii cu care ea, așa cum am arătat mai sus[61], a fost cândva strâns corelată. Ea preia astfel din nou un fir care a fost întrerupt în secolul al XVIII-lea. Pe atunci, mai ales G. B. Vico apărase vechea tradiție retorică pe care el o reprezenta ca profesor de retorică la Napoli, împotriva pretenției de monopol a științei 'moderne', pe care el o numea *critica*. Îndeosebi importanța retoricii pentru educarea și formarea lui *sensus communis* a fost evidențiată de către el și, într-adevăr, hermeneutica împărtășește cu retorica rolul pe care îl joacă *eikos*-ul, argumentul *persuasiv*. Tradiția retoricii, care în Germania – în ciuda lui Herder – s-a întrerupt în chip deosebit de radical în secolul al XVIII-lea, a rămas totuși influentă în mod neștiut atât în domeniul esteticii, cât și în cel al hermeneuticii, așa cum a arătat mai ales Kl. Dockhorn[62]. Față de pretențiile de monopol ale logicii matematice moderne și ale dezvoltării ei ulterioare, și în epoca noastră se fac auzite împotriviri din perspectiva retoricii și a raționalității judiciare, de pildă prin intermediul lui Ch. Perelman și al școlii sale[63].

Totuși, acestora li se adaugă încă o dimensiune, mult mai cuprinzătoare, a problemei hermeneutice, care este legată de poziția centrală pe care o ocupă limba în domeniul hermeneutic. Limba nu este numai un mediu printre altele – în cadrul lumii 'formelor simbolice' (Cassirer) –, ci se află într-o relație specială cu potențialul caracter comun al rațiunii. Rațiunea este cea care se actualizează în mod comunicativ în limbă, așa cum a accentuat deja R. Hönigswald: limba nu este numai 'fapt' ('*Faktum*'), ci 'principiu'. Pe acest lucru se întemeiază universalitatea dimensiunii hermeneutice. O astfel de universalitate este întâlnită deja în doctrina semnificației a lui Augustin și a lui Toma, în măsura în care ei considerau semnificația semnelor (a cuvintelor) ca fiind depășită de semnificația faptelor (*Sachen*) și justificau astfel trecerea dincolo de *sensus litteralis*. Desigur că hermeneutica nu

---

61 Cf. mai sus p. 435 sqq.

62 Kl. Dockhorn: Recenzie la H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, GGA. 218 (1966)

63 Cf. și: *Philosophy, Rhetoric and Argumentation*, ed. M. Natanson și H.W. Johnstone jr. (1965).

va putea să urmeze astăzi pur şi simplu această perspectivă, adică nu va proclama o nouă alegoreză. Acesta ar presupune o limbă a Creației prin care ne vorbeşte Dumnezeu. Însă probabil că nu poate fi evitată constatarea că nu numai în vorbire şi scriere, ci în toate creațiile umane a pătruns un 'sens', a cărui descifrare constituie o sarcină hermeneutică. Acest lucru l-a exprimat Hegel prin doctrina sa despre 'spiritul obiectiv', şi această parte a filozofiei sale a spiritului a rămas vie chiar şi în mod independent de întregul dialectic al sistemului său (cf. de pildă doctrina lui Nicolai Hartmann despre spiritul obiectiv şi idealismul lui Croce şi al lui Gentile). Nu numai limbajul artei ridică pretenții legitime de înțelegere, ci orice formă de creație culturală umană în genere. Mai mult decât atât, întrebarea se extinde. Ce nu aparține orientării noastre în lume constituite lingvistic?! Orice cunoaştere a lumii de către om este mijlocită lingvistic. O primă orientare în lume se realizează prin învățarea vorbirii. Dar nu numai atât. Lingvisticitatea faptului-nostru-de-a-fi-în-lume (*unser In-der-Welt-Sein*) articulează, în ultimă instanță, întregul domeniu al experienței. Logica inducției pe care o descrie Aristotel şi pe care F. Bacon a dezvoltat-o în scopul fundamentării noilor ştiințe experimentale[64], poate să fie nesatisfăcătoare ca teorie logică a experienței ştiințifice şi să necesite corectare[65], însă ea ilustrează în mod strălucit apropierea reală de articularea lingvistică a lumii. Deja Themistius, în comentariul său la Aristotel, a ilustrat respectivul capitol al lui Aristotel (*An. Post.* B 19) prin învățarea vorbirii, iar în acest domeniu lingvistica (Chomsky) şi psihologia (Piaget) moderne au făcut noi paşi. Totuşi, acest lucru este valabil într-un sens cu mult mai larg: orice experiență se realizează prin permanenta dezvoltare comunicativă a cunoaşterii noastre a lumii. Ea însăşi este mereu cunoaştere a cunoscutului într-un sens mult mai profund şi mai general decât avea în vedere formula creată de către A. Boeckh pentru activitatea filologului. Căci tradiția în care trăim nu este o aşa-numită tradiție culturală, care ar consta numai în texte şi monumente şi ar transmite un sens conceput lingvistic sau documentat istoric, în timp ce determinantele reale ale vieții noastre, condițiile de producție etc. ar rămâne 'afară': mai degrabă, însăşi lumea cunoscută în mod comunicativ ne este transmisă permanent ca o totalitate deschisă, *traditur*. Acest lucru nu este nimic altceva decât experiență. Ea există peste tot unde este cunoscută lumea, unde nefamiliaritatea este anulată, unde este realizată evidențierea, sesizarea (*Einsehen*), aproprierea, iar în ultimă instanță sarcina cea mai nobilă a hermeneuticii ca teorie filozofică rezidă în faptul de a arăta că abia integrarea întregii cunoaşteri (*Erkenntnis*) a ştiinței în cunoaşterea (*Wissen*) personală a individului se poate numi 'experiență', aşa cum a arătat Polanyi.[66]

Astfel, dimensiunea hermeneutică vizează în special elaborarea conceptului filozofic, elaborare care străbate mileniile. Ca tradiție a experienței reflexive, ea trebuie să fie înțeleasă ca o unică mare conversație, la care ia parte fiecare prezent (*Gegenwart*) şi pe care ea nu îl poate stăpâni şi domina critic în mod superior. Slăbiciunea istoriei problemelor fusese aceea de a putea citi istoria filozofiei numai ca pe o confirmare a propriei perspective problematice, şi nu ca pe un partener critic care dezvăluie caracterul limitat al propriilor noastre perspective. Pentru aceasta, este necesar, fireşte, să ne supunem reflecției hermeneutice. Ea ne învață că limbajul filozofiei are întotdeauna ceva inadecvat şi urmăreşte în intenția lui mai mult decât poate fi găsit în afirmația lui şi decât i se poate impune să respecte ca promisiune făcută. Conceptele care sunt formate şi transmise în el nu sunt mărci şi semnale fixe prin care este desemnat un fapt univoc, ca în sistemele simbolice ale matematicienilor şi logicienilor şi în

64 Aristotel, *Anal. post.* II, 19.
65 K. R. Popper: *Logik der Forschung* (21966).
66 M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Chicago 1958.

aplicațiile lor. Ele își au originea în procesul comunicativ al interpretării umane a lumii, proces care se desfășoară în limbă, sunt însuflețite în continuare și transformate de către ea și se îmbogățesc, se deplasează în contexte noi, care le acoperă pe cele vechi, se cufundă în semiabsența gândirii și reînvie într-o nouă gândire interogativă.

Astfel, la baza oricărei elaborări filozofice a conceptului se află o dimensiune hermeneutică, ce este desemnată în zilele noastre prin termenul oarecum imprecis de *'Begriffsgeschichte'* ('istoria conceptelor'). Ea nu reprezintă un efort secundar și nu vizează faptul că, în loc să se vorbească despre fapte, s-ar vorbi despre mijloacele de comunicare pe care le folosim în legătură cu ele, ci ea constituie elementul critic din însăși utilizarea conceptelor noastre. Furia profanului care pretinde definiții univoce, dar, de asemenea, și obsesia univocității proprie unei teorii unilaterale, semantice a cunoașterii nesocotesc ceea ce este limba și faptul că nici limbajul conceptual nu poate fi inventat, schimbat în mod arbitrar, utilizat și pus deoparte, ci provine din elementul în care ne mișcăm în mod reflexiv. Numai crustele solidificate ale acestui flux viu al gândirii și al vorbirii sunt întâlnite sub forma artificială a terminologiei. Chiar ea este inițiată și susținută de procesul comunicativ pe care îl realizăm vorbind și în care se constituie înțelegerea și acordul[67]. Acesta mi se pare a fi punctul de convergență dintre dezvoltarea filozofiei analitice din Anglia și hermeneutică. Însă corespondența rămâne limitată. Așa cum în secolul al XIX-lea Dilthey acuza empirismul englez de lipsa educației istorice, așa și pretenția critică a hermeneuticii bazate pe reflecție istorică constă nu atât în a face controlabile anumite moduri ale vorbirii în privința structurii lor logice, în felul în care acest lucru constituie, de pildă, idealul filozofiei 'analitice', cât în a apropria conținuturile mijlocite lingvistic împreună cu întreaga lor sedimentare în materie de experiență istorică.

Problema hermeneutică a dobândit o nouă virulență în câmpul logicii științelor sociale. Cu siguranță că trebuie să recunoaștem faptul că la baza oricărei experiențe a lumii se află dimensiunea hermeneutică, și de aceea ea joacă un rol și în activitatea științelor naturii, așa cum a arătat îndeosebi Thomas Kuhn[68]. Totuși, acest lucru este mult mai valabil în științele sociale. Căci în măsura în care societatea are întotdeauna o existență baxată pe comunicare lingvistică[69], propriul câmp-obiect al științelor sociale (și nu numai elaborarea de către ele a teoriilor) este el însuși dominat de dimensiunea hermeneutică. Critica hermeneutică la adresa obiectivismului naiv din științele spiritului are, într-un anume sens, contrapartea sa în critica ideologiilor inspirată marxist (Habermas – cf. și polemica vehementă a lui Hans Albert îndreptată împotriva acesteia)[70]. De asemenea, vindecarea prin dialog este un eminent fenomen hermeneutic, căruia mai ales J. Lacan și P. Ricœur[71] i-au rediscutat fundamentele teoretice. Relevanța analogiei dintre maladiile spiritului și maladiile societății mi se pare,

---

67 Cf. „Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie", *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfallen*, Heft 170 (1971) (=*Ges. Werke* Bd. 4).

68 Th. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

69 Charles Taylor: „Interpretation and the Sciences of Man", *Rev. of Met.* 25(1971), pp. 3-51, acum în C. Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt 1975, pp. 154-219.

70 J. Habermas: „Zur Logik der Sozialwiss.", *Beiheft der Phil. Rdsch.* (1967); *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971); Hans Albert: *Konstruktion und Kritik* (1972). [Și lucrările mai târzii ale lui Habermas discută hermeneutica. Cf. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt 1981, I, p. 143 și 192 sqq.]

71 P. Ricœur: *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965, germ. 1969); *Le conflit des interprétations* (1969), „Herméneutique et critique des idéologies" (în: *Démythisation et idéologie*, ed. Castelli) (1973); *La métaphore vive*, Paris 1975; J. Lacan: *Écrits* (1966).

firește, îndoielnică[72]. Poziția specialistului în științe sociale față de societate nu este comparabilă cu cea a psihanalistului față de pacientul său. O critică a ideologiilor care crede că se sustrage oricărei preocupări ideologice nu este mai puțin dogmatică decât o știință socială 'pozitivistă', care se înțelege pe sine ca tehnică socială. Având în vedere astfel de încercări de mediere, opoziția teoriei deconstrucției față de hermeneutică, opoziție care îl are ca reprezentant pe Derrida[73], mi se pare de înțeles. Experiența hermeneutică își apără totuși propria îndreptățire împotriva unei astfel de teorii a deconstrucției 'sensului'. A căuta 'sens' în *écriture* nu are – în ciuda lui Nietzsche – nimic de a face cu metafizica.

Dacă urmăm hermeneutica, orice efort de înțelegere (*Begreifen*) are mai degrabă ca scop, în principiu, consensul posibil, acordul posibil, ba chiar trebuie ca el însuși să se bazeze deja pe un acord care unește, pentru a putea reuși vreodată să ne înțelegem. Aceasta nu este deloc o ipoteză dogmatică, ci o descriere pur și simplu fenomenologică. Acolo unde nimic nu unește, nu poate reuși nici dialogul. Astfel, critica ideologiilor trebuie să introducă ea însăși ca instanță ultimă discursul rațional, care trebuie să ne dea posibilitatea de a comunica fără nici o constrângere. Același lucru se confirmă în demersul psihanalizei. Succesul terapiei prin dialog a psihanalizei nu se bazează numai pe activitatea reflexivă voluntară a pacientului. Faptul că el trebuie să reușească în cele din urmă să-și anuleze blocajele prin terapie verbală, cu ajutorul medicului, nu este totul. Scopul final este mai degrabă acela de a-și redobândi aptitudinea naturală de a comunica cu alții, adică de a se întoarce la acel acord fundamental care face pentru prima dată ca faptul de a vorbi unul cu celălalt să aibă sens.

Aici apare o deosebire care nu poate fi ignorată. Critica ideologiilor pretinde a fi reflecție emancipatoare, iar în mod corespunzător dialogul terapeutic pretinde că face conștiente și că astfel anulează camuflările inconștientului. Amândouă își presupun aici cunoașterea și se consideră ca fiind fundamentate științific. Spre deosebire de ele, reflecția hermeneutică nu conține nici o pretenție de conținut, nici o pretenție prealabilă de felul acesta. Ea nu susține a ști că condițiile sociale de facto fac posibilă numai o comunicare distorsionată. Din punctul ei de vedere, acest lucru ar implica deja faptul că s-ar ști ceea ce ar trebui să se obțină în comunicarea corectă nedistorsionată. De asemenea, ea nu consideră că operează ca un terapeut care duce la bun sfârșit procesul reflexiv al pacientului, conducându-l la o înțelegere (*Einsicht*) mai înaltă a istoriei vieții sale și a adevăratei lui esențe. În ambele cazuri, atât în critica ideologiilor, cât și în psihanaliză, interpretarea se consideră călăuzită de o cunoaștere prealabilă, pornind de la care pot fi anulate ideile fixe preconcepute și prejudecățile. În acest sens, amândouă se înțeleg pe sine ca 'luminare' *('Aufklärung')*. În opoziție cu ele, experiența hermeneutică privește cu scepticism orice pretenție de cunoaștere prealabilă. Conceptul de preînțelegere care a fost introdus de către Bultmann nu vizează o astfel de cunoaștere: prejudecățile noastre trebuie să fie puse în joc în procesul înțelegerii... Concepte precum cel de 'luminare', de 'emancipare', de 'dialog liber de constrângeri' se dezvăluie în concretizarea experienței hermeneutice ca abstracțiuni sărace. Experiența hermeneutică realizează cât de adânc înrădăcinate pot fi prejudecățile și cât de puțin este în stare o simplă conștientizare a lor (*Sich-Bewußtwerden derselben*) să le anuleze forța. Acest lucru îl știa foarte bine unul dintre părinții iluminismului modern, Descartes, atunci când încerca să legitimeze noul său concept de metodă mai puțin prin argumentație, cât prin meditație, prin reflecție mereu reluată. Acest lucru nu trebuie catalogat drept simplu ornament retoric. Fără acesta nu există comunicare, nici măcar în contribuțiile filozofice și științifice, care trebuie să se pună toate în valoare prin mijloace retorice. Întreaga istorie a gândirii confirmă învecinarea antică dintre

72 Cf. J. Habermas (edit.): *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971).

73 *L'écriture et la différence*, Paris 1967.

retorică şi hermeneutică. Totuşi, hermeneutica include permanent un element care trece dincolo de simpla retorică: ea implică mereu o întâlnire cu opiniile celuilalt, care sunt exprimate la rândul lor. Acest lucru este valabil atât pentru textele care trebuie înţelese, cât şi pentru toate celelalte creaţii culturale de felul acesta. Ele trebuie să-şi etaleze propria lor putere de convingere pentru a fi înţelese. Hermeneutica este filozofie pentru că nu se lasă limitată la o tehnică ce 'doar' înţelege opiniile altuia. Reflecţia hermeneutică implică mai degrabă faptul că în orice înţelegere a altceva sau a altcuiva se produce o autocritică. Cine înţelege nu pretinde o poziţie superioară, ci admite ca propriul presupus adevăr să fie pus la încercare. Acest lucru este şi el implicat în orice înţelegere, şi de aceea orice înţelegere contribuie la dezvoltarea conştiinţei istoriei efectelor.

Modelul fundamental al oricărei comunicări este dialogul, conversaţia. O conversaţie, după cum se ştie, nu este posibilă dacă unul dintre parteneri se crede neapărat într-o poziţie superioară faţă de celălalt, ca de pildă atunci când el susţine că deţine o cunoaştere prealabilă despre prejudecăţile în care este bornat celălalt. El se închide astfel în propriile sale prejudecăţi. Comunicarea dialogală este în principiu imposibilă dacă unul dintre partenerii dialogului nu este cu adevărat deschis pentru conversaţie. Un astfel de caz este, de exemplu, acela în care cineva joacă în relaţiile sociale rolul psihologului sau al psihanalistului, şi nu ia în serios afirmaţiile altuia în sensul lor, ci pretinde a le scruta în mod psihanalitic. Parteneriatul pe care se bazează viaţa socială este distrus într-un astfel de caz. Problematica a fost supusă unei discuţii sistematice mai ales de către Paul Ricœur, acolo unde el vorbeşte despre 'conflictul interpretărilor'. Acolo Ricœur îi aşază de o parte pe Marx, Nietzsche şi Freud, iar de cealaltă parte intenţionalitatea fenomenologică a înţelegerii 'simbolurilor', şi caută o mediere dialectică. De o parte se află derivarea genetică, în calitate de arheologie, de cealaltă parte orientarea în direcţia unui sens vizat, în calitate de teleologie. Conform propriului său punct de vedere, aceasta este numai o distincţie pregătitoare, care pune bazele unei hermeneutici generale. Aceasta ar trebui apoi să lămurească funcţia constitutivă a înţelegerii simbolurilor şi a auto-înţelegerii (*Sich-Verstehen*) cu ajutorul simbolurilor. – O astfel de teorie hermeneutică generală mi se pare inconsistentă. Modurile de înţelegere a simbolurilor, care sunt aici alăturate, aveau fiecare în vedere un alt sens al simbolului, şi nu acelaşi, şi nu constituie astfel fiecare numai un 'sens' diferit al acestor simboluri. Un mod de înţelegere îl exclude mai degrabă pe celălalt, pentru că vizează altceva. Unul înţelege ceea ce vrea să spună simbolul, celălalt ceea ce el vrea să ascundă şi să mascheze. Acesta este un cu totul alt sens al 'înţelegerii'.

Universalitatea hermeneuticii depinde, în ultimă instanţă, de răspunsul la următoarea întrebare: caracterul teoretic, transcendental al hermeneuticii rămâne limitat la valabilitatea sa în cadrul ştiinţei sau ea legitimează şi principiile lui '*sensus communis*', şi prin aceasta modul cum orice utilizare a ştiinţei este integrată în conştiinţa practică? Hermeneutica se deplasează – înţeleasă atât de universal – în vecinătatea 'filozofiei practice', a cărei revitalizare este realizată în mijlocul tradiţiei transcendental-filozofice germane prin lucrările lui J. Ritter şi ale şcolii sale. Hermeneutica filozofică este conştientă de această consecinţă[74]. O teorie a practicii înţelegerii este în mod evident teorie, şi nu practică, însă o teorie a practicii nu este, din această cauză, o 'tehnică' sau o pretinsă ştiinţificizare a practicii sociale: ea este o reflecţie filozofică asupra limitelor care sunt puse oricărei dominări ştiinţific-tehnice a naturii şi a societăţii. Acestea sunt adevăruri a căror apărare în faţa conceptului modern de ştiinţă constituie una dintre cele mai importante sarcini ale unei hermeneutici filozofice[75].

---

[74] Cf. J. Ritter: *Metaphysik und Politik* (1969) şi M. Riedel: *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972).

[75] Gadamer: „Theorie, Technik, Praxis", în *Neue Anthropologie* Bd. 1, „Einführung" (1972) [*Ges. Werke* Bd. 4].

Partea a treia

Completări

9. Despre problematica autoînțelegerii O contribuție hermeneutică la problema 'demitologizării' (1961)

Cine a trăit imensa senzație pe care a provocat-o la vremea sa apariția studiului programatic al lui Rudolf Bultmann despre demitologizarea Noului Testament și reflectează asupra influenței ulterioare a acestuia, influență ce se prelungește până astăzi, nu se poate înșela în legătură cu faptul că problemele teologice și specific dogmatice sunt cele care intră aici în joc. Pentru cunoscătorul activității teologice a lui Bultmann, acest studiu nu era nicidecum senzațional. El doar formula ceea ce se petrecea de multă vreme în activitatea exegetică a teologului. Tocmai acesta este însă punctul în care o reflecție filozofică poate să contribuie la discuția teologică. Fără îndoială că problema demitologizării are și un aspect hermeneutic general. Problemele teologice nu vizează fenomenul hermeneutic al demitologizării ca atare, ci rezultatul dogmatic al acesteia: și anume problema dacă limitele a ceea ce este supus unei demitologizări sunt sau nu trasate corect de către Bultmann din punctul de vedere dogmatic al teologiei protestante. – Următoarele analize vor să pună în lumină aspectul hermeneutic al problemei dintr-o perspectivă care până acum mi se pare că nu a fost îndeajuns valorificată: ele pun întrebarea dacă sensul Noului Testament poate fi înțeles suficient pornind de la conceptul călăuzitor de autoînțelegere a credinței, sau dacă aici este activ un cu totul alt factor, care depășește autoînțelegerea individului și chiar ființa lui proprie (*Selbstsein*). În acest scop, trebuie adus aici în discuție raportul dintre înțelegere și joc. Acest lucru necesită câteva reflecții pregătitoare, care indică locul pe care îl ocupă aspectul hermeneutic.

Prima constatare care trebuie făcută aici este aceea că înțelegerea, ca sarcină hermeneutică, are deja întotdeauna o dimensiune reflexivă. Înțelegerea nu este o simplă reproducere a unei cunoașteri, adică nu este o simplă realizare repetată a acesteia, ci este ea însăși conștientă de caracterul repetat al realizării ei. Ea este, cum a formulat deja August Boeckh, o cunoaștere a cunoscutului. Această formulare paradoxală rezumă concepțiile hermeneuticii romantice, căreia îi devenise clară structura reflexivă a fenomenului hermeneutic. Realizarea înțelegerii pretinde ca elementul inconștient din realizarea unei cunoașteri să fie adus la nivelul conștiinței. Hermeneutica romantică se întemeiază astfel pe un concept fundamental al esteticii kantiene, pe conceptul de geniu, care creează opera exemplară 'în mod inconștient' – ca natura însăși – adică fără să aplice în mod conștient anumite reguli și fără să imite pur și simplu anumite modele.

Astfel, este deja caracterizată situația specială în care apare problema hermeneutică. În mod evident, ea nu apare atâta vreme cât este vorba despre o simplă preluare și dezvoltare originară a unei anumite tradiții spirituale, ca de exemplu în cazul redescoperirii umaniste a antichității clasice, care avea drept scop mai degrabă imitarea și urmarea nemijlocită, ba chiar și concurarea nemijlocită a autorilor antici, decât o simplă 'înțelegere' a acestora.

Problema hermeneutică apare, în mod evident, numai acolo unde nici o astfel de tradiție puternică nu absoarbe în sine propria raportare la ea și unde irumpe conștiința că cineva întâmpină procesul de transmitere care ajunge până la el ca pe ceva străin, fie pentru că el nu îi aparține deloc, fie pentru că tradiția care îl leagă de acest proces nu îl mai câștigă în mod indiscutabil.

Acest din urmă caz reprezintă acel aspect al problemei hermeneutice care face aici obiectul interogației. Înțelegerea tradiției creștine, la fel ca și înțelegerea antichității clasice, implică pentru noi o conștiință istorică. Oricât de viu ar fi lucrul care ne leagă de marea tradiție greco-creștină, conștiința alterității, a faptului că nu mai aparținem în mod indiscutabil acestei tradiții ne determină pe noi toți. Acest lucru devine deosebit de limpede la începuturile criticii istorice la adresa tradiției, și îndeosebi la începuturile criticii la adresa Bibliei, așa cum a fost ea inaugurată de către Spinoza și al său *Tratat teologico-politic*. Acolo devine extrem de clar faptul că drumul înțelegerii istorice este un fel de ocol inevitabil pe care trebuie să îl facă cel care înțelege atunci când nu mai poate avea un acces nemijlocit la ceea ce este spus în tradiție. Interogația genetică, al cărei scop este acela de a explica o opinie transmisă prin tradiție pornind de la situația istorică, va apărea abia atunci când accesul nemijlocit la adevărul a ceea ce este spus este imposibil din cauză că rațiunea se opune.

Cu siguranță că un astfel de ocol al explicației istorice nu a existat abia sub semnul iluminismului modern. În privința Vechiului Testament, de pildă, teologia creștină s-a aflat foarte curând în fața sarcinii de a elimina exegetic conținuturile lui incompatibile cu dogmatica și doctrina morală creștine, și în acest scop a fost utilizată, în afară de interpretarea alegorică și tipologică, așa cum a arătat de exemplu Augustin în *De Doctrina christiana*, și reflecția istorică. Însă într-un astfel de caz tradiția dogmatică a Bisericii creștine rămânea baza de nezdruncinat. Reflecțiile istorice erau instrumente rare și secundare pentru înțelegerea Sfintei Scripturi. – Acest lucru se va schimba în mod esențial odată cu apariția noii științe a naturii și a criticii ei. Ceea ce se poate înțelege din Sfânta Scriptură în acord cu știința modernă și pe baza rațiunii pure constituie un domeniu restrâns, și astfel se amplifică foarte mult domeniul a ceea ce poate fi înțeles numai prin raportare la condițiile istorice. Pentru Spinoza mai există, ce-i drept, o evidență nemijlocită a adevărurilor morale pe care rațiunea le cunoaște în Biblie. Evidența lor este într-un anume sens identică, de pildă, cu evidența lui Euclid, care deține adevăruri atât de nemijlocit clare pentru rațiune, încât întrebarea privitoare la originea istorică a acestor concepții nu poate fi pusă deloc în primă instanță. Totuși, adevărurile morale care sunt evidente în acest mod în tradiția biblică reprezintă pentru Spinoza numai o mică parte din întregul tradiției biblice. Sfânta Scriptură în ansamblu rămâne străină rațiunii. Dacă vrem să o înțelegem, trebuie să ne angajăm într-o reflecție istorică, așa cum se întâmplă de exemplu în cazul criticii minunilor.

Convingerea care își croiește drum în romantismul târziu cu privire la totala înstrăinare de tradiție – ca revers al unei totale alterități a prezentului –, este cea care e ridicată la rangul de presupoziție metodologică fundamentală a demersului hermeneutic. Hermeneutica devine o atitudine metodologică universală tocmai prin aceea că ea presupune caracterul străin al conținutului ce trebuie înțeles, și astfel își fixează ca sarcină depășirea lui prin apropierea înțelegerii. Astfel, este caracteristic faptul că Schleiermacher nu consideră deloc ca pe o reprezentare absurdă faptul de a înțelege chiar și principiile unui Euclid în mod istoric, adică prin raportare la clipele existențiale fructuoase din viața sa în care s-au format aceste convingeri. Locul convingerii obiective nemijlocite este luat, ca atitudine cu adevărat metodic-științifică, de înțelegerea psihologic-istorică. Abia astfel știința biblică, teologia în aspectul ei exegetic, este ridicată la rangul unei științe istoric-critice autentice.

Hermeneutica devine organonul general al metodei istorice. După cum se știe, realizarea acestei reflecții istoric-critice a condus, în domeniul exegezei biblice, la grave tensiuni între dogmatică și exegeză, care străbat până în vremea de astăzi activitatea teologică legată de Noul Testament.

Școala istorică, îndeosebi în forma hotărâtă pe care cel mai radical metodolog al ei, Droysen, a pretins-o sarcinii istoricului, nu a acceptat totuși deloc înstrăinarea obiectivistă totală a obiectului istoriei. Droysen a tratat mai degrabă cu sarcasm acea 'obiectivitate de eunuc' și, invers, a caracterizat apartenența la marile forțe morale care guvernează istoria ca precondiție a oricărei înțelegeri istorice. Celebra sa formulă potrivit căreia sarcina istoricului ar fi aceea de a înțelege cercetând, are chiar și ea un aspect teologic. Planurile providenței sunt ascunse omului, însă prin neobosita pătrundere cercetătoare în contextele istoriei universale, spiritului istoric îi este dată o presimțire a sensului ascuns al întregului. Înțelegerea este aici mai mult decât o metodă universală care este susținută ocazional prin afinitatea sau congenialitatea istoricului cu obiectele sale istorice. Nu este doar o problemă de simpatie personală întâmplătoare, ci în alegerea obiectelor, ca și în cea a punctelor de vedere sub semnul cărora obiectul se propune ca o problemă istorică, este activ ceva din propria istoricitate a înțelegerii.

Conștiinței metodologice de sine a cercetării istorice îi este greu, firește, să rețină această latură a problemei. Căci și științele istorice ale spiritului sunt marcate de ideea de știință a modernității. Critica romantică la adresa raționalismului iluminismului a întrerupt, ce-i drept, dominația dreptului natural, însă direcțiile cercetării istorice se înțeleg pe ele însele ca pași către o totală lămurire istorică a omului cu privire la el însuși, în urma căreia ar trebui să se destrame și ultimele resturi dogmatice ale tradiției greco-creștine. Obiectivismul istoric ce corespunde acestui ideal își extrage forța dintr-o idee de știință al cărei adevărat fundal îl reprezintă subiectivismul filozofic al epocii moderne. Faptul de a se apăra de acesta constituia, ce-i drept, efortul lui Droysen. Însă critica principială la adresa subiectivismului filozofic, critică ce a început cu *Ființă și timp* a lui Heidegger, a putut pentru prima dată să întemeieze filozofic poziția de teologie a istoriei a lui Droysen și, în raport cu Dilthey, care fusese mult mai puternic copleșit de conceptul modern de știință, a putut să îl înfățișeze pe contele Yorck von Wartenburg ca pe un adevărat adversar din perspectiva unui lutheranism ferm. Prin aceea că Heidegger nu mai considera istoricitatea *Dasein*-ului ca pe o limitare a posibilităților sale de cunoaștere și ca pe o amenințare a idealului obiectivității științifice, ci o recupera în sens pozitiv în problematica ontologică, conceptul de înțelegere, căruia Școala istorică i-a acordat o demnitate metodologică, s-a transformat într-un concept filozofic universal. Conform lui *Ființă și timp*, înțelegerea este modul de realizare al istoricității *Dasein*-ului însuși. Viitorialitatea (*Zukünftigkeit*) sa, caracterul principial al proiectului (*Entwurf*), care caracterizează temporalitatea *Dasein*-ului, este limitată de cealaltă determinație, cea a stării de aruncare (*Geworfenheit*), prin care nu sunt desemnate numai limitele unei suverane posesii de sine, ci sunt deschise și determinate și posibilitățile pozitive care ne sunt proprii. Conceptul de autoînțelegere, într-o anumită măsură o moștenire a idealismului transcendental și răspândit ca atare în epoca noastră deja de către Husserl, dobândește la Heidegger, pentru prima dată, adevărata sa istoricitate și devine astfel apt să susțină și dorința teologică de a formula autoînțelegerea credinței. Căci nu un suveran fapt-de-a-dispune-de-sine-însuși (*Mit-sich-selbst-Vermitteltsein*) al conștiinței de sine, ci experiența sinelui propriu, care survine în viața cuiva și care, din punct de vedere teologic, survine îndeosebi prin apelul propovăduirii, poate să răpească autoînțelegerii credinței falsa pretenție a unei siguranțe de sine gnostice.

Gerhard Krüger a încercat deja de timpuriu, într-un studiu despre lucrarea *Römerbrief/ Epistola către Romani* a lui Karl Barth, să radicalizeze demersul teologiei dialectice în această direcție[1], iar anii de la Marburg ai lui Heidegger au dobândit mult din tensiunea lor de neuitat prin câștigul teologic pe care Rudolf Bultmann l-a obținut din critica lui Heidegger la adresa subiectivismului obiectivist al epocii moderne.

Totuşi, Heidegger nu a rămas la schema transcedentală care determina încă şi conceptul de autoînțelegere din *Ființă și timp*. Deja în *Ființă și timp* adevărata întrebare nu era în ce mod poate fi înțeleasă 'ființa', ci în ce mod înțelegerea este 'ființă'. Înțelegerea ființei reprezintă marca distinctivă existențială a *Dasein*-ului uman. Aşadar, deja aici ființa nu este înțeleasă ca fiind rezultatul demersului obiectivator al conştiinței, aşa cum se întâmpla încă în fenomenologia lui Husserl. Întrebarea privitoare la ființă pătrunde mai degrabă într-o cu totul altă dimensiune atunci când vizează însăşi ființa *Dasein*-ului care se înțelege pe sine. Schema transcendentală trebuie să eşueze aici în cele din urmă. Vizavi-ul (*das Gegenüber*) infinit al ego-ului transcendental este integrat în interogația ontologică. În acest sens, deja *Ființă și timp* începe să pună capăt acelei uitări a ființei pe care Heidegger a desemnat-o mai târziu ca fiind esența metafizicii. Ceea ce el numeşte '*die Kehre*' ('turnura') reprezintă numai recunoaşterea imposibilității de a depăşi uitarea transcendentală a ființei prin reflecție transcendentală. În această privință, toate conceptele de mai târziu, precum cel de desfăşurare istorică a 'ființei' ('*Seinsgeschehen*'), cel de 'deschis' ('*Da*') ca 'deschidere-luminătoare' ('*Lichtung*') a ființei etc., se ascund deja, ca o consecință, în primul demers din *Ființă și timp*.

Rolul pe care îl joacă misterul limbii în gândirea de mai târziu a lui Heidegger arată îndeajuns de clar că aprofundarea istoricității autoînțelegerii a alungat din poziția sa centrală nu numai conceptul de conştiință, ci şi conceptul de sineitate (*Selbstheit*). Căci ce este mai lipsit de conştiință şi mai lipsit de sine decât acea sferă tainică a limbii în care ne aflăm şi care permite ca ceea ce este să se manifeste prin cuvinte, astfel încât ființa 'se arată'? Ceea ce este însă astfel valabil, cu privire la misterul limbii, este valabil şi cu privire la conceptul de înțelegere. Nici aceasta nu trebuie înțeleasă ca o simplă activitate a conştiinței comprehensive, ci ca un mod al înseşi desfăşurării istorice a ființei (*Seinsgeschehen*). Pentru a vorbi într-un mod cu totul formal, primatul pe care limba şi înțelegerea îl dețin în gândirea lui Heidegger trimit la anterioritatea 'raportului' față de membrii săi de relație, eul care înțelege şi ceea ce este înțeles. Totuşi, mi se pare posibil, şi am făcut această încercare în *Adevăr și metodă*, ca afirmațiile lui Heidegger despre 'ființă' şi direcția interogativă dezvoltată pornind de la experiența lui '*Kehre*' să fie legitimate în însăşi conştiința hermeneutică. Raportul dintre înțelegere şi ceea ce este înțeles primează față de termenii săi, exact aşa cum raportul dintre cel care vorbeşte şi faptul despre care el vorbeşte trimite către un proces dinamic, a cărei bază solidă nu se află nici într-unul, nici în celălalt membru al relației. Înțelegerea nu este autoînțelegere cu acea certitudine de la sine înțeleasă cu care idealismul susținea acest lucru, dar nici nu este epuizată cu acea critică revoluționară la adresa idealismului, care gândeşte conceptul de autoînțelegere ca pe ceva care i se întâmplă sinelui şi prin care el devine sine adevărat. Eu cred, mai degrabă, că în înțelegere există un element de lipsă-de-sine (*Selbst-losigkeit*), care merită atenție şi din partea unei hermeneutici teologice şi care ar trebui să fie cercetat pe firul călăuzitor al structurii *jocului*.

Aici ne vedem îndrumați în mod nemijlocit către antichitate şi către raportul specific dintre mit şi logos care se află la începutul gândirii greceşti. Schema iluministă curentă, conform căreia procesul dezvrăjirii lumii conduce cu necesitate de la mit la logos, mi se

---

1 [Cf. lucrarea mea „Zwischen den Zeiten", *Universitas* 27 (1972), pp. 1221-1227, retipărită în *Philosophische Lehrjahre*, Tübingen 1977, pp. 222-230.]

pare a fi o prejudecată modernă. Dacă ne bazăm pe această schemă, atunci devine de neînțeles, de exemplu, felul cum filozofia antică a putut să se opună tendințelor iluminismului grec și să întemeieze o reconciliere seculară între tradiția religioasă și gândirea filozofică. Îi datorăm lui Gerhard Krüger magistrala clarificare a presupozițiilor religioase ale filozofării grecești și îndeosebi ale celei platonice.[2] Istoria mitului și a logosului în Grecia originară are o structură mult mai complicată decât o prezintă schema iluminismului. Având în vedere acest fapt, se poate înțelege chiar marea neîncredere pe care o nutrește cercetarea consacrată antichității față de valoarea mitului ca sursă de informații despre religie și preferința ei pentru formele stabile ale tradiției cultice. Căci capacitatea de transformare a mitului, deschiderea lui pentru interpretări mereu noi date de către poeți ne obligă în cele din urmă să înțelegem că întrebarea în ce sens a fost 'crezut' un astfel de mit antic și dacă el nu cumva deja nu mai este crezut acolo unde intră în jocul poetic este una prost pusă. În realitate, mitul este înrudit într-un mod atât de intim cu conștiința reflexivă, încât chiar și explicarea filozofică a mitului prin limbajul conceptului nu aduce nimic esențialmente nou față de acel permanent du-te-vino între dezvăluire și învăluire, între teama plină de venerație și libertatea spirituală care însoțește întreaga istorie a mitului grec. Este util să ne amintim de acest lucru atunci când vrem să înțelegem corect acel concept de mit care este implicat în programul de demitologizare al lui Bultmann. Ceea ce Bultmann numește acolo imaginea mitică a lumii, în opoziție cu imaginea lumii proprie științei, care, ca imagine a lumii, ne poate apărea tuturor ca fiind adevărată, cu greu se poate spune că are tonul definitivului care i-a fost conferit în disputa din jurul acestui program. În esență, raportul unui teolog creștin față de tradiția biblică nu este atât de fundamental diferit de cel al grecilor față de miturile lor. Formularea întâmplătoare și, într-un anumit sens, ocazională a conceptului de demitologizare pe care a întreprins-o Bultmann, în realitate suma întregii sale teologii exegetice, nu avea nicidecum un sens iluminist. Discipolul științei istorice liberale a Bibliei căuta mai degrabă în tradiția biblică ceea ce se afirmă împotriva oricărui iluminism istoric, ceea ce constituie adevăratul suport al propovăduirii, al kerygmei și reprezintă adevărata chemare a credinței.

Acest interes dogmatic pozitiv este cel care a marcat conceptul lui Bultmann, și nu interesul unei luminări progresive. Conceptul său de mit este, așadar, un concept cu totul descriptiv. Lui îi este inerent ceva istoric-întâmplător și, în orice caz, oricât de fundamentală poate fi problema teologică ce rezidă în conceptul unei demitologizări a Noului Testament, aici este vorba despre o problemă de exegeză practică ce nu atinge în nici un caz principiul hermeneutic al oricărei exegeze. Sensul lui hermeneutic este hotărât mai degrabă tocmai prin aceea că nu se poate fixa dogmatic un anumit concept de mit, de la care pornind trebuie să se stabilească o dată pentru totdeauna ce a fost și ce nu a fost demascat ca simplu mit în cadrul Sfintei Scripturi, pentru omul modern, prin luminarea științifică. Nu pornind de la știința modernă, ci în mod pozitiv, pornind de la primirea kerygmei, de la pretenția imanentă a credinței trebuie să se determine ceea ce este simplu mit. Un alt exemplu al unei astfel de 'demitologizări' îl constituie tocmai marea libertate pe care o deținea și o practica poetul grec față de tradiția mitică a poporului său. Nici ea nu este 'luminare'. Poetul își exercită forța spirituală și dreptul critic pe un fundament religios. Să ne gândim numai la Pindar sau la Eschil. Astfel, apare necesitatea de a reflecta cândva, din perspectiva libertății jocului, asupra relației care există între credință și înțelegere.

---

2 [G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt 1939, 1983 și lucrarea mea „Philosophie und Religion" (netipărită până acum) în *Ges. Werke*, Bd. 7]

Faptul de a îmbina seriozitatea absolută a credinței și bunul plac al jocului poate părea în primă instanță surprinzător. Într-adevăr, sensul acestei alăturări ar dispărea complet dacă prin joc și prin faptul de a se juca s-ar înțelege, așa cum se întâmplă de obicei, un comportament subiectiv, și nu mai degrabă un ansamblu dinamic *sui generis*, care înglobează la rândul său și subiectivitatea celui care se joacă. Însă tocmai un astfel de concept de joc, așa cum sper că am reușit să arăt în lucrarea mea[3], mi se pare a fi cel cu adevărat legitim și originar, și de aceea trebuie ca relației dintre credință și înțelegere să-i fie acordată o adevărată atenție din perspectiva jocului.

Mișcarea de du-te-vino care se desfășoară în cadrul unui spațiu de joc dat este atât de puțin derivată din jocul uman și din comportamentul ludic al subiectivității, încât, dimpotrivă, adevărata experiență a jocului constă și pentru subiectivitatea umană în aceea că aici ajunge să domine ceva care se supune în întregime propriei sale legități. Mișcării într-o anumită direcție îi corespunde o mișcare în direcția opusă. Conștiința celui care se joacă este determinată de faptul că mișcarea de du-te-vino a jocului are o ciudată libertate și ușurință. Ea se desfășoară ca de la sine – o stare de echilibru imponderabil „în care purul prea-puțin se transformă într-un mod de neînțeles, proiectându-se în acel vid prea-mult“ (Rilke). Chiar și intensificarea prestației sale, pe care individul o datorează situației de competiție, se produce ca și cum el ar fi cuprins de ușurința jocului în care are un rol propriu. Ceea ce este mereu pus în joc sau este în joc nu mai depinde de sine însuși, ci este dominat tocmai de raportul pe care îl numim joc. Pentru individul care se antrenează în joc în calitate de subiectivitate ludică, acest lucru poate să arate în primă instanță ca o adaptare. Ne adaptăm la joc sau ne supunem lui, adică renunțăm la autonomia propriei puteri de voință. Doi bărbați, de exemplu, care folosesc împreună un joagăr fac să devină posibil jocul liber al joagărului prin aceea că ei, după câte se pare, se adaptează alternativ unul la celălalt, astfel încât impulsul de mișcare al unuia începe exact atunci când impulsul celuilalt a fost pus în joc până la capăt. Lucrurile arată așadar ca și cum ar exista un fel de înțelegere reciprocă între cei doi, un comportament voluntar atât al unuia, cât ca și al celuilalt. Însă jocul nu constă în acest lucru. Ceea ce constituie jocul nu este atât comportamentul subiectiv al celor doi care stau unul în fața celuilalt, cât mai degrabă formarea mișcării înseși, căreia i se subordonează, ca într-o teleologie inconștientă, comportamentul indivizilor. Este meritul neurologului Viktor von Weizsäcker acela de a fi cercetat experimental fenomenele de acest fel și de a le fi analizat teoretic în opera sa *Der Gestaltkreis/Cercul formei*. Lui îi datorez de pildă indiciul că acel comportament tensionat prin care un ihneumon și un șarpe se amenință reciproc privindu-se în ochi nu poate fi descris ca reacție corespunzătoare a unui partener la încercarea de atac a celuilalt, ci reprezintă un comportament reciproc de o absolută simultaneitate. Și aici, factorul cu adevărat determinant nu este nici unul, nici celălalt, ci configurația unitară a mișcării în ansamblu este cea care uniformizează în sine comportamentul dinamic al indivizilor. Din perspectiva generalității teoretice, acest lucru înseamnă că sinele indivizilor, adică atât comportamentul lor, cât și autoînțelegerea lor, sunt oarecum într-o determinație mai înaltă, care este faptul cu adevărat determinant.

Aceasta este perspectiva din care aș dori să privesc relația dintre credință și înțelegere. Totuși, autoînțelegerea credinței este cu siguranță determinată de faptul că, din perspectivă teologică, credința nu este o posibilitate a omului, ci un act de grație al lui Dumnezeu, care survine în viața celui care crede. Însă este greu ca această perspectivă teologică și această experiență religioasă să fie cu adevărat menținute în cadrul autoînțelegerii interioare a omului, în măsura în care ea este dominată de știința modernă și de metodologia ei.

3 [*Adevăr și metodă*, vol. 1, p. 86 sqq., 362 sqq.]

Conceptul de cunoaştere întemeiat pe acestea nu îngăduie nici o limitare a pretenției sale de universalitate. Pe baza acestei pretenții, orice autoînțelegere se prezintă ca un fel de autoposesie care exclude înainte de toate faptul că i se poate întâmpla ceva care să o separe de ea însăşi. Aici conceptul de joc poate deveni important. Căci faptul de a fi absorbit de joc, această extatică uitare de sine nu este trăită atât ca o pierdere a autoposesiei, ci pozitiv, ca uşurință liberă a unei ridicări deasupra noastră înşine. Acest lucru nu poate fi deloc cuprins în mod unitar sub aspectul subiectiv al autoînțelegerii. Aşa cum formula odată istoricul olandez Huizinga, conştiința celui care se joacă se află într-un echilibru indistinct între credință şi necredință. „Sălbaticul însuşi nu cunoaşte nici o distincție conceptuală între ființă şi joc."

Însă nu numai sălbaticul nu cunoaşte aceste distincții conceptuale. Pretenția autoînțelegerii, oriunde este ridicată – şi unde nu este ridicată, atâta vreme cât oamenii sunt oameni? –, rămâne îngrădită în limite bine determinate. Conştiința hermeneutică nu concurează acea transparență de sine pe care o reprezintă, după Hegel, cunoaşterea absolută şi care constituie modul cel mai înalt al ființei. Despre autoînțelegere nu este vorba numai în domeniul credinței. Orice înțelegere este, în ultimă instanță, înțelegere de sine, însă nu în modalitatea unei autoposesii prealabile sau a uneia atinse în cele din urmă. Căci această înțelegere de sine se realizează mereu numai prin înțelegerea unui fapt şi nu are caracterul unei autorealizări libere. Sinele care suntem nu se posedă pe sine. Mai degrabă, s-ar putea spune că acest lucru survine. Iar teologul spune într-adevăr că credința este un eveniment prin care este întemeiat un om nou. El spune de asemenea că cuvântul este cel pe care trebuie să îl credem şi să îl înțelegem, şi cu ajutorul căruia depăşim profunda ignoranță cu privire la noi înşine în care trăim. Conceptul de autoînțelegere are o formă originar-teologică, aşa cum este evident în cazul lui J. G. Hamann[4]. El se referă la faptul că noi nu ne înțelegem pe noi înşine decât în fața lui Dumnezeu.

Însă Dumnezeu este Cuvântul. Încă de timpuriu, cuvântul omenesc a servit în reflecția teologică la explicarea intuitivă a ceea ce este cuvântul lui Dumnezeu şi misterul Trinității. Îndeosebi Augustin a descris, cu numeroase variații, taina supraumană a Trinității pornind de la cuvânt şi dialog, aşa cum apar ele în relațiile dintre oameni. Cuvântul şi dialogul conțin fără îndoială un element de joc. Felul cum îndrăznim să pronunțăm un cuvânt sau îl 'păstrăm în inimă', cum provocăm un cuvânt din partea celuilalt şi primim răspuns de la el, cum ne dăm nouă înşine răspuns, cum fiecare cuvânt, în contextul determinat în care este spus şi înțeles, 'are joc', toate acestea trimit la o structură comună a înțelegerii şi a jocului. Copilul cunoaşte lumea prin jocuri de limbaj. Ba chiar tot ceea ce învățăm se realizează prin jocuri de limbaj. Aceasta nu înseamnă, fireşte, că atunci când vorbim doar ne jucăm şi că nu ne exprimăm intenția în mod serios. Mai degrabă, cuvintele pe care le găsim captează oarecum propria noastră intenție şi o inserează în relații care trimit dincolo de caracterul ei momentan. Când înțelege copilul – care ascultă cu atenție limba adulților şi o imită – cuvintele pe care le foloseşte? Când se transformă jocul în seriozitate, când a început să existe seriozitatea, astfel încât ea a încetat să mai fie joc? Orice fixare a semnificațiilor cuvintelor se realizează oarecum prin joc pe baza valorii pe care cuvintele o au în anumite situații. Exact aşa cum scrierea reprezintă o fixare a ansamblului sonor al limbii şi tocmai de aceea se repercutează prin articulare asupra formei sonore a limbii înseşi, aşa şi acest lucru este un du-te-vino în care vorbirea vie şi viața limbii au propriul

---

4 Cf. disertația susținută la Heidelberg de către Renate Knoll şi apărută în seria *Heidelberger Forschungen. J. G. Hamann und Fr. H. Jacobi Heidelb. Forschg.* 7, 1963. [Despre expresia 'autoînțelegere' cf. *Heideggers Wege*, p. 35 sqq. şi nota 10, acum în *Ges. Werke*, Bd. 3.]

lor joc. Nimeni nu fixează semnificația unui cuvânt, iar putința de a vorbi nu înseamnă, cu siguranță, doar a fi învățat și folosit corect semnificațiile fixe ale cuvintelor. Viața limbii constă mai degrabă în permanenta jucare mai departe a jocului pe care l-am început atunci când am învățat să vorbim. O nouă utilizare a cuvântului intră în joc, și într-un mod la fel de neobservat și de involuntar se petrece și dispariția unor cuvinte vechi. Acest joc care se joacă mai departe este cel în care se petrece (*sich abspielt*) faptul de a fi laolaltă al oamenilor. Comunicarea ce se desfășoară prin faptul de a vorbi unul cu altul este ea însăși, de asemenea, un joc. Atunci când două persoane vorbesc una cu cealaltă, ele vorbesc aceeași limbă. Faptul că ele joacă mai departe jocul acestei limbi prin aceea că o vorbesc, ele însele nu îl știu defel. Ele vorbesc însă fiecare, de asemenea, propria lor limbă. Comunicarea se desfășoară prin aceea că un discurs stă față în față cu un alt discurs, însă nu stă pe loc. Mai degrabă, prin faptul de a vorbi unul cu altul trecem permanent în lumea de reprezentări a celuilalt, participăm oarecum la el și el la noi. Astfel, intrăm în joc unul cu celălalt, până când începe jocul faptului de a da și de a lua, adevăratul dialog. Nimeni nu poate tăgădui că într-un astfel de dialog real ceva de felul întâmplării, al acceptării surprizei, în cele din urmă și al ușurinței, chiar al înălțării țin de esența jocului. Și, într-adevăr, înălțarea dialogului nu va fi trăită ca pierdere a autoposesiei, ci, chiar fără să fim aici conștienți de noi înșine, ca o îmbogățire a noastră înșine.

Un lucru asemănător mi se pare a fi valabil și pentru relația cu textele și, prin aceasta, și pentru înțelegerea propovăduirii care este păstrată în Sfânta Scriptură. Viața tradiției, și cu atât mai mult cea a propovăduirii, constă într-un astfel de joc al înțelegerii. Atâta vreme cât un text este mut, înțelegerea lui nu a început încă deloc. Însă un text poate începe să vorbească. (Nu discutăm aici despre ce presupoziții trebuie să fie îndeplinite pentru acest lucru.) Însă în acest caz el nu își spune doar cuvântul propriu, întotdeauna același, într-o rigiditate lipsită de viață, ci dă întotdeauna noi răspunsuri celui care întreabă și pune întotdeauna noi întrebări celui care îi răspunde. Înțelegerea textelor este o comunicare printr-un fel de dialog. Acest lucru se confirmă prin aceea că în relația concretă cu un text înțelegerea este obținută pe deplin abia atunci când ceea ce este spus în el poate fi exprimat în propria limbă a interpretului. Interpretarea ține de unitatea esențială a înțelegerii. Ceea ce îi este spus cuiva trebuie să fie receptat în așa fel, încât el să vorbească și să găsească răspuns în cuvintele proprii ale propriei limbi. Pe deplin, acest lucru este valabil pentru textul propovăduirii, care nu poate fi înțeles cu adevărat dacă el nu ni se înfățișează ca fiindu-ne adresat nouă înșine. Aici predica este cea în care înțelegerea și interpretarea textului dobândesc pentru prima dată deplina lor realitate. Predica, și nu comentariul explicativ sau activitatea exegetică a teologului, slujește în mod nemijlocit propovăduirii, deoarece ea nu doar ajută comunitatea să înțeleagă ceea ce spune Sfânta Scriptură, ci o mărturisește totodată ea însăși. Desăvârșirea proprie a înțelegerii tocmai că nu rezidă în predica propriu-zisă, ci în modul cum ea este auzită ca apel care se adresează fiecăruia.

Dacă ceea ce este obținut aici este o autoînțelegere, atunci ea este, cu certitudine, una foarte paradoxală, ca să nu spunem că ea este o înțelegere negativă a noastră înșine, în care ne auzim chemați să ne convertim. Cu siguranță că o astfel de autoînțelegere nu constituie un criteriu pentru interpretarea teologică a Noului Testament. În plus, înseși textele Noului Testament sunt deja interpretări ale Mesajului Sfânt și ele însele nu vor să fie înțelese în sine, ci ca mijlocitoare ale Mesajului. Nu cumva acest lucru le-a conferit o libertate a discursului, care le permite să fie martori oarecum lipsiți de identitate (*selbst-los*)? Oricât de mult datorăm cercetării teologice mai recente sub aspectul înțelegerii a ceea ce înșiși autorii Noului Testament aveau în vedere din perspectivă teologică – propovăduirea Evangheliei

vorbește prin toate aceste medieri, într-un mod comparabil cu cel în care o legendă este spusă mai departe sau cu cel în care o tradiție mitică este permanent transformată și înnoită prin marea creație literară. Adevărata realitate a procesului hermeneutic mi se pare că depășește atât autoînțelegerea celui care interpretează, cât și pe cea a faptului interpretat. 'Demitologizarea' nu se produce, de aceea, numai în activitatea teologului. Ea se produce în Biblia însăși. Însă nici aici, nici acolo 'demitologizarea' nu este un garant sigur al înțelegerii corecte. Adevăratul eveniment al înțelegerii trece cu mult dincolo de ceea ce poate fi obținut prin efort metodologic și autocontrol critic în scopul înțelegerii cuvintelor celuilalt. Ba chiar el trece cu mult dincolo de ceea ce noi conștientizăm aici. În cazul oricărui dialog este valabil faptul că prin el ceva a devenit altfel. Mai ales cuvântul lui Dumnezeu, care ne cere să ne convertim și ne făgăduiește o mai bună înțelegere a noastră înșine, nu poate fi înțeles ca opusul (*das Gegenüber*) unui cuvânt ce trebuie să fie abandonat. Nu noi înșine suntem cei care înțelegem aici. Întotdeauna există deja un trecut, și el este cel care ne permite să spunem: am înțeles.

10. Continuitatea istoriei și clipa existenței (1965)

A aduce o contribuție la un dialog al cărui prim cuvânt îl cunoaștem la fel de puțin pe cât îl vom putea asculta pe ultimul comportă un risc pe care, totuși, trebuie ni-l asumăm iar și iar. Așa se va întâmpla și aici, unde va fi vorba despre problema istoriei sub aspectul pe care filozofia a învățat să îl dezvolte în ultimele decenii.

Deja formularea temei indică faptul că aici este vorba despre o interogație legată tocmai de secolul nostru și de filozofia sa. Dacă ne amintim cu ce rezonanță profundă și cu ce repeziciune neașteptată s-a făcut auzită critica la adresa științei istoric-liberale, și îndeosebi la adresa teologiei istorice a secolului al XIX-lea, la începutul anilor douăzeci ai acestui secol, atunci vom înțelege că tema 'Continuitatea istoriei și clipa existenței' reprezintă o întrebare care vizează legitimitatea interogației istorice înseși, și prin aceasta o întrebare care vizează un întreg secol.

Dacă rememorăm pe scurt conținutul esențial și problemele esențiale ale reflecției filozofice asupra istoriei, aș dori să amintesc, pe de o parte, de filozofia istoriei a Școlii din sud-vestul Germaniei, adică de neokantianismul de la Heidelberg (în măsura în care teoria cunoașterii a științelor istorice poate fi numită o filozofie a istoriei) și, pe de altă parte, de filozofia istoriei a lui Wilhelm Dilthey (în măsura în care dizolvarea metafizicii în istorie poate fi numită o filozofie a istoriei). Reflecția de teorie a cunoașterii pe care neokantianismul de la Heidelberg, continuându-l pe Kant, o extins-o asupra științei istoriei stătea sub semnul următoarei interogații: ce deosebește obiectul cercetării istorice de modul în care este accesibil obiectul de cercetare al științei naturii? Ce face ca un fapt să devină fapt istoric?

Pentru a da un răspuns acestei interogații de metodologie istorică, a fost dezvoltată teoria despre relația datului cu valorile: ceva care s-a petrecut devine fapt istoric prin relația pe care o are cu un sistem de valori. La baza unei astfel de legitimări a cunoașterii istorice se afla conceptul de unitate a culturii și de autointerpretare sistematică a ei într-o filozofie a valorilor. Aici poate fi pusă întrebarea critică în ce măsură adevărata istorie este văzută astfel în genere în istoricitatea ei, și nu doar acele aspecte ale istoriei care pot fi ridicate într-un domeniu al valabilității imuabile.

Dacă, pe de altă parte, îl luăm în discuție pe opozantul hotărât al acestei filozofii epistemologice a istoriei proprii neokantianismului, Wilhelm Dilthey, și examinăm consecințele propriului său demers legat de o psihologie ce ține de științele spiritului, atunci vedem că el, ce-i drept, se întreabă într-adevăr cu privire la structura esențială a procesului istoric și încearcă să formuleze cu concepte adecvate continuitatea risipită în timp a contextului istoric. Însă punctul de plecare al acestei întreprinderi rămâne în continuare la Dilthey psihologia, adică autoasigurarea interioară a omului, care se bazează pe propriile lui trăiri. Ea ar trebui să legitimeze și continuitatea procesului istoric. O astfel de autoasigurare a continuității unei derulări își are forma privilegiată și elaborarea devenită stabilă chiar și din punct de vedere literar în autobiografie. Acolo întâlnim într-adevăr încercarea de a dobândi printr-o privire retrospectivă, din abundența trăirilor, a succesiunilor și a constelațiilor sub semnul cărora a stat propria viață, ceva de felul unui context semantic, unitatea unui întreg al istoriei vieții. Însă este totuși de netăgăduit faptul că autobiografia oglindește numai într-un aspect particular ceea ce noi numim istorie. Ceea ce este înțeles în autobiografie stă totuși întotdeauna în lumina intimă a autointerpretării celui care privește. Trecutul trăit și istoria trăită personal sunt cele care se reunesc prin privirea retrospectivă într-o unitate comprehensivă. Chiar dacă întreaga problemă dificilă a autocunoașterii este lăsată deoparte, aici rămâne cu totul neclar felul cum, pornind de la această continuitate

psihologică a trăirii, trebuie să rezulte de fapt cea menținută la o cu totul altă scară, la o scară mare a contextelor istorice.

Critica la adresa gândirii de filozofia istoriei a secolului al XIX-lea, și îndeosebi la adresa celor două poziții caracterizate mai sus ale secolului nostru, este cel puțin indicată prin formula: 'clipa existenței'. Adevăratul fapt originar despre care este vorba aici nu este, în mod evident, întrebarea: cum poate fi cunoscut și exprimat în mod legitim un context al istoriei pentru conștiința noastră, care își amintește și actualizează ? Adevărata problemă care se pune aici și care este cunoscută ca problema istoriei își găsește expresia în conceptul de istoricitate.

Acest cuvânt, care era totuși uzual de multă vreme într-un sens simplu, a fost transformat în concept îndeosebi de către contele Yorck von Wartenburg, prietenul filozofic al lui Wilhelm Dilthey, și a intrat în circulație prin intermediul lui Dilthey, pentru ca în cele din urmă să cunoască o deosebită radicalizare în filozofia secolului nostru prin Heidegger și Jaspers. Noutatea constă în faptul că acest concept de istoricitate conține o afirmație ontologică. Deja Yorck vorbea despre 'distincția generică dintre ontic și istoric'. Conceptul de istoricitate vrea să afirme ceva nu despre un context istoric, și anume că lucrurile s-au petrecut realmente într-un anume fel, ci despre felul de a fi al omului, care se află în istorie și poate fi înțeles el însuși în ființa sa, în mod fundamental, numai prin conceptul de istoricitate.

Și conceptul de clipă ține de acest context. El nu vizează un punct temporal semnificativ în genere din punct de vedere istoric, hotărâtor, ci clipa în care istoricitatea *Dasein*-ului uman este cunoscută.

Conceptul de istoricitate a pătruns în teologie mai ales datorită lui Rudolf Bultmann. În activitatea sa exegetică enorm de erudită și realizată în mod consecvent, înțelegerea istoricității *Dasein*-ului uman și clipa deciziei reprezintă tocmai conceptele călăuzitoare. Astfel, de pildă, în cazul Evangheliei după Ioan, problema așteptatului timp din urmă, așa cum transpare ea în transfigurarea mitică a cuvântărilor de despărțire, a fost redusă exegetic la clipa eshatologică ce poate avea loc în orice clipă și în calitate de clipă a deciziei de credință înseamnă acceptarea sau respingerea mesajului creștin. Este așadar o temă cu adevărat actuală cea care se află în discuție prin acest concept și care și-a schimbat accentul prin aceea că pentru noi, prin întoarcerea către acel apogeu radical al istoricității în 'clipă', continuitatea istoriei a devenit din nou o problemă.

Continuitatea istoriei trimite înapoi către enigma timpului care se scurge. Faptul că timpul nu cunoaște repaus este totuși vechea problemă a analizei aristotelice și augustiniene a timpului. Îndeosebi cea din urmă ne înfățișează impasul ontologic care se abate asupra gândirii grecești, asupra gândirii antice atunci când ea trebuie să afirme ce este timpul. Ce este acest fapt care în nici o clipă nu poate fi cu adevărat identificat cu sine însuși ca ceea ce este prezent? Căci chiar acum-ul (*das Jetzt*), în clipa în care îl identific ca acum (*als Jetzt*), deja nu mai este acum (*jetzt*). Derularea acum-urilor (*die Jetzte*) într-un trecut nesfârșit, derularea către noi dintr-un viitor nesfârșit lasă neajutorată întrebarea privitoare la ce este acum (*jetzt*) și la ce este de fapt acest flux al timpului care trece, vine și trece.

Problematica ontologică a timpului constă așadar în faptul că ființa lui proprie nu era exprimabilă, și nici inteligibilă cu mijloacele filozofiei ființei pe care a dezvoltat-o antichitatea. Mi se pare că aceeași problemă este cea care se reflectă în continuare în conceptul de continuitate a istoriei. Aceasta nu înseamnă că discuția despre continuitatea istoriei își primește problematica în mod nemijlocit din acea permanentă experiență a acum-urilor care se derulează iar și iar. Poate că la baza experienței continuității se află cu totul altceva decât experiența scurgerii neîncetate a timpului. Continuitatea istoriei interogată în întrebarea

privitoare la ființa istoriei culminează în ultimă instanță cu faptul că, în ciuda oricărui caracter trecător (*Vergänglichkeit*), nu există absolut nici o trecere (*Vergehen*) care să nu fie întotdeauna, în același timp, o devenire. Adevărul conștiinței istorice pare a-și fi atins perfecțiunea prin aceea că ea păstrează întotdeauna în trecere și devenirea, în devenire păstrează întotdeauna și trecerea, și din curgerea nesfârșită a schimbărilor construiește iar și iar continuitatea unui context istoric.

Urmarea unei astfel de concepții fundamentale este aceea că tot ce este cunoscut în acest flux a' istoriei ca trecere sau ca devenire depinde de supozițiile prin care este articulată și diferențiată această înlănțuire, așa zicând curgătoare, de evenimente. Un nominalism extrem al atitudinii fundamentale este cel care relativizează, în realitate, toate delimitările din cadrul procesului istoric, toate elementele distinctive semnificative ale acestuia, ca declin sau ca ascensiune, ca devenire sau ca trecere. Diviziunile istoriei sunt diviziuni ale conștiinței noastre ce ia decizii privitoare la semnificație. Întrucât sunt în ultimă instanță arbitrare, ele nu au o realitate istorică autentică. Trebuie să ne retragem în mod critic din această concepție despre istorie ce se întemeiază pe presupozițiile ontologiei grecești și să aducem în fața privirii un fenomen fundamental care evidențiază demersul nominalist eronat al acestui mod de abordare.

Există ceva de felul discontinuității în procesul istoric. Cunoaștem discontinuitatea din procesul istoric în modalitatea experienței epocii.[5] Faptul că există cu adevărat ceva de felul acesta, adică faptul că el nu provine numai din interesul nostru de cunoaștere care ordonează ulterior, care clasifică și este orientat către dominare, ci vizează o realitate autentică a istoriei înseși, poate fi arătat cu mijloace fenomenologice. Există ceva de felul experienței originare a unei cezuri a epocilor. Epocile istoriei pe care le deosebește istoricul se înrădăcinează în autentice experiențe ale epocilor și trebuie să se legitimeze în ultimă instanță în astfel de experiențe. Ce-i drept, epoca nu este la origine nimic mai mult decât un concept astronomic și vizează o constelație pornind de la care se calcula. În sens istoric, epocă înseamnă în mod corespunzător o cezură pornind de la care se calculează o nouă epocă. Dar oare acest lucru înseamnă că aceasta este întotdeauna doar convenție și arbitrar? Constelația istorică ce desemnează o cezură istorică nu este totuși o măsură exterioară în funcție de care este citit timpul, ci determină însuși conținutul timpului, adică ceea ce numim istorie. Mi-a fost întotdeauna deosebit de clar – poate și din cauza modului său antic de exprimare – ceea ce Kant a spus o dată despre Revoluția franceză: „Un astfel de eveniment nu se uită pe sine". Faptul că un eveniment nu se uită – firește că această expresie vrea să spună doar că nimeni nu poate să îl uite –, rezidă în mod evident în semnificația acestui eveniment. El s-a petrecut în așa fel încât nimeni nu poate să îl uite, și de aceea limba poate să privească evenimentul ca pe o ființă activă și să spună: evenimentul nu se uită pe sine. Aici limba trimite către ceva. Aici există ceva care se menține și se păstrează în conștiința oamenilor, în care atâtea lucruri sunt uitate. În acest lucru rezidă experiența unei deosebiri și a unei discontinuități, a unei opriri în mijlocul neîntreruperii schimbărilor.

Dacă cineva spune astăzi: am intrat în epoca energiei atomice, *atomic age*, atunci opinia sa – și în ultimă instanță avem motive temeinice să o luăm cu toții în serios – este aceea că prin aceasta s-a întâmplat ceva atât de nou, încât el nu va fi devalorizat atât de repede prin ceva de asemenea nou, și încât noi, având în vedere acest fapt nou, trebuie, invers, să numim vechiul vechi într-un mod distinctiv din punct de vedere calitativ și univoc. Astfel, pentru noi războiul s-a determinat ca ceva calitativ și fundamental altfel decât era înainte de acest

5 [Cf. în această privință lucrarea mea mai târzie „Über leere und erfüllte Zeit", *Kl. Schr.* III, pp. 221-236, acum în *Ges. Werke*, Bd. 4, pp.137-153.]

eveniment epocal al descoperirii energiei atomice. S-a întâmplat ceva pe baza căruia vechiul este vechi. Timpul însuşi a devenit oarecum vechi, atunci când se întâmplă ceva de acest fel, şi anume nu doar în sensul că trecutul ar exista acum ca ceva scufundat şi care nu mai este actual şi prezent, aşa zicând ca un spaţiu temporal al vechiului, care poate fi cuprins cu privirea în mod uniform, ci tocmai că şi propriul viitor stă sub semnul semnificaţiei epocale a unui eveniment epocal. Pentru faptul că însuşi procesul istoric real este cel care se prezintă astfel, eu cred că există o bogată experienţă ce poate fi evidenţiată fenomenal.

Este de la sine înţeles că nu putem şti niciodată cu siguranţă dacă atribuim cu îndreptăţire unui eveniment o semnificaţie cu adevărat epocală. Este suficient că, în ciuda întregii nesiguranţe ce rezidă în orice afirmaţie despre viitor, odată cu însuşi acest eveniment şi cu influenţa lui nemijlocită este dată convingerea: a fost epocal. Experienţe analoage avem şi în afara marilor experienţe destinale ale istoriei, şi aş dori să dezvolt trei forme ale unor astfel de experienţe ale epocilor.

Una este cea a îmbătrânirii. Ea este o experienţă pe care, după părerea mea, fiecare o întâlneşte în mod nemijlocit ca discontinuitate. Ce-i drept, noi toţi avem data noastră de naştere şi trăim după aceeaşi calculare a timpului, după care putem indica exact, la zi şi oră, cât de vârstnici suntem, şi totuşi maturizarea, de pildă transformarea în adult a unui copil, nu este un proces care ar putea fi într-un fel sau altul urmărit cumva cu mijlocul măsurării timpului care se scurge. Căci dintr-o dată copilul nu mai este copil, dintr-o dată a trecut ireversibil şi nu mai este prezent tot ceea ce odinioară constituia întregul acestei fiinţe familiare. Sau un alt exemplu, care nouă, celor mai vârstnici, ne este evident: faptul că atunci când revedem pe cineva avem sentimentul: ah, dar a îmbătrânit. Această experienţă nu vizează nici faptul că el a atins un anumit punct în continuumul timpului care se scurge, ci el a devenit altfel pentru sine însuşi şi pentru cei care au fost în relaţie cu el. Ceea ce a fost mai înainte, tinereţea, puterea de încordare a anilor anteriori au trecut, şi poate că, de asemenea, ceva foarte frumos, poate ceva foarte bogat s-a ivit din ceea ce, în avântul anilor mai avântaţi, nu a apărut astfel.

Sau să luăm un alt exemplu, care ne este deosebit de familiar prin intermediul modalităţilor mai vechi de calculare a timpului. Trecerea de la o generaţie la alta, ca de pildă moartea unui domnitor şi instalarea la putere a succesorului său, fie în dinastii continue, fie în forme revoluţionare, înseamnă o cezură a epocilor. Faptul că se datează pornind de la un astfel de eveniment nu se întâmplă pentru că el este deosebit de comod şi de vizibil pentru toţi, asemenea unei poziţii a stelelor, ci pentru că el este într-adevăr ceva atât de important sub raport comunitar pentru viaţa oamenilor unui popor, încât totul este de acum înainte altfel, iar ceea ce era anterior nu mai este. Experienţa epocilor cunoaşte aşadar o discontinuitate interioară a însuşi procesului istoric, care nu este înregistrată abia ulterior prin clasificare istoriografică şi nu necesită legitimare. Ba chiar mai mult, aş spune că tocmai astfel este cunoscută realitatea istoriei. Căci ceea ce este cunoscut aici nu mai este doar ceva care a fost şi care trebuie evidenţiat şi apropriat printr-o deplină actualizare, ci ceva care prin aceea că s-a întâmplat există, şi nu poate fi niciodată transformat în ceva care nu s-a întâmplat.

Al treilea exemplu pe care îl am în vedere îl constituie 'epoca absolută' a cumpenei timpurilor, acea experienţă a epocilor care a intrat în conştiinţa istorică antică prin naşterea lui Hristos. Dacă spun ceva despre această experienţă, o fac pentru că ea trebuie să se numească o experienţă absolută a epocilor nu doar din motive de adevăr religios, ci din motive de istorie a conceptelor. Căci prin această experienţă a noului legământ şi prin mesajul mântuitor creştin istoria a fost descoperită ca istorie într-un nou sens. Faptul că istoria este

o experiență umană destinală, ca succesiune de urcușuri și coborâșuri ale fericirii și nefericirii, ca potrivire și împotrivire a împrejurărilor pentru o faptă fericită și prielnică sau pentru un eșec dureros – toate acestea constituie în mod indiscutabil o experiență originară a omului. Singura întrebare despre care poate fi vorba este cea privitoare la care aspecte de semnificație sunt posibile pentru interpretarea acestor experiențe și care nou aspect interpretativ s-ar putea să-l fi adus aici experiența absolută a epocilor proprie creștinismului.

Este ușor să comparăm acest fapt nou cu experiența istorică greacă. Dacă aducem în fața privirii noastre experiența istoriei în felul cum au interpretat-o grecii și evidențiem ceea ce face posibilă pentru noi reliefarea gândirii istorice creștine, atunci la greci istoria este gândită în ultimă instanță ca abatere de la ordine.

Ceea ce există cu adevărat este perihodos, 'perioada', rotația identică cu sine a cerului. Ceea ce există cu adevărat sunt adevărurile statornice ale vieții comunitare umane, regulile morale, regulile statale, regulile populare și altele de acest fel. Nici un gânditor nu poate vedea ființa existenței umane (*das Sein des menschlichen Daseins*) altfel decât în privința constantelor ființei umane. Fie că este vorba despre scala unor concepte de virtute ale eticii antice sau despre idealurile unui stat ordonat, ale unui polis ordonat, ale unei ordini așa cum filozoful trebuie să o prezinte în cele din urmă în cea mai înaltă perfecțiune a ei și să o înalțe ca model pentru acțiunea umană – istoria este o abatere de la astfel de ordini statornice. Ea este elementul de nesuspendat al dezordinii umane într-un întreg ordonat.[6]

În raport cu această perspectivă, despre noua conștiință a istoriei trebuie spus – aici nu discut în ce măsură a existat o conștiință iudaică a istoriei care o precedă și care, într-un anume fel, este doar modificată și orientată în direcția universalului prin experiența creștină a istoriei – că, ce-i drept, nici conform convingerii creștine nu poate fi recunoscută o ordine în istorie, însă ea există ca o ordine providențială, ca un plan al mântuirii. În permanentul du-te-vino și în permanenta succesiune de urcușuri și coborâșuri ale procesului istoric, sensul întregului poate fi oricât de irecognoscibil pentru posibilitatea noastră finită și limitată de cunoaștere, pentru că nu cunoaștem intențiile și scopul întregului. Totuși, prin credința în mântuire a propovăduirii creștine este fixat într-un mod de nesuspendat faptul că ceea ce pare neordonat deține o ordine într-un aspect mai înalt și că din acest motiv istoria este o ordine a mântuirii, care probabil că poate fi doar presimțită, dar în orice caz este indiscutabil reală în providența lui Dumnezeu.

A fost arătat într-un mod foarte sugestiv, de pildă prin cartea lui Karl Löwith *Welt-geschichte und Heilsgeschehen*/ *Istoria universală și procesul istoric al mântuirii,* felul cum acest aspect creștin al istoriei a produs o formă de filozofie a istoriei care pretinde să cunoască planul mântuirii și faptul că printr-o ultimă radicalizare de aici s-a născut pretenția de a cunoaște desfășurarea istoriei, de a recunoaște ordinea ei așa cum știința naturii face acest lucru în raport cu desfășurarea proprie naturii, și întrucât pornind de la o astfel de cunoaștere devine posibilă planificarea și înfăptuirea, forma utopiei politice și istorice este cea care apare ca fiind ultima consecință secularizată a filozofiei creștine a istoriei.

Această formă de așteptare utopică a istoriei, care în ultimă instanță a apărut ca rezultat secularizat al filozofiei creștine a istoriei, nu doar că se află într-un conflict fără speranță de soluționare cu experiența creștină fundamentală a irecognoscibilității hotărârii divine, ci – după părerea mea – ea se află într-o contradicție imanentă cu finitudinea existenței umane în genere, a cărei previziune planificatoare nu poate face față pretenției de a deriva din istoria înțeleasă viitorul care rezultă în mod necesar.

6 [Cf. recenzia mea la G. Rohr în *Ges. Werke*, Bd. 5, pp. 327-331.]

Oare o astfel de filozofie a istoriei găseşte în genere calea de acces către realitatea istoriei? Aici experienţa epocilor ca atare mi se pare că atestă contrariul, şi anume faptul că realitatea istoriei nu ne este dată în actualizarea prin cunoaştere a ceea ce s-a întâmplat, ci în experienţa destinului. Experienţa trăită de către noi că ceva a devenit altfel, că tot vechiul este vechi şi că ceva nou este prezent, este experienţa unei treceri care nu garantează continuitatea, ci dimpotrivă scoate la iveală discontinuitatea şi reprezintă întâlnirea cu realitatea istoriei.

M-am adâncit iar şi iar într-un mic text al poetului Hölderlin, care începe cu cuvintele: „Patria aflată în declin". Este un studiu teoretic asupra piesei de teatru despre moartea lui Empedocle, în care Hölderlin, în ciuda tuturor variantelor şi motivărilor schimbătoare, în ultimă instanţă înţelege totuşi permanent declinul eroului ca pe o ofrandă pe care el o aduce timpului, şi prin aceasta ca pe actul întemeierii unui viitor. În acest tratat care este scris într-un stil atât de complicat cum numai în dialectul şvab se poate scrie, este dezvoltată ideea că într-adevăr fiecare clipă este o clipă de trecere, adică un proces de trecere şi de desprindere reciprocă a două realităţi, a unei realităţi aflate în declin şi în disoluţie şi a unei realităţi care se apropie şi devine. Hölderlin caracterizează în mod explicit această experienţă a epocilor, legitimată de mine în raportul cu diferenţa dintre nou şi vechi, prin opoziţia dintre disoluţia 'ideală' şi devenirea 'reală' a noului. Aici îl călăuzeşte concepţia despre întreg ca unitate a ceea ce este viu. Ceea ce constituie într-adevăr viaţa este faptul că unitatea organismului se menţine în permanentul schimb de materii şi că în orice disoluţie apare totodată iarăşi ceva nou. În nestatornicia istoriei umane, acest lucru ia forma faptului că, prin experienţa noului, ceea ce se află în disoluţie este cunoscut, pentru cea dintâi dată, în propria sa unitate. Ceea ce Hölderlin are să ne spună aici tuturor este faptul că vechiul, adică un mod al comportării faţă de vechi, aparţine realităţii proprii a noului care devine. Faptul că pentru Hölderlin acest lucru se întâmplă mai ales în marea formă a tragediei, în acea afirmaţie tragică ce acceptă declinul şi tocmai prin împăcarea tragică lasă viaţa să devină din nou, poate să fie lăsat deoparte ca neţinând în mod nemijlocit de ideea pe care încerc să-o dezvolt aici. De asemenea, vrem să facem cu totul abstracţie de cuvântul tragic, şi prin aceasta de forma în care se sedimentează poetic o astfel de devenire ideală a vechiului în raport cu noul real. Este suficient să privim către experienţa noastră istorică proprie ca atare. Şi ea implică faptul că cunoaşterea şi conştientizarea (*Sich-Bewußt-Machen*) nu sunt o actualizare a ceva încheiat ca atare, ci ca actualizare îşi dobândesc posibilitatea şi realizarea numai pornind de la nou şi în direcţia lui astăzi. Aceasta înseamnă însă: orice astfel de actualizare şi orice astfel de cunoaştere este ea însăşi un proces istoric, este ea însăşi istorie. Idealitatea semnificaţiei istorice nu se constituie abia prin intervenţia unui spirit poetic ce se leagănă deasupra unei lumi istorice aflate în trecere şi în disoluţie, ci această lume este de aşa natură, încât ea nu se uită pe sine, încât ea îşi are şi îşi dobândeşte identitatea proprie tocmai prin aceea că din infinitatea creatoare a posibilului se ivesc noi forme de viaţă. Afirmaţia tragică, privirea ideală (*das Idealisch-Sehen*) a trecutului este totodată cunoaşterea unui adevăr fiinţător şi statornic.

Astfel, ating un aspect al întregului care mi-a devenit deosebit de esenţial pornind de la propriile mele lucrări. Ce conferă eroului tragic statutul unei astfel de figuri destinale, încât în declinul său viaţa se înnoieşte? Ce este *katharsis*-ul, această nouă neînfricare cu care spectatorul primeşte catastrofa tragică? Ce constituie de fapt adevărul din această experienţă?

Ceea ce numim aici adevăr este faptul că el este realitate reamintită. Nu păstrăm totuşi în amintire ca adevărat, ca semnificativ tot ceea ce se întâmplă. Nu numai poetul tragic, ci şi neobosita putere de idealizare a propriei noastre minţi realizează permanent o înălţare

în ideal, o înălțare a ceea ce a fost în ceva statornic și adevărat. Cea mai profundă experiență a ceea ce descriu aici mi-a apărut întotdeauna momentul când aflăm de moartea unui om pe care îl cunoaștem: felul cum atunci se schimbă brusc modul de a fi al acestui om, cum el a devenit statornic, mai pur, nu neapărat mai bun într-un sens moral sau afectiv, dar a devenit închis și vizibil în conturul său statornic – evident, numai prin aceea că nu mai putem aștepta nimic de la el, că nu mai avem de aflat nimic de la el și nu îi mai putem face nici o bucurie. Experiența pe care o descriu prin acest exemplu extrem mi se pare a fi un tip de cunoaștere. Ceea ce iese la iveală aici este adevărul. Nu curenta sau așa-zisa înfrumusețare e cea despre care este vorba aici, ci această înălțare-de-sine (*Sich-Erheben*) deasupra a ceea ce variază permanent și deasupra elementului care șterge toate instituirile unor limite fixe, toate contururile fixe, propriu curgerii istorice a timpului. Faptul că aici ceva se oprește dintr-o dată și rămâne oprit pare să ajute un adevăr să se exprime.

Din această perspectivă trebuie trăită nu numai experiența propriu-zisă a discontinuității, ci și cea a continuității istoriei. Ceea de tocmai am descris poate fi regăsit în conceptul de 'clipă' al lui Kierkegaard, în acea privire împlinită a ochiului, privire care nu mai vizează o simplă marcă în curgerea uniformă a schimbării, ci constrânge la o alegere și este unică prin aceea că este acum și nu revine niciodată. Pornind de la acest punct, continuitatea istoriei nu mai este gândită ca acel continuum actualizat al desfășurării temporale aflate în derulare, ci experienței discontinuității îi este adresată întrebarea privitoare la felul cum și la sensul în care ea conține continuitate.

În propriile mele încercări, eu am formulat de pildă astfel: dacă ceva ne întâmpină în tradiție în așa fel încât îl înțelegem, acest lucru este el însuși întotdeauna un proces istoric. Cuiva i se întâmplă ceva și atunci când, așa zicând, acceptă din tradiție un cuvânt, când lasă să îi fie adresat un cuvânt. Cu siguranță că acest lucru nu este o înțelegere a istoriei ca o desfășurare, ci o înțelegere a ceea ce ne întâmpină în istorie ca ceva care ni se adresează și ne privește.

Am ales în acest sens expresia, poate cam prea echivocă, potrivit căreia întreaga noastră înțelegere istorică este determinată printr-o conștiință a istoriei efectelor.

Ceea ce vreau să spun cu aceasta este în primul rând faptul că noi nu ne detașăm de procesul istoric însuși și nu ne plasăm, așa zicând, în fața lui, cu consecința că de pildă trecutul ne-ar deveni astfel obiect. Dacă gândim astfel, ajungem mult prea târziu pentru a mai surprinde cu privirea adevărata experiență a istoriei în genere. Noi ne aflăm deja întotdeauna în mijlocul istoriei. Noi înșine nu suntem numai o verigă a acestei înlănțuiri ce se derulează în continuare, pentru a vorbi în termenii lui Herder, ci avem în fiecare clipă posibilitatea de a ne înțelege cu acest fapt care vine către noi și ne este transmis prin tradiție din trecut. Numesc acest fapt 'conștiință a istoriei efectelor', pentru că pe de o parte vreau să spun că conștiința noastră este determinată de istoria efectelor, adică este determinată de un proces istoric real, care nu îi permite conștiinței noastre să fie liberă în sensul unei plasări în fața trecutului. Iar pe de altă parte am în vedere și faptul că trebuie să producem în noi iar și iar o conștiință a acestui fapt de a fi influențați (*Bewirktsein*) – așa cum într-adevăr orice trecut care ajunge în câmpul experienței noastre ne constrânge să îi facem față, să ne asumăm oarecum adevărul lui.

M-am bazat în această privință mai ales pe lingvisticitatea oricărei înțelegeri. Prin aceasta am în vedere lucruri cât se poate de simple și absolut nimic misterios. Este vorba pur și simplu despre faptul că conștiința noastră istorică, ce este impregnată de cunoașterea despre alteritate, despre caracterul străin al unor lumi istorice străine, ce năzuiește în mod anevoios, cu un imens efort de cunoaștere istorică reflexivă, să distingă propriile sale

concepte şi conceptele acelor timpuri şi lumi străine, mediază totuşi în cele din urmă între cele două aparate conceptuale. Un exemplu: chiar şi cea mai străină formă juridică ce ne este transmisă prin tradiție din cele mai vechi culturi este concepută ca o formă juridică ce găseşte înțelegere în întreg spațiul a ceea ce este juridic posibil. Dacă se poate explica felul cum, de pildă, nişte documente babiloniene ciudate (sau indiferent despre ce ar fi vorba) sunt înțelese ca documente juridice, în aşa fel încât se poate ajunge la un acord în legătură cu ele, acest lucru nu este numai o manifestare a conştiinței noastre istorice. Nu doar peste această distanță istorică se construieşte o punte prin lingvisticitate, ci o astfel de mediere funcționează înaintea oricărei conştiințe specific istorice. Poziția centrală a fenomenului lingvisticității este determinată tocmai de faptul că el nu domină numai demersul interpretării istorice, ci este de asemenea forma în care trecutul, ceea ce a trecut a fost transmis oral dintotdeauna. Suntem obişnuiți să privim cu o oarecare aroganță istorică felul cum scriitorii antichității sau ai evului mediu, într-o manieră tipologică sau morală cu totul naivă, pretindeau de la mărturiile trecutului confirmări nemijlocite ale faptului pe care ei înşişi îl considerau adevărat. Acolo lipseşte, cum spunem noi, simțul istoric. Însă modalitatea în care se realizează o astfel de înțelegere sau apropriere nemijlocit moralizatoare sau care se articulează altfel a unei tradiții trecute este de asemenea un proces lingvistic, la fel ca şi orice proces istoric de interpretare din ştiința modernă. Numai că acest lucru îl vedem cel mai clar în măsura în care cuvinte preluate neschimbat au dintr-o dată un sens cu totul schimbat. Orice raportare prin asimilare naivă la ceea ce este transmis prin tradiție realizează o aplicare asupra momentului, pe care o putem considera neştiințifică în cel mai înalt grad, şi prin aceasta falsă, dar care uneori se numără totuşi printre acele neînțelegeri productive din care trăieşte contextul tradițional al culturilor. Ceva caracterizat printr-o astfel de legătură strânsă cu noi înşine rămâne viu şi în orice cunoaştere istorică.

Faptul că eu consider limba modalitatea de mediere în care se realizează continuitatea istoriei peste toate distanțele şi discontinuitățile mi se pare bine întemeiat prin fenomenele indicate. Însă adevăratul adevăr ce rezidă aici este următorul: limba există întotdeauna numai în conversație. Limba se realizează pe sine şi îşi are împlinirea propriu-zisă numai în du-te-vino-ul vorbirii, în care un cuvânt îl provoacă pe celălalt şi în care se dezvoltă limba pe care o vorbim unii cu alții, limba pe care o găsim unii în raport cu alții. Orice concept de limbă care o desprinde pe aceasta de situația nemijlocită a celor care se înțeleg prin faptul de a vorbi şi de a răspunde îi răpeşte o dimensiune esențială. Caracterul nemijlocit al procesului lingvistic conține un răspuns la întrebarea despre felul cum continuitatea istoriei, în ciuda tuturor separărilor şi hotărârilor care survin pentru fiecare dintre noi în fiecare clipă, totuşi se află în mişcare şi devine posibilă. Căci şi aceasta este o conversație: felul în care ajung la noi texte din trecut, o veste din trecut, configurări ale capacității imagistice a umanității. Acestea nu au nimic din vizavi-ul neangajat care constituie pentru cercetător plenitudinea obiectelor sale. O astfel de experiență este situată mai degrabă într-un proces comunicativ care are structura fundamentală a conversației. De aceasta nu ține faptul că unul spune întotdeauna acelaşi lucru, iar celălalt, de asemenea întotdeauna, ceea ce îi este propriu, ci faptul că unul îl ascultă pe celălalt, şi pentru că l-a ascultat răspunde altfel decât dacă celălalt nu ar fi întrebat sau nu ar fi vorbit. Tocmai această structură care constă în aceea că cineva răspunde altfel pentru că este întrebat altfel şi în aceea că el întreabă pentru că are o întrebare în legătură cu un răspuns mi se pare că este valabilă şi pentru comunicarea cu tradiția istorică. Nu numai opera de artă – orice veste umană pe care o auzim ne vorbeşte.

Din succesiunea de reflecții pe care am dezvoltat-o reiese faptul că antiteza dintre continuitatea istoriei şi clipa existenței, aşa cum sună ea în temă la început, este o radicalizare

falsă. Am arătat că tocmai în marca distinctivă a clipei de a fi discontinuitate în mersul continuu al desfăşurării se află întemeiată posibilitatea de a păstra şi de a cunoaşte o continuitate istorică. Continuitatea nu este certitudinea liniştită, inerentă caracterului extrem al istorismului perfect, că peste tot unde ceva se află în declin procesul istoric poate fi de asemenea articulat ca un nou început, căci devenirea şi trecerea sunt adevărata realitate a fiecărei clipe, şi ca tranziţie garantează continuitatea procesului istoric. Acest lucru nu este nicidecum o certitudine neîndoielnică, ci dimpotrivă o sarcină impusă fiecărei conştiinţe umane a experienţei. Ea se realizează în procesul de transmitere (*Überlieferung*) şi în tradiţie (*Tradition*). Dar acestea nu au nimic din siguranţa liniştitoare pe care o are tot ceea ce se realizează de la sine. Procesul de transmitere şi tradiţia nu au nevinovăţia vieţii organice. Ele pot fi chiar combătute cu pasiune revoluţionară acolo unde sunt resimţite ca lipsite de viaţă şi rigide. Tradiţia şi procesul de transmitere îşi confirmă adevăratul sens nu prin menţinerea perseverentă a ceea ce este adus până la noi, ci prin aceea că ele reprezintă un partener experimentat şi statornic în cadrul conversaţiei care suntem. Prin aceea că ne răspund şi în măsura în care furnizează astfel noi întrebări, ele îşi dovedesc realitatea proprie şi vitalitatea ce continuă să exercite influenţă.

Ceea ce o conştiinţă actualizatoare cunoaşte ca fapt adus până la noi din vechime şi ca fapt confirmat şi îl opune voinţei de înnoire nu este nicidecum o tradiţie vie. Adevărul ei propriu-zis este situat mai adânc, într-un domeniu care este influent tocmai acolo unde mergem în întâmpinarea viitorului şi încercăm noul. Consider că unul dintre cele mai mari lucruri pe care le-am înţeles datorită altora este faptul că Heidegger ne-a clarificat cândva, în urmă cu decenii, că trecutul nu există în primă instanţă în amintire, ci în uitare. Într-adevăr, acesta este felul în care trecutul aparţine *Dasein*-ului uman însuşi. Numai pentru că el are acest *Dasein* al uitării, ceva poate fi în genere păstrat şi amintit. Tot ceea ce trece se scufundă în uitare, şi această uitare este cea care face posibil ca ceea ce se stinge în uitare şi ceea ce ajunge în uitare să fie menţinut şi păstrat. Aici rezidă sarcina de a realiza continuitatea istoriei. Pentru omul situat în istorie, amintirea care păstrează acolo unde totul se scufundă permanent nu este un comportament obiectivator al unui vizavi cunoscător, ci realizarea vitală a însuşi procesului de transmitere. Pe el nu îl preocupă să extindă la nesfârşit orizontul trecutului în arbitrar, ci să pună întrebările şi să găsească răspunsurile care, pornind de la ceea ce am devenit, ne sunt acordate ca posibilităţi ale viitorului nostru.

11. Omul și limba (1966)

Există o definiție clasică a esenței omului pe care a formulat-o Aristotel, conform căreia el este viețuitoarea care are *logos*. În tradiția Occidentului, această definiție a devenit canonică sub forma afirmației că omul ar fi *animal rationale*, viețuitoare rațională, adică diferită de restul animalelor prin aptitudinea gândirii. Cuvântul grec *logos* a fost redat aşadar în sensul de rațiune, respectiv de gândire. În realitate, cuvântul înseamnă de asemenea şi mai ales: limbă. Aristotel dezvoltă la un moment dat[7] distincția dintre om şi animal în felul următor: animalele au posibilitatea să comunice unele cu altele, arătându-şi unele altora ce le provoacă plăcere, astfel încât ele caută acest lucru, şi ce le pricinuieşte durere, astfel încât îl evită. Numai până aici ar fi ajuns natura în cazul lor. Doar omului i-ar fi dat, pe lângă acestea, *logos*-ul, pentru a face reciproc vizibil ce este folositor şi ce este dăunător, şi prin aceasta şi ce este drept şi ce este nedrept. O propoziție profundă. Ceea ce este folositor şi ceea ce este dăunător sunt lucruri care nu sunt de dorit în sine, ci în vederea altui lucru, ce nu este dat încă nicidecum, şi care folosesc cuiva în scopul dobândirii acestuia. Aici este marcată aşadar o superioritate față de ceea ce este de fiecare dată prezent, un simț al viitorului ca marcă distinctivă a omului. Şi cu acelaşi suflu Aristotel adaugă că prin aceasta ar fi dat şi simțul dreptății şi al nedreptății – toate acestea însă pentru că omul este singurul care posedă *logos*-ul. El poate gândi, şi el poate vorbi. El poate vorbi, adică poate să facă vizibil prin vorbirea sa ceva care nu este prezent (*Nicht-Gegenwärtiges*), astfel încât şi un altul îl vede în fața sa. El poate să comunice astfel tot ceea ce gândeşte, ba chiar mai mult: prin faptul că el se poate comunica pe sine astfel, numai între oameni există în genere o gândire a ceea ce este comun, adică concepte comune şi mai ales acele concepte comune prin care este posibilă conviețuirea oamenilor, fără a se ucide unii pe alții, sub forma vieții sociale, sub forma unei constituții politice, sub forma unei vieți economice împărțite după diviziunea muncii. Toate acestea rezidă în afirmația simplă: omul este viețuitoarea care are limbă (*Sprache*).

S-ar putea crede că această constatare atât de evidentă şi de convingătoare a asigurat dintotdeauna un loc privilegiat fenomenului limbii în gândirea despre esența omului. Ce este mai convingător decât faptul că limba animalelor, dacă vrem să numim astfel modul în care ele comunică, este cu totul altceva decât limba umană prin care este prezentată şi comunicată o lume obiectuală? Şi anume prin semne, care nu sunt stabile precum semnele prin care se exprimă animalele, ci rămân variabile, iar aceasta nu numai în sensul că există limbi diferite, ci şi în acela că în aceeaşi limbă aceleaşi expresii pot desemna lucruri diferite şi expresii diferite pot desemna acelaşi lucru.

În realitate, în gândirea filozofică a Occidentului esența limbii nu a fost totuşi nicidecum plasată în punctul central. Ce-i drept, a fost întotdeauna un indiciu frapant faptul că, potrivit istoriei Genezei din Vechiul Testament, Dumnezeu i-a încredințat primului om puterea asupra lumii, lăsându-l să numească toate ființările după cum crede el de cuviință. Şi istoria despre Turnul Babel atestă într-adevăr importanța fundamentală a limbii pentru viața omului. Cu toate acestea, tocmai tradiția religioasă a Occidentului creştin a paralizat oarecum gândirea despre limbă, astfel încât abia în epoca iluminismului a fost din nou pusă întrebarea privitoare la originea limbii. A însemnat un enorm pas înainte faptul că nu s-a mai răspuns la întrebarea privitoare la originea limbii prin relatarea Genezei, ci ea a fost căutată în natura omului. Căci acum nu putea fi evitat un alt pas, şi anume acela că naturalitatea limbii exclude posibilitatea ca întrebarea privitoare la un stadiu prelingvistic al omului, şi prin aceasta cea privitoare la originea limbii să fie puse în genere. Herder şi Wilhelm von Humboldt au recunoscut caracterul

---

7 [*Politica* A2, 1253 a 9 sqq.]

uman originar al limbii ca fiind lingvisticitatea originară a omului și au relevat importanța fundamentală a acestui fenomen pentru viziunea umană asupra lumii. Diversitatea structurală a limbilor umane a constituit câmpul de cercetare al fostului ministru al culturii Wilhelm von Humboldt, retras din viața publică, al înțeleptului din Tegel, care prin opera sa de bătrânețe a devenit întemeietorul lingvisticii moderne.

Totuși, întemeierea filozofiei limbajului și a lingvisticii de către Wilhelm von Humboldt încă nu a însemnat nicidecum o restabilire a perspectivei aristotelice. Prin felul cum limbile popoarelor au fost transformate aici în obiect al cercetării, s-a pășit desigur pe o cale a cunoașterii care a putut lămuri, într-o modalitate nouă și bogată în perspective, diversitatea popoarelor și a epocilor și esența comună a omului care le stă la bază. Însă simpla dotare a omului cu o aptitudine și clarificarea legităților structurale ale acestei capacități – noi o numim gramatică, sintaxă, vocabular al limbii – au fost cele care au limitat aici orizontul întrebării privitoare la om și limbă. Am putea învăța să recunoaștem în oglinda limbii viziunile despre lume ale popoarelor, și chiar, în amănunt, structura culturii lor – mă gândesc de pildă la cunoașterea stadiului cultural al familiei popoarelor indogermanice, pe care o datorăm impunătoarelor cercetări ale lui Viktor Hehn despre plantele de cultură și despre animalele domestice. Lingvistica este, ca o altă preistorie, preistoria spiritului uman. Totuși, pe această cale fenomenul limbii are numai semnificația unui privilegiat câmp de expresie, la nivelul căruia pot fi studiate esența omului și dezvoltarea sa în istorie. Până la pozițiile centrale ale gândirii filozofice nu s-a putut totuși pătrunde pe această cale. Căci în fundalul întregii gândiri moderne s-a aflat întotdeauna evidențierea carteziană a conștiinței în calitate de conștiință de sine. Acest fundament de neclintit al oricărei certitudini, cel mai cert dintre toate faptele, așa cum mă cunosc eu pe mine însumi, a devenit în gândirea epocii moderne criteriul pentru tot ceea ce putea satisface în genere pretenția cunoașterii științifice. Cercetarea științifică a limbii s-a bazat în ultimă instanță pe același fundament. Spontaneitatea subiectului a fost cea pentru care energia creatoare de limbă a constituit una dintre formele ei de confirmare. Oricât de fructuos a putut fi interpretată, pornind de la acest principiu, viziunea despre lume inerentă limbilor – enigma pe care limba o dă spre rezolvare gândirii umane nu a ajuns astfel absolut deloc în raza privirii. Căci de esența limbii ține o inconștiență de-a dreptul abisală a ei. În această privință, formarea conceptului de *limbă* nu este în mod întâmplător un rezultat târziu. Cuvântul *logos* înseamnă nu numai gândire și limbă, ci și concept și lege. Formarea conceptului de *limbă* presupune o conștiință a limbii. Acest lucru este însă abia rezultatul unei mișcări reflexive prin care cel care gândește se detașează în mod reflexiv de procesul inconștient al vorbirii și ia o distanță față de sine însuși. Adevărata enigmă a limbii este însă aceea că, în realitate, nu putem face niciodată acest lucru în întregime. Orice gândire despre limbă a fost realizată mai degrabă deja, iar și iar, de către limbă. Numai într-o limbă putem gândi, și tocmai această sălășluire a gândirii noastre într-o limbă constituie enigma profundă pe care limba o impune gândirii.

Limba nu este unul dintre mijloacele prin care conștiința se pune în legătură cu lumea. Ea nu reprezintă, pe lângă semn și unealtă – care cu siguranță țin și ele de marca distinctivă esențială a omului –, un al treilea instrument. Limba nu este nicidecum un instrument, o unealtă. Căci de esența uneltei ține faptul că noi stăpânim utilizarea ei, adică o manevrăm și o punem deoparte atunci când ea și-a îndeplinit funcția. Aici nu este vorba despre același lucru ca atunci când pronunțăm cuvintele disponibile ale unei limbi și, după utilizarea lor, le lăsăm să se scufunde din nou în rezerva generală de cuvinte de care dispunem. O astfel de analogie este falsă, pentru că noi nu ne aflăm niciodată, în calitate de conștiință, în fața lumii și, într-o stare în care limba este oarecum absentă, întindem mâna după

unealta comunicării. Mai degrabă, în orice cunoaştere despre noi înşine şi în orice cunoaştere despre lume, suntem întotdeauna înconjurați deja de limba care ne este proprie. Noi creştem, cunoaştem lumea, cunoaştem oamenii şi, în cele din urmă, pe noi înşine, învățând să vorbim. A învăța să vorbim nu înseamnă: a fi inițiați, pentru desemnarea lumii care ne este familiară şi cunoscută, în utilizarea unei unelte deja existente, ci înseamnă a moşteni familiaritatea şi cunoaşterea lumii înseşi, precum şi felul cum ea ne întâmpină.

Un proces enigmatic, ascuns în profunzime! Ce iluzie să credem că un copil pronunță un cuvânt, un prim cuvânt! Ce nebunie a fost aceea de a vrea să se descopere limba originară a omenirii lăsând copiii să crească izolați ermetic de toate sunetele umane articulate şi apoi de a vrea, pornind de la primul lor gângurit de natură articulată, să i se recunoască unei limbi umane existente privilegiul de a fi limba originară a creației! Nebunia unor astfel de idei se bazează pe aceea că ele vor să suspende, într-un mod artificial oarecare, adevăratul fapt de a fi înconjurați noi înşine de lumea lingvistică în care trăim. În realitate, noi suntem deja de la bun început la fel de familiarizați în limbă ca şi în lume. Din nou, găsesc la Aristotel cea mai înțeleaptă descriere a procesului prin care învățăm să vorbim.[8] Fireşte că descrierea aristotelică nu vizează nicidecum învățarea vorbirii, ci gândirea, adică dobândirea conceptelor generale. Cum se realizează în genere, în goana fenomenelor, în permanenta curgere pe lângă noi a unor impresii schimbătoare, ceva de felul unei statorniciri? Desigur că în primă instanță aptitudinea păstrării, adică memoria, este cea care ne permite să recunoaştem ceva ca fiind acelaşi, şi acesta este un prim mare act de abstractizare. În goana aparițiilor schimbătoare este observat ici şi colo un fapt comun, şi astfel se realizează încet, din recunoaşteri care se acumulează şi pe care le numim experiențe, unitatea experinței. În ea îşi are însă originea dispunerea explicită de ceea ce este astfel cunoscut în modalitatea cunoaşterii generalului. Aristotel întreabă acum: cum se poate de fapt realiza această cunoaştere a generalului? Desigur că nu prin aceea că lucrurile trec pe lângă noi unul după altul, şi deodată, dintr-un anumit individual care apare din nou aici şi care este recunoscut ca acelaşi, este dobândită cunoaşterea generalului. Nu acest unic individual ca atare este cel care, în raport cu toate celelalte individuale, se distinge prin puterea tainică de a prezenta generalul. El este, mai degrabă, la fel ca toate celelalte individuale. Şi totuşi, este adevărat că la un moment dat s-a realizat cunoaşterea generalului. Unde a început ea? Aristotel dă pentru aceasta o imagine ideală: cum se opreşte o armată pusă pe fugă? Unde începe faptul că armata se opreşte din nou? Desigur că nu prin aceea că primul se opreşte, sau al doilea, sau al treilea. Cu siguranță că nu se poate spune că armata stă când un anumit număr de soldați fugari au încetat să fugă, şi cu siguranță că nici atunci când ultimul a încetat să fugă. Căci cu el armata nu începe să stea pe loc, ci ea a început de mult să se oprească. Felul cum începe acest lucru, cum se continuă el şi cum, în cele din urmă, armata stă la un moment dat pe loc, adică: se supune din nou unității comenzii, nu este decis de către nimeni cu bună ştiință, dominat prin planificare, cunoscut prin constatare. Şi totuşi, el s-a petrecut în mod neîndoielnic. Exact aşa se întâmplă şi în cazul cunoaşterii generalului, şi exact aşa se întâmplă, pentru că este vorba despre acelaşi lucru, şi în cazul pătrunderii în limbă.

În întreaga noastră gândire şi cunoaştere, noi avem întotdeauna deja păreri preconcepute prin interpretarea lingvistică a lumii, faptul de a creşte în interiorul acestei interpretări însemnând *a creşte* în lume. În această privință, limba este adevărata urmă a finitudinii noastre. Ea ne depăşeşte deja de la bun început. Conştiința individului nu este criteriul în funcție de care poate fi măsurată ființa ei. Ba chiar nu există absolut nici o conştiință

---

8 [*An. Post.* B 19, 99 b 35 sqq.]

individuală în care limba pe care ea o vorbeşte este într-adevăr prezentă. Cum este aşadar prezentă limba? Cu siguranţă că nu fără conştiinţa individuală. Dar nici într-o simplă reunire a mai multora care, fiecare în parte, sunt o conştiinţă individuală.

Nici un individ nu are atunci când vorbeşte o adevărată conştiinţă a vorbirii sale. Situaţiile excepţionale sunt cele în care devine conştientă limba în care se vorbeşte. De exemplu, atunci când cuiva, în intenţia de a spune ceva, îi vine pe limbă un cuvânt la care rămânem stupefiaţi, care ni se pare străin sau ciudat, astfel încât ne întrebăm: „Se poate spune într-adevăr aşa?" În acel moment limba pe care o vorbim devine pentru o clipă conştientă pentru că ea nu face ceea ce îi este propriu. Ce îi este aşadar propriu? Eu cred că aici pot fi distinse trei lucruri.

Primul este esenţiala uitare de sine inerentă vorbirii. Propria ei structură, gramatică, sintaxă etc., aşadar tot ceea ce tematizează lingvistica, nu sunt deloc conştientizate de către vorbirea vie. De aceea, ţine de perversiunile specifice ale firescului faptul că şcoala modernă este nevoită să predea gramatica şi sintaxa luând ca exemplu propria limbă maternă în locul unei limbi moarte precum latina. Un act de abstractizare cu adevărat uriaş, care este pretins de la oricine care trebuie să aducă la nivelul unei conştiinţe explicite gramatica limbii pe care o stăpâneşte ca limbă maternă. Realizarea reală a limbii face ca ea însăşi să dispară în întregime în spatele a ceea ce este spus în ea de fiecare dată. Există o experienţă cu totul amuzantă în cazul învăţării limbilor străine, pe care am trăit-o cu toţii. Este vorba despre propoziţiile exemplificatoare utilizate în manuale sau în cursuri de limbă. Sarcina lor este aceea de a face conştient în mod abstractiv un anumit fenomen lingvistic. Odinioară, pe când se mai credea în sarcina abstractizării pe care o reprezintă învăţarea gramaticii şi a sintaxei proprii unei limbi, ele erau propoziţii de o sublimă absurditate, care afirmau câte ceva despre Cezar sau despre unchiul Karl. Tendinţa mai recentă de a face ca prin intermediul unor astfel de propoziţii exemplificatoare să se transmită foarte multe cunoştinţe interesante despre străinătate are efectul secundar nedorit că funcţia exemplificatoare a propoziţiei se ocultează tocmai în măsura în care conţinutul a ceea ce este spus atrage interesul asupra sa. Cu cât limba este într-o mai mare măsură realizare vie, cu atât suntem mai puţin conştienţi de ea. Astfel, din uitarea de sine a limbii rezultă că adevărata ei fiinţă constă în faptul spus în ea, pe care îl constituie lumea comună în care trăim şi de care ţine întregul mare lanţ al tradiţiei care ajunge până la noi din literatura limbilor străine, a celor moarte ca şi a celor vii. Adevărata fiinţă a limbii este acel ceva în care suntem absorbiţi atunci când o ascultăm, adică ceea ce este spus.

O a doua trăsătură esenţială a fiinţei limbii mi se pare a fi lipsa ei de eu (*Ichlosigkeit*). Cine vorbeşte o limbă pe care nu o înţelege nimeni altcineva nu vorbeşte. A vorbi înseamnă a vorbi cuiva. Cuvântul trebuie să fie cuvântul potrivit, însă acest lucru nu înseamnă doar că el îmi prezintă mie însumi faptul vizat, ci că el i-l pune în faţa ochilor celuilalt, căruia îi vorbesc.

Din acest motiv, vorbirea nu aparţine sferei eului, ci sferei lui noi. Astfel, Ferdinand Ebner a dat odinioară importantei sale lucrări *Das Wort und die geistigen Realitäten/ Cuvântul şi realităţile spirituale* pe bună dreptate subtitlul *Pneumatologische Fragmente/ Fragmente pneumatologice.* Căci realitatea spirituală a limbii este cea a lui *pneuma*, a spiritului care îi uneşte pe eu şi pe tu. Realitatea vorbirii constă, după cum s-a observat de multă vreme, în dialog. Însă în orice dialog domneşte un spirit, unul rău sau unul bun, un spirit al îndărătniciei şi al stagnării sau un spirit al comunicării şi al schimbului fluent între eu şi tu.

Forma de realizare a oricărui dialog poate fi descrisă, aşa cum am arătat în altă parte[9], pornind de la conceptul de joc. Fireşte că pentru aceasta este absolut necesar să ne eliberăm

[9] *Adevăr şi metodă*, vol. 1, Partea a III-a, p. 362 sqq.

de o obișnuință a gândirii care privește esența jocului pornind de la conștiința celui care se joacă. Această determinare a omului care se joacă, popularizată mai ales de către Schiller, concepe adevărata structură a jocului doar pornind de la apariția lui subiectivă. Însă în realitate jocul este un proces dinamic ce îi cuprinde pe cei care se joacă sau ceea ce se joacă (*das Spielende*). Astfel, nu este nicidecum doar o metaforă atunci când vorbim despre *jocul valurilor* sau despre *țânțarii jucăuși* sau despre *jocul liber al părților*. Mai degrabă, chiar și fascinația pe care jocul o exercită asupra conștiinței care se joacă se bazează tocmai pe o astfel de răpire de sine într-un context dinamic ce dezvoltă propria sa dinamică. Un joc este în desfășurare atunci când fiecare jucător este prezent cu o deplină seriozitate ludică (*Spielernst*), adică nu se mai retrage ca cineva care doar se joacă și care nu se comportă cu seriozitate. Persoanele care nu pot face acest lucru le numim oameni ce nu pot să se joace. Însă eu cred următorul lucru: constituția fundamentală a jocului de a fi cuprins de spiritul său – cel al ușurinței, al libertății, al fericirii reușitei – și de a cuprinde jucătorul este înrudită din punct de vedere structural cu constituția dialogului, în care limba există cu adevărat. În felul cum intrăm în dialog unul cu altul și suntem oarecum purtați mai departe de dialog nu mai este determinantă voința, care se retrage sau se deschide, a individului, ci legea faptului despre care este vorba în dialog, care provoacă discursul și replica, și în cele din urmă le echilibrează una în raport cu cealaltă. Astfel, acolo unde un dialog a reușit, rămânem, spunem noi, stăpâniți de el. Jocul dintre discurs și replică se joacă în continuare în dialogul interior al sufletului cu sine însuși, cum a numit Platon, atât de frumos, gândirea.

De acesta se leagă un al treilea lucru, pe care aș dori să îl numesc universalitatea limbii. Ea nu este un domeniu închis al exprimabilului, alături de care ar sta alte domenii ale inexprimabilului, ci ea este atotcuprinzătoare. Nu există nimic care ar fi în mod principial sustras faptului de a fi spus (*Gesagtwerden*), în măsura în care numai faptul de a avea semnificație înseamnă ceva. Universalitatea rațiunii este cea cu care putința de a spune ține pasul în mod neobosit. Astfel, orice dialog are de asemenea o infinitate interioară și nu are sfârșit. El este întrerupt fie pentru că pare a se fi spus destul, fie pentru că nu mai este nimic de spus. Însă orice astfel de întrerupere are o relație interioară cu reluarea dialogului.

Avem această experiență, adesea în mod dureros, acolo unde ni se pretinde o afirmație. Întrebarea la care trebuie să se răspundă acolo – să ne gândim, de pildă, la exemplul extrem al interogatoriului sau al afirmației în fața instanței de judecată – este ca o barieră care este pusă împotriva spiritului vorbirii, care vrea să se exprime și să dialogheze („Aici vorbesc eu" sau „Răspundeți la întrebarea mea!"). Tot ceea ce este spus nu își are adevărul pur și simplu în sine însuși, ci trimite înapoi și înainte către ceea ce nu este spus. Orice afirmație este motivată, adică în legătură cu tot ceea ce este spus se poate pune cu sens întrebarea: „De ce spui acest lucru?" Iar o afirmație este inteligibilă abia atunci când acest fapt nespus este înțeles împreună cu faptul spus. Cunoaștem acest lucru îndeosebi în cazul întrebării. O întrebare pe care nu o înțelegem ca fiind motivată nici nu poate găsi un răspuns. Căci istoria motivației întrebării deschide pentru prima dată domeniul pornind de la care poate fi obținut și dat un răspuns. Astfel, în realitate, în faptul de a întreba și de a răspunde există un dialog infinit, în spațiul căruia se situează cuvântul și răspunsul. Tot ceea ce este spus se află într-un astfel de spațiu.

Ne putem clarifica acest lucru în cazul unei experiențe pe care o are fiecare dintre noi. Mă refer la traducere și la lectura traducerilor din limbi străine. Ceea ce găsește traducătorul este un text lingvistic, adică ceva spus oral sau în scris, pe care el trebuie să îl traducă în limba proprie. El este legat de ceea ce este scris acolo și nu poate să transforme pur și simplu ceea ce este spus din materialul lingvistic străin în propriul material lingvistic, fără

ca el însuşi să devină din nou cel care spune. Aceasta înseamnă însă că el trebuie să dobândească în sine însuşi spaţiul infinit al spunerii care corespunde faptului spus în limba străină. Oricine ştie cât de dificil este acest lucru. Oricine cunoaşte felul în care o traducere face ca ceea ce este spus în limba străină să sune oarecum plat. El se reflectă într-o suprafaţă plată, astfel încât sensul cuvintelor şi forma propoziţiilor traducerii imită originalul, însă traducerea este oarecum lipsită de spaţiu. Ei îi lipseşte acea a treia dimensiune pornind de la care s-a constituit, în spaţiul său de sens, ceea ce a fost spus la origine, adică în original. Aceasta este o limită inevitabilă a tuturor traducerilor. Nici una nu poate înlocui originalul. Dar dacă am crede că acea afirmaţie a originalului proiectată pe o suprafaţă plată ar trebui ca acum, în traducere, să fi devenit oarecum mai uşor inteligibilă, întrucât multe dintre lucrurile care în original se fac auzite în plan secundar şi printre rânduri nu puteau fi şi ele traduse – dacă am crede acum că această reducere la un sens simplu ar trebui să uşureze înţelegerea, atunci ne înşelăm. Nici o traducere nu este la fel de inteligibilă ca originalul ei. Tocmai sensul cu multe implicaţii al faptului spus – iar sensul este întotdeauna sens al direcţiei – este cel care este exprimat numai în originaritatea spunerii şi scapă în orice spunere şi vorbire ulterioară. Din această cauză, sarcina traducătorului trebuie să fie întotdeauna nu aceea de a reproduce faptul spus, ci aceea de a se aşeza în direcţia faptului spus, adică în sensul lui, pentru a transpune în direcţia propriei sale spuneri ceea ce trebuie spus.

Acest lucru dobândeşte o claritate maximă în cazul acelor traduceri care trebuie să facă posibil un dialog oral prin intervenţia translatorilor între oameni care au limbi materne diferite. Un translator care doar redă în cealaltă limbă ceea ce înseamnă cuvintele şi propoziţiile spuse de către unul dintre ei înstrăinează dialogul în ininteligibil. El nu trebuie să redea faptul spus în litera sa autentică, ci ceea ce a vrut să spună şi a spus celălalt lăsând multe lucruri nespuse. Şi caracterul limitat al redării sale trebuie să dobândească acel spaţiu ce este singurul în care devine posibil dialogul, adică infinitatea interioară ce este proprie oricărei comunicări.

Astfel, limba este adevăratul centru al fiinţei umane, dacă o privim numai în domeniul pe care doar ea îl ocupă, domeniul coexistenţei umane, domeniul comunicării, al acordului tot mai amplu, care este tot atât de indispensabil vieţii umane ca şi aerul pe care îl respirăm. Omul este într-adevăr, aşa cum a spus Aristotel, fiinţa care are limbă (*Sprache*). Tot ceea ce este uman trebuie să lăsăm să ne fie spus.

12. Despre planificarea viitorului (1965)

Poate că nu este o exagerare atunci când se spune că nu atât progresul științelor naturii ca atare, cât mai degrabă raționalizarea aplicării lor tehnico-economice este cea care a produs noua fază a revoluției industriale în care ne aflăm. Nu nebănuita creștere a dominării naturii, ci dezvoltarea metodelor științifice de conducere pentru viața societății mi se pare că marchează chipul epocii noastre. Abia prin aceasta marșul triumfal al științei moderne, așa cum a început el odată cu secolul al XIX-lea, devine un factor social care domină totul. Abia acum gândirea științifică ce se află la baza civilizației noastre a cuprins toate domeniile practicii sociale. Cercetarea științifică a pieței, conducerea științifică a războiului, politica externă științifică, îndrumarea științifică a tinerei generații, conducerea științifică a oamenilor ș.a.m.d. dau experților în economie și societate o poziție centrală.

Astfel, se pune pentru prima dată problema ordinii mondiale. Cu aceasta nu se mai are în vedere cunoașterea unei ordini existente, ci planificarea și crearea unei ordini inexistente. Va trebui să ne întrebăm dacă aceasta este în genere o formulare corectă a problemei: faptul că ceva care nu există încă trebuie să fie planificat și produs. Este desigur evident că între popoare nu există o ordine mondială așa cum s-ar dori. Acest lucru reiese deja din faptul că astăzi reprezentările despre ordinea corectă diferă atât de mult, încât lozinca resemnată a coexistenței este dominantă. Însă totodată această lozincă ce își are originea în echilibrul armelor nucleare conține o afirmație care primejduiește sensul punerii înseși a problemei. Oare mai are în genere sens să vorbim despre o ordine mondială care trebuie creată, atunci când incompatibilitatea reprezentărilor despre ordinea corectă constituie punctul de plecare? Pot fi apreciate planificări în funcție de criteriul ordinii mondiale atunci când nu se știe către ce final trebuie să conducă toți pașii intermediari, și poate chiar toți pașii în genere posibili? Nu depinde orice planificare la scară mondială de existența unei reprezentări comune a scopului? Cu siguranță că există subdomenii încurajatoare, de exemplu în sfera sănătății mondiale, a traficului mondial, poate și a alimentației mondiale. Însă se poate progresa pe această cale atât de mult, iar domeniul a ceea ce trebuie să fie reglementat rațional și unitar poate fi extins treptat atât de mult, încât rezultatul final să îl constituie o lume reglementată în întregime și ordonată rațional? Împotriva acestui lucru vorbește faptul că conceptul de ordine mondială admite în mod necesar o diferențiere de conținut în funcție de punctul de vedere asupra ordinii care este aici călăuzitor. În mod metodologic, acest lucru devine clar dacă gândim un astfel de concept împreună cu opusul său posibil. Stă în firea lucrurilor faptul că reprezentările noastre despre ceea ce este drept, despre ceea ce este bine etc. sunt cu mult mai puțin exacte și determinate decât cele despre ceea ce este nedrept, despre ceea ce este rău etc. Negativul, respectiv privativul are în mod evident avantajul că se impune de la sine, ca ceea ce trebuie negat și înlăturat, voinței noastre de schimbare și își dă astfel profil. Astfel, conceptul de dezordine, despre a cărei înlăturare trebuie să fie vorba, este de fiecare dată mai ușor de determinat și dă la iveală un sens mai diferențiat al ordinii *per contrarium.* Dar oare transpunerea unor subdomenii în care domină dezordinea și în care trebuie să apară ordinea asupra întregului ordinii mondiale este încă legitimă? Să luăm exemplul dezordinii economice. În domeniul economiei pare a fi cel mai ușor să dobândim o reprezentare rațională a ordinii. Dezordine s-ar putea numi orice stare care împiedică raționalitatea economică. Însă și în privința conceptului de bunăstare generală există desigur concepții diferite despre ordinea economică mondială, care nu pot fi dizolvate în reprezentarea raționalității unei unice mari fabrici mondiale. Astfel, de pildă, în întrebarea dacă trebuie acceptat un câștig excesiv al întreprinzătorilor

în interesul creşterii generale a bunăstării, sau dacă, din motive socio-politice, trebuie preferată o economie etatizată şi birocratizată în mod corespunzător, chiar dacă ea are un grad de eficienţă mai mic. Însă mai este aceasta o întrebare pur economică? Evident că nu. Tocmai pentru că aici intră în joc alte puncte de vedere, şi anume unele politice, aspectul economic rămâne în esenţă neatins. Raţionalitatea crescândă a cooperării economice mondiale pare a fi un criteriu autentic prin care se defineşte sensul ordinii mondiale.

Totuşi, această perspectivă conţine o presupoziţie îndoielnică, şi anume posibilitatea desprinderii punctului de vedere economic de cel politic. Oare tot aşa cum se poate vorbi despre o stare de dezordine economică şi despre o stare de ordine raţională a economiei mondiale, poate fi determinată şi starea de dezordine politică, a cărei înlăturare ar putea face să devină inteligibil în mod raţional conceptul de ordine politică? Acum s-ar putea spune următorul lucru: pentru politica mondială, în vederea evitării autodistrugerii globale, este dat un criteriu la fel de univoc precum este bunăstarea generală pentru economia mondială. Dar este aceasta o paralelă reală? Rezultă de aici cu adevărat reprezentări politice ale ordinii, în legătură cu care pot fi obţinute corespondenţe raţionale? Atunci când se spune, de exemplu, că menţinerea păcii ar fi scopul oricărei politici, acest lucru, atâta vreme cât este vorba despre războaie convenţionale, poate fi evident numai într-un mod foarte limitat. Căci înţeles literal acest lucru ar însemna: *statu-quo*-ul ar fi acea ordine mondială care trebuie menţinută – o concluzie care la ora actuală, sub presiunea echilibrului nuclear, este într-adevăr foarte valabilă şi îngustează tot mai mult spaţiul de manevră al posibilelor schimbări de politică mondială. Dar este acesta un criteriu pentru politică şi un ideal demn de urmat? Politica presupune totuşi transformabilitatea situaţiilor. Nimeni nu va dori să conteste faptul că există transformări politice care sunt 'corecte' şi pot sluji ordinii 'corecte' de politică mondială. Însă cu aceasta se pune din nou întrebarea: în funcţie de ce se măsoară o astfel de corectitudine? În funcţie de o imagine politică a ordinii? Chiar şi atunci când este vorba despre reprezentări ale ordinii de politică mondială atât de raţionale cum este de pildă cea a unei unificări a Europei, criteriul devine cu totul incert. Oare o astfel de Europă ar fi 'corectă', adică un progres în ordinea lumii, dacă prin aceasta ar fi dereglate structuri de economie mondială şi de politică mondială existente şi, de exemplu, ar fi spartă coeziunea Commonwealth-ului? Ar apărea atunci mai multă ordine sau mai multă dezordine?

Întrebarea poate fi formulată într-un mod mai principial. Poate fi imaginată o anumită reprezentare politică a ordinii care nu provoacă în mod necesar reprezentări contrare? Pot fi imaginate reprezentări politice ale ordinii care nu făgăduiesc şanse uneia sau alteia dintre puterile politice existente, şi anume i le făgăduiesc uneia numai dacă sunt defavorabile celeilalte? Trebuie să spunem că existenţa unor astfel de opoziţii ale intereselor de putere înseamnă dezordine? Nu constituie ea mai degrabă esenţa ordinii politice?

Mai degrabă, ar putea avea un oarecare caracter evident faptul de a considera ca dezordine existenţa unor ţări subdezvoltate. Efortul de a înlătura această dezordine îl numim, după cum se ştie, politică de dezvoltare. În legătură cu aceasta există imediat întrebări obiective raţionale, de exemplu de natura politicii demografice sau a politicii alimentaţiei. Va fi evident faptul că orice presiune excesivă a creşterii populaţiei sau, pe de altă parte, risipirea unor mijloace de hrană, neexploatarea unor bogăţii ale subsolului, distrugerea unor surse de hrană etc. trebuie privite ca dezordine. Însă toate reprezentările particulare de acest fel ale ordinii sunt întreţesute în politica mondială, iar în ea sunt determinante puncte de vedere atât de diverse, încât încercarea de a face general evidentă o reprezentare politică a ordinii pare a nu avea sorţi de izbândă.

De asemenea, nu există nici un temei rațional pentru a crede că extinderea domeniilor în care planificarea și ordinea raționale reușesc trebuie să ne aducă mai aproape și de ordinea politică mondială rațională. Va putea fi trasă cu tot atâta îndreptățire concluzia inversă și va trebui să fie recunoscută primejdia crescândă pe care ar reprezenta-o exploatarea unor contexte raționale în scopuri neraționale, de pildă după modelul: „Mai bine canoane decât unt“. Și încă și mai principial va trebui să ne întrebăm dacă nu cumva tocmai științificizarea economiei noastre și a vieții noastre sociale – să ne gândim, de pildă, la cercetarea opiniei [publice] și la strategia formării opiniei – dacă nu a mărit, cel puțin a făcut conștientă nesiguranța cu privire la scopurile ultime, adică cu privire la conținutul ordinii mondiale care trebuie să existe. Transformând pentru prima dată configurarea lumii noastre în ansamblu în obiect al planificării informate și coordonate științific, în realitate ea are drept consecință faptul că nesiguranța criteriului ordinii rămâne ascunsă. Oare în ultimă instanță sarcina este fixată în mod greșit? Oricât de mult s-ar orienta și acțiunea raționalizată științific către nenumărate subdomenii – oare ordinea lumii în ansamblu poate fi în genere ca obiect al unei astfel de planificări și realizări raționale?

Oricât de mult ar contrazice credința în știință a epocii noastre, întrebarea trebuie privită pe fundalul unei întrebări mult mai generale, care, prin apariția științei moderne, a fost pusă începând cu secolul al XVII-lea – și a rămas nerezolvată. Orice reflecție asupra posibilităților de ordine ale lumii noastre trebuie să pornească de la tensiunea profundă care există între autoritatea științei pe de o parte și formele de viață ale popoarelor, configurate prin religie, datină moștenită prin tradiție și obicei, pe de altă parte. Cunoaștem această tensiune de pildă sub forma acelor probleme care apar la contactul dintre vechile culturi ale Asiei sau formele de viață ale așa-numitelor țări subdezvoltate și civilizația europeană. Ele reprezintă însă numai un caz special al problemei mai generale. Cea mai urgentă nu mi se pare întrebarea despre cum poate fi civilizația occidentală pusă în legătură și adusă la un acord fructuos cu tradiții exotice din țări îndepărtate, ci cum trebuie apreciată și pusă în legătură cu tradițiile religioase și morale ale societății noastre, pe propriul nostru teren cultural, semnificația acestui proces al civilizației pe care l-a făcut posibil știința. Căci aceasta este în realitate problema ordinii mondiale care ne preocupă astăzi. Prin succesul civilizator al științei europene, ea a fost pusă peste tot cu aceeași principialitate.

O privire asupra istoriei ultimelor secole arată în modul cel mai clar că în primă instanță noua gândire științifică ce și-a început realizarea în secolul al XVII-lea a putut să dezvolte posibilitățile universale care se aflau în ea numai într-un mod foarte șovăielnic și treptat. Astfel, se poate spune probabil că evoluțiile ce caracterizează revoluția noastră industrială de astăzi, cu unica excepție a fizicii atomice, se bazează în totalitate pe descoperirile științifice ale secolului al XIX-lea, ceea ce înseamnă că din punct de vedere științific ele ar fi fost posibile deja pe atunci. Însă chiar și liberalul secol al XIX-lea era șovăitor în exploatarea lor, în măsura în care punctele de vedere normative creștine și morale tradiționale se opuneau. Amintesc de împotrivirile pe care le avusese de depășit darwinismul. Astăzi, acest fel de piedici pare a fi pe cale de dispariție, și astfel posibilitățile tehnice ale descoperirilor noastre științifice au fost eliberate. Expertul oferă posibilitățile ce rezidă în știința sa; iar conștiința publică, atunci când trebuie să decidă în privința oportunității a ceea ce este posibil, nu cheamă în ajutor nimic altceva decât tot știința. Și aici excepția confirmă regula. Să ne gândim de pildă la posibilitățile de ameliorare și selecție artificială a speciei umane, ivite în genetica ereditară, în raport cu care nu a fost depășită o spaimă elementară în fața consecințelor.

Cu siguranță că au existat suficiente voci care au avertizat și care se fac auzite de un secol încoace sub forma criticii pesimiste a culturii. În ciuda rezonanței de care se bucură

mai ales în păturile amenințate sau afectate de deposedare – de pildă în nobilime, în marea burghezie și în burghezia educată – ele au totuși puțină credibilitate interioară, deoarece privite în ansamblu ele se situează la rândul lor pe terenul civilizației științifice moderne. Amintesc de modul memorabil în care Max Weber a atacat odată ezoterismul romantic al lui Stefan George. Acest lucru nu înseamnă că astfel de voci nu au la rândul lor o valoare documentară. Ceea ce atestă ele nu este totuși ceea ce ele vestesc. În timp ce vestesc declinul culturii, ele atestă în realitate o anumită disproporționalitate între scalele de valori ale unor tradiții de viață care decad și credința în știință care se autoconfirmă permanent. Întrebarea trebuie pusă într-un mod mult mai radical. Mi se pare că ar fi un lucru fatal ca gândirea științifică modernă, la rândul ei, să se învârtă mereu doar în propriul ei cerc, adică să aibă mereu în vedere numai metodele și posibilitățile dominării științifice a lucrurilor – ca și cum nu ar exista nicidecum acea disproporționalitate dintre domeniul mijloacelor și posibilităților care poate fi dobândit astfel și normele și scopurile vieții. Tendința imanentă a gândirii științifice înseși se arată a fi tocmai aceea de a face oarecum superfluă întrebarea privitoare la scopuri prin tendința ascendentă spre progres în procurarea și 'dominarea' mijloacelor, și de a se prăbuși astfel în cea mai profundă neștiință.

Astfel, întrebarea privitoare la formele de ordine ale lumii noastre actuale și ale celei viitoare este pusă cel mai adesea ca o întrebare pur scientistă: ce mai putem să facem? Cum putem să organizăm lucrurile? Cum arată fundamentele pe care putem planifica? Ce trebuie schimbat și luat în considerare, pentru ca administrarea lumii noastre să devină una tot mai bună și mai lipsită de piedici? Ideea unei lumi perfect administrate pare a fi idealul căruia îi sunt devotate în întregime, conform atmosferei lor de viață și conform convingerii lor politice, tocmai țările cele mai avansate. Este semnificativ faptul că acest ideal se prezintă ca un ideal al administrării perfecte, așadar nu ca un ideal al viitorului determinat în privința conținutului, de pildă ca un stat al dreptății, așa cum stă el la baza utopiei statale platonice, sau ca un stat mondial (*Welt-Staat*), care ar fi constituit prin dominația unui anumit sistem politic, a unui popor sau a unei rase asupra altor sisteme, popoare și rase. În idealul administrării rezidă mai degrabă o reprezentare a ordinii căreia nu îi este inerent nici un conținut specific. Nu ce ordine trebuie să domine, ci faptul că totul trebuie să aibă ordinea sa este scopul declarat al oricărei administrări. De aceea, de ideea administrării ține în mod esențial idealul neutralității. Lucrul către care se tinde este buna funcționare ca o valoare în sine. Probabil că eventualitatea ca marile imperii mondiale ale prezentului nostru să se întâlnească și să se echilibreze pe terenul neutru al unui astfel de ideal al administrării nu este nici măcar o speranță utopică. Este ușor ca pornind de aici ideea administrării mondiale să fie considerată forma de ordine a viitorului. În ea obiectivarea politicii și-ar găsi atunci adevărata ei desăvârșire. Oare idealul formal al administrării mondiale constituie prin urmare împlinirea ideii de ordine mondială?

Toate acestea s-au mai întâmplat deja odată. Cunoscătorul dialogurilor platonice știe că în epoca iluminismului sofistic ideea cunoașterii obiective a dobândit o funcție asemănătoare, universală. Ea se numea la greci *techne*, cunoașterea productibilului care este capabil de o perfecțiune proprie. Felul și aspectul obiectului care trebuie confecționat formează punctul de vedere sub semnul căruia se află întregul proces. Alegerea mijlocului potrivit, alegerea materialului adecvat, desfășurarea conform regulilor tehnice a fiecărei faze de lucru, toate acestea pot fi ridicate la nivelul unei perfecțiuni ideale, care face să fie adevărate cuvintele citate de către Aristotel: „*techne* iubește pe *tyche* și *tyche* iubește pe *techne*."[10] Cine își stăpânește arta, nu are nevoie de noroc.

---

10 [*Etica Nicomahică* Z4, 1140a 19]

Totuşi, de esenţa oricărei *techne* ţine faptul că ea nu există în vederea ei înseşi, şi nici în vederea unui obiect care trebuie confecţionat şi care, la rândul său, ar exista în vederea lui însuşi. În ceea ce priveşte felul şi aspectul obiectului care trebuie confecţionat, acestea depind mai degrabă de utilizarea pentru care el este destinat. Peste această utilizare nu sunt stăpâne nici măcar ştiinţa şi putinţa celui care produce obiectul de consum, nici în sensul că obiectul pe care el l-a produs este utilizat în mod adecvat, şi nici în sensul mult mai hotărâtor că el este utilizat în vederea a ceva care este just. Ar trebui, aşadar, să existe o nouă cunoaştere obiectivă care să se îngrijească de justa utilizare a lucrurilor, adică de aplicarea mijloacelor în vederea scopurilor juste. Şi întrucât lumea noastră utilitară este în mod evident un întreg ansamblu ierarhic de astfel de contexte de mijloace şi de scopuri, se naşte ca de la sine ideea celei mai înalte *techne*, a unei cunoaşteri obiective ce ştie la rândul ei cu precizie care este întrebuinţarea justă a oricărei cunoaşteri obiective, un fel de cunoaştere obiectivă regală: acea *techne* politică. Are sens o astfel de idee? Omul de stat ca cel mai mare specialist dintre toţi specialiştii, arta guvernării ca cea mai înaltă cunoaştere obiectivă pur şi simplu? Cu siguranţă că ceea ce se numeşte aici stat este polisul grec, şi nu lumea, însă pentru că gândirea greacă despre polis vizează întotdeauna numai ordinea interioară a polisului, şi nu ceea ce noi numim marea politică a relaţiilor interstatale, acest lucru este o simplă problemă de criteriu. Lumea perfect administrată corespunde exact polisului ideal.

Totuşi – întrebarea este dacă cea mai înaltă cunoaştere obiectivă dintre toate cunoaşterile obiective, care este caracterizată de către Platon ca fiind arta politică, este mai mult decât un contramodel critic al activismului ignorat al celor care, după Platon, trebuie să răspundă pentru distrugerea oraşului său natal. Oare idealul lui *techne*, al cunoaşterii obiective, ce poate fi predată şi învăţată, împlineşte în genere cerinţa adresată existenţei politice a omului? Nu este aici locul să vorbim despre amploarea şi limitele ideii de *techne* în filozofia platonică, şi cu atât mai puţin cealaltă întrebare, în ce măsură propria filozofie a lui Platon urmăreşte anumite idealuri politice, care nu pot fi ale noastre. Însă pentru lămurirea actualei probleme amintirea lui poate fi totuşi de folos. El ne învaţă să ne îndoim de faptul că avansarea ştiinţei umane poate cuprinde şi reglementa vreodată întregul propriei noastre existenţe sociale şi statale. Putem aminti aici de opoziţia carteziană dintre *res cogitans* şi *res extensa* care în ciuda oricărei modificări posibile a apreciat corect problematica fundamentală a oricărei aplicări a 'ştiinţei' asupra 'conştiinţei de sine'. Fireşte că această problematică şi-a dobândit deplina seriozitate abia odată cu aplicarea noii ştiinţe asupra societăţii, pe care acel Descartes al 'moralei provizorii' şi-o reprezenta numai ca pe un scop îndepărtat. Formula lui Kant despre om ca 'cetăţean a două lumi' dă acestui lucru o expresie adecvată. Posibilitatea ca omul, în ansamblul existenţei sale, să devină obiect în aşa fel, încât cineva ar şti să îl producă, în toate relaţiile lui sociale de viaţă, deci în aşa fel încât ar putea exista un specialist care nu este 'el' însuşi, dar care 'îl' 'administrează' atât pe el, cât şi pe ceilalţi, şi în aşa fel încât acest specialist ar fi la rândul său administrat laolaltă cu propria sa administrare, conduce la încurcături evidente, care fac ca ideea acelei cunoaşteri obiective platonice să apară ca o caricatură ironică, chiar şi atunci când aceasta este iluminată cu toate culorile unei revelaţii, ale unei cunoaşteri a divinului sau a binelui transcendent.

Chiar şi atunci când se face cu totul abstracţie de problema poziţiei planificatorului unei organizări planificat-raţionale a lumii şi a administratorului raţional din cadrul acestei lumi, se dovedeşte de nerezolvat încurcătura care este legată de ideea de dominaţie a 'ştiinţei' asupra situaţiei concrete de viaţă a omului şi asupra raţionalităţii care este activă în ea. Şi aici gândirea greacă mi se pare de o maximă actualitate. Distincţia aristotelică dintre *techne* şi *phronesis* este cea care reflectă toată această încurcătură. Cunoaşterea practică, ce

recunoaşte ceea ce este oportun în situaţia concretă a vieţii, nu îşi atinge perfecţiunea în acelaşi fel în care cunoaşterea obiectivă şi-o atinge pe a sa în *techne*. În timp ce *techne* poate fi predată şi învăţată, iar performanţa ei este în mod evident independentă de ce fel de om este fiecare din punct de vedere moral sau politic, pentru cunoaşterea şi pentru raţiunea care luminează şi călăuzesc situaţia practică de viaţă este valabil exact contrariul. Desigur că şi aici există în anumite limite ceva de felul aplicării unei cunoaşteri generale asupra unui caz concret. Ceea ce noi înţelegem prin cunoaştere umană, prin experienţă politică, prin inteligenţă în afaceri conţine – în urma unor concluzii de analogie, care sunt, fireşte, oarecum inexacte – un element de cunoaştere generală şi de aplicare a ei. Dacă nu ar fi aşa, atunci ele nu ar putea fi nicidecum predate şi învăţate. Atunci nu ar fi posibilă nici cunoaşterea filozofică pe care Aristotel a dezvoltat-o în proiectul eticii şi al politicii sale. Totuşi, aici nu este nicăieri vorba despre raportul logic dintre lege şi caz, şi prin aceasta nici despre o calculare şi o cunoaştere prealabilă, corespunzătoare ideii moderne de ştiinţă, a unor procese. Chiar şi în cazul în care ne-am baza pe ideea utopică a unei fizici a societăţii, nu am ieşi din încurcătura pe care a evidenţiat-o Platon, prezentându-l pe omul de stat, adică pe cel care acţionează politic în genere, ca pe cel mai înalt specialist. O astfel de cunoaştere a fizicianului societăţii, dacă îl pot numi astfel, poate face posibil un tehnician al societăţii care ar şti să producă tot ceea ce se poate imagina, însă el ar rămâne unul care, la rândul său, nu ar şti ce trebuie să fie realmente produs din ceea ce el poate produce. Aristotel a gândit până la capăt şi cu precizie această încurcătură, şi de aceea numeşte cunoaşterea practică despre care este vorba în situaţiile concrete „un alt fel de cunoaştere"[11]. Prin aceasta, el nu susţine un iraţionalism confuz, ci este vorba despre luminozitatea raţiunii, care ştie să găsească, într-un sens practic-politic, ceea ce este de fiecare dată oportun. Astfel, fiecare hotărâre practică a vieţii constă într-o cumpănire a posibilităţilor care conduc către scopurile alese. Este de înţeles faptul că ştiinţele sociale, de la Max Weber încoace, şi-au întemeiat legitimarea ştiinţifică pe raţionalitatea alegerii mijloacelor, şi astăzi sunt pe cale să obiectivizeze tot mai multe domenii, care odinioară erau subordonate unei decizii 'politice'. Însă dacă deja Max Weber corela patosul sociologiei sale independente de valori cu un crez nu mai puţin patetic în acel 'Dumnezeu' pe care fiecare ar trebui să-l aleagă – oare este într-adevăr admisibilă abstracţia conform căreia ne-ar fi de fiecare dată permis să pornim de la scopuri stabile? Dacă da, atunci miza ar mai fi doar aceea a cunoaşterii specializate, şi ne-am îndrepta către vremuri minunate. Căci şansa comunicării dintre specialişti este cu mult mai mare decât cea dintre oamenii de stat. S-a încercat chiar ca, pentru eşecul comunicării în tratativele internaţionale, directivele politice ale guvernelor să fie trase la răspundere în aşa-numitele comisii de experţi. Se pune întrebarea dacă acest lucru este adecvat. Ce-i drept, există domenii particulare în care întrebarea privitoare la felul cum trebuie procedat este una a purei raţionalităţi teleologice. Aici consensul între specialişti pare a fi uşor de obţinut. Însă ce măsură a autocontrolului nu ţine deja de scopul de a limita, fie şi numai în cazul expertizei juridice, afirmaţia expertului la lucrul pentru care el poate fi cu adevărat răspunzător în mod ştiinţific. Şi probabil că expertul ideal în acest sens este, în context judiciar, la limita inutilităţii. Căci necesitatea de a decide care se impune instanţei constrânge iar şi iar să se lucreze cu constatări al căror caracter incontestabil nu este nicidecum asigurat. Nu numai probele prin indicii sunt incerte. Cu cât esenţa prejudecăţilor sociale sau politice dominante intră mai puternic în joc, cu atât mai fictiv apare expertul pur, şi prin aceasta conceptul de raţionalitate teleologică asigurată ştiinţific. S-ar putea să fie adevărat pentru întregul domeniu al ştiinţelor sociale moderne

---

11 [*Etica Nicomahică* Z9, 1141b 33 şi 1142a 30]

faptul că ele nu pot face controlabile corelațiile mijloc-scop (*Mittel-Zweck-Zusammenhänge*) fără a implica totodată preferința față de anumite scopuri. Dacă s-ar ajunge la temeiul condițiilor intrinseci ale acestor implicații, atunci în cele din urmă ar reieşi contradicția dintre adevărul atemporal pe care îl caută ştiința şi constituția temporală a celor care fac uz de ştiință.

Ceea ce este oportun tocmai că nu este pur şi simplu ceea ce este posibil, sau un fapt pur şi simplu avantajos în cadrul a ceea ce este posibil. Mai degrabă, orice întâietate şi prioritate posibilă acordată unui lucru față de altul se raportează la o anumită măsură pe care ne-o stabilim, respectiv îi este stabilită cuiva. Ea constituie esența a ceea ce este valabil în societate, a normelor care, exprimate în convingeri morale şi politice, călăuzesc orice educație şi autoeducație, chiar şi pe cea orientată către obiectivitatea ştiințifică.

Fireşte că acest lucru nu trebuie să însemne că n-ar exista nici un alt ideal moral sau politic decât cel al adaptării la ordinea socială existentă de fiecare dată şi la criteriile ei. Mai degrabă, acest lucru ar însemna să cădem din nou într-o abstracție falsă. Măsurile valabile nu sunt numai cele stabilite de către alții – sau chiar de către bătrâni – pe care ar trebui să le aplicăm precum legea asupra unui caz. Mai degrabă, fiecare decizie concretă a individului este la rândul ei codeterminantă pentru ceea ce este valabil în ansamblu.

Această stare de fapt este asemănătoare cu cea a aşa-numitei corectitudini lingvistice. Şi aici există o generalitate necontestată a ceea ce este valabil, care suportă chiar o anumită codificare. De exemplu, predarea limbii în şcoli este dominată, cu o necesitate interioară, de pedanteria care impune astfel de reguli codificate. Totuşi, limba trăieşte, şi ea nu trăieşte prin aplicarea rigidă a unor reguli, ci prin permanenta dezvoltare a uzanțelor lingvistice, aşadar în ultimă instanță prin activitatea fiecărui individ în parte.

În filozofia secolului nostru, câteva dintre aceste adevăruri au fost reprezentate de către filozofia existenței, blamată astăzi cu atâta plăcere. Îndeosebi conceptul de situație a jucat un rol important în desprinderea de metodologismul ştiințific al Şcolii neokantiene. În realitate, în acest concept, aşa cum l-a analizat mai ales Karl Jaspers, rezidă un motiv logic a cărui complexitate depăşeşte simpla relație dintre general şi particular, respectiv dintre lege şi caz. Faptul de a se afla într-o situație conține întotdeauna un element de neatins pentru cunoaşterea obiectualizantă. Nu degeaba se utilizează într-un astfel de context expresii metaforice precum aceea că trebuie să ne transpunem în situație, fireşte că pentru a recunoaşte, dincolo de cunoaşterea generală, ceea ce este realmente oportun şi posibil. Situația tocmai că nu are caracterul simplului vizavi (*Gegenüber*), astfel încât cunoaşterea datelor obiective să fie suficientă pentru a şti cu precizie. Nici măcar o cunoaştere suficientă a tuturor datelor obiective, aşa cum le furnizează ştiința, nu poate anticipa perspectivitatea care rezultă din poziția celui dependent de situație.

Rezultatul acestor reflecții pare a fi acela că reprezentarea tradițională a faptului de a face şi de a produce constituie un fals model de cunoaştere. Tensiunea dintre cunoaşterea pentru oricine, aşa cum este ea corelată cu conceptul de cunoaştere (respectiv de *techne*) transmisibilă şi cunoaşterea în vederea a ceea ce este optim din punct de vedere practic pentru cineva anume este veche în sine, însă nu este o întâmplare faptul că ea, înainte de apariția ştiinței moderne, nu a fost radicalizată într-o adevărată antinomie. La Aristotel de pildă, raportul dintre arta politică şi simțul politic (*techne*, respectiv *phronesis*) pare a fi lipsit de o problematică propriu-zisă. Acolo unde există cunoaştere asimilabilă, trebuie să o învățăm. Însă acestea sunt întotdeauna numai subdomenii ale cunoaşterii şi ale abilității, care nu pot completa niciodată sfera activității morale şi politice. Cunoaşterea de ansamblu în care se integrează toate formele cunoaşterii umane îi dă şi oricărei *techne* măsura. Ea

rămâne, într-un sens principial, completarea golurilor pe care natura le-a lăsat la dispoziția activității umane, și astfel rămâne permanent numai o completare a cunoașterii noastre. Astăzi, dimpotrivă, extraordinara abstracție cu care idealul metodologic al științei moderne își izolează și delimitează obiectul face ca între cunoașterea științei, care se autodepășește permanent, și definitivul irevocabil al tuturor deciziilor reale, și prin urmare între specialist și politician, să izbucnească o diferență calitativă. În orice caz, pare să lipsească un model rațional a ceea ce constituie cunoașterea omului de stat.

Radicalizarea donchișotescă a lui Max Weber a distincției dintre știința independentă de valori și decizia de natura concepției despre lume face evidentă această lipsă. Idealul producerii, care stă la baza gândirii constructive a științei moderne, conduce aici într-o aporie. Poate că acest gol ar putea fi umplut dacă modelul confecționării (*Machen*) ar fi înlocuit cu vechiul model al *cârmuirii* (*Steuern*). Căci cârmuirea nu este o confecționare (*Machen*) – ci mai degrabă o auto-adaptare la date. În mod evident, în aceasta sunt corelate într-o intimă unitate două elemente care constituie esența cârmuirii: menținerea unui echilibru care oscilează într-un spațiu de manevră delimitat cu precizie și dirijarea, adică determinarea unei direcții de deplasare în continuare, care este posibilă cu condiția păstrării acestui echilibru oscilant. Este evident că întreaga noastră planificare și activitate se realizează în cadrul unei stări labile de echilibru, pe care o constituie condițiile noastre de viață. Această reprezentare a echilibrului nu este numai una dintre cele mai vechi reprezentări politice ale ordinii, pornind de la care se delimitează și se determină gradul de libertate al celui care acționează. Echilibrul este o determinație fundamentală a vieții în genere, de care rămân legate toate posibilitățile indeterminate, nefixate încă, ale viului. Omul civilizației tehnice și științifice poate să se elibereze de acest lucru la fel de puțin ca oricare altă viețuitoare. Ba chiar putem vedea în aceasta adevărata condiție a libertății sale. Numai acolo unde se mențin forțele echilibrului, factorul voinței și al influenței umane în genere pot atârna greu în balanță. Cunoaștem dintotdeauna acest lucru din politică. Câștigarea libertății de acțiune presupune crearea unei stări de echilibru. Însă și în știința modernă a naturii cunoaștem ceva asemănător. Sunt urmărite tot mai mult sisteme de reglare, și în acest demers se rămâne foarte departe de credința naivă de a putea reprezenta astfel de sisteme de autocorectare ale viului cu mijloacele noastre grosolane. Și totuși, întreaga noastră cercetare, în măsura în care ea mijlocește cunoaștere, face posibilă tocmai intervenirea tot mai adecvată cu mijloace artificiale în procesul natural. Astfel, modelul de cunoaștere al cârmuirii dobândește o tot mai mare pondere în raport cu planificarea și confecționarea. Totuși, nici acest model nu poate ascunde ce presupoziții – ce cunoaștere a scopului și a direcției – sunt date dinainte oricărei cârmuiri. Platon a marcat tocmai în cazul abilității cârmaciului limita oricărei abilități. El își aduce cu bine pasagerii la mal – însă dacă pentru ei este bine să sosească, despre aceasta el nu știe nimic. Pe cârmaciul lui Agamemnon se poate să îl fi cuprins îndoielile după uciderea stăpânului său.

Poate că nu există un exemplu care ilustrează problemele aflate aici mai bine decât situația medicală. Aici conflictul dintre știință și concretizarea ajutorului medical este cunoscut în unitatea unei activități profesionale. Se înțelege de la sine că încurcături analoage apar peste tot unde o profesie bazată pe formație științifică trebuie să realizeze medierea între practica vieții și știință, ca în cazul juristului, al duhovnicului, al profesorului. Însă cazul medicinii are totuși un deosebit caracter exemplar. Aici științele moderne ale naturii, în întreaga abundență și grandoare a posibilităților lor, sunt cele care intră în mod nemijlocit în conflict cu situația fundamentală medicală a ajutorului și vindecării, așa cum i-a revenit ea dintotdeauna medicului. Acest conflict depășește într-un mod radical caracterul îndoielnic

ce a fost dintotdeauna inerent ştiinţei medicale. În ce măsură medicina poate fi înţeleasă ca 'ştiinţă', fireşte ca o ştiinţă practică, o *techne*, adică o posibilitate de a produce, este în sine o problemă străveche a ei. Căci în timp ce orice altă cunoaştere practică ce ştie să producă ceva găseşte în opera sa dovada cunoaşterii sale, opera medicinii are o ambiguitate de nesuspendat. Cât de utile au fost măsurile doctorului pentru restabilirea sănătăţii, sau dacă natura s-a ajutat pe sine însăşi, poate fi indecidabil în cazul particular, şi prin aceasta întreaga artă a vindecării – deosebindu-se foarte mult de alte *technai* – necesită dintotdeauna o apologie deosebită.[12]

Ţine probabil de structura a ceea ce se numeşte sănătate faptul că aici nu este vorba despre un lucru bine delimitat, ci despre o stare care a fost caracterizată dintotdeauna prin conceptul de echilibru. De conceptul de echilibru ţine însă faptul că el este expus într-o anumită măsură unor oscilaţii care se echilibrează singure şi faptul că abia în momentul depăşirii amplorii admisibile a oscilaţiilor echilibrul se pierde în întregime şi trebuie să fie cu greu restabilit printr-un nou efort – în caz că acest lucru este încă posibil. De aceea, restabilirea care reuşeşte nu înseamnă nimic altceva decât reinstaurarea unui echilibru oscilant. Acest lucru stabileşte 'intervenţiei' o măsură specială. Ea intervine totuşi din exterior într-un sistem care se balansează în sine şi se regularizează singur. Orice intervenţie care trebuie să înlăture o perturbare în acest echilibru se află de aceea în pericolul de a schimba involuntar alte condiţii de echilibru. Şi acest pericol creşte cu cât posibilităţile ştiinţei devin mai mari. Pentru a exprima mai general acest lucru: aici există o tensiune esenţială între corelaţiile izolabile dintre cunoaştere şi confecţionare, care sunt obţinute prin analiza cauzală a ştiinţelor naturii, şi organizarea individuală care, aşa cum a arătat Kant, poate fi înţeleasă numai din puncte de vedere teleologice. În această privinţă, medicina modernă pătrunde în problematica generală care este răspândită în biologia ştiinţifică de astăzi. Progresele care au fost realizate tocmai în acest domeniu, şi îndeosebi prin aşa-numita teorie a informaţiei şi prin cibernetică, au făcut ca idealul unui Newton al firului de iarbă, care i se părea lui Kant cu totul de neatins, să piardă mult din univocitatea unei idei utopice. Totuşi, prin aceasta nu s-a decis în nici un fel ceva cu privire la problema metodelor morfologice. Mai degrabă, nu se poate înţelege nici măcar de ce metodele morfologice nu trebuie să se împace cel mai bine cu cele de analiză cauzală. Şi aşa-numita cercetare a comportamentului face totuşi deja presupoziţii metodologice de un tip specific atunci când observă comportamentul, care în mod evident nu poate fi privit ca o corelaţie mecanică între cauză şi efect – fără ca din acest motiv o astfel de explicare a acestuia să fi implicat deja vreo contradicţie. Chiar dacă s-ar reuşi vreodată să se producă organisme vii în retortă, studierea comportamentului organismelor produse astfel nu va rămâne lipsită de sens. Gândirea ştiinţifică admite ambele metode şi le subordonează aceluiaşi scop de a cunoaşte în mod ştiinţific şi de a face disponibil în mod corespunzător un domeniu al experienţei. Faptul de a face disponibil tocmai că nu se limitează nicidecum la simpla capacitate de a produce. De el ţine de asemenea capacitatea de a prevedea procese care nu sunt controlate, ca de pildă comportamentul vieţuitoarelor în anumite circumstanţe.

Prin urmare, problema noastră nu este nicidecum cea a acestui dualism metodologic, ci vizează problematica specifică a medicinii, care după părerea mea este tocmai un caz exemplar pentru tema ordonării lumii moderne prin ştiinţă. Imensele progrese care au fost realizate de către medicina modernă pentru stăpânirea situaţiilor cu adevărat critice ale bolii umane fac să apară încurcături problematice, de care în cele din urmă vor trebui să dea cândva socoteală

12 [Despre această problemă cf. textul autorului: „Apologie der Heilkunst, *Kl. Schr.* I, pp. 211-219, acum în *Ges. Werke* Bd. 4, precum şi „Theorie, Technik, Praxis", prefaţă la *Neue Anthropologie*, ed. de H.-G. Gadamer şi P. Vogler, Stuttgart 1972 sqq., Bd. I, p. IX-XXXVI, acum în *Ges. Werke* Bd. 4]

cei care au depus jurământul hipocratic. În mod evident, nu este totuşi vorba doar despre faptul că necesitatea practică a ajutării şi a vindecării evidenţiază modelul aplicării tehnice a ştiinţei ca fiind prea particular. Cu siguranţă că şi stadiul cunoaşterii noastre, adică limitarea ei, îl constrânge în cele din urmă pe medic să se încreadă în cel de-al şaselea simţ sau în intuiţie, iar acolo unde acestea nu sunt suficiente în simpla încercare prin tatonare. Totuşi, nu mi s-ar părea o contradicţie să ne imaginăm o biologie perfectă, care ar ajuta şi medicina să atingă o perfecţiune ştiinţifică pe care astăzi nu ne-o putem încă deloc reprezenta. Însă eu cred că tocmai atunci ar deveni clare încurcăturile pe care le observăm deja astăzi în stadii iniţiale. Mă gândesc de pildă la prelungirea morţii, care este practicată prin tehnica medicală actuală. Unitatea persoanei, care ca bolnav constituie faţă de medicul care îl ajută un adevărat vizavi (*Gegenüber*), întrucâtva nu îşi mai are locul aici. Ceva asemănător a fost arătat deja mai sus în legătură cu posibilităţile de ameliorare şi selecţie artificială ale biologiei ereditare. Se pare că limitarea şi finitudinea vieţii fac inevitabil conflictul care există între ştiinţa naturii, în cele mai înalte posibilităţi ale ei, şi autoînţelegerea umană.

Aici, dincolo de confecţionare – adică de producerea pe baza unui proiect – şi dincolo de cârmuire – adică de restabilirea echilibrului şi menţinerea unei direcţii în condiţii permanent noi – poate deveni important un tip de comportament care ţine seama de limita oricărei voinţe de a dispune, şi pe care Aristotel, în mod consecvent, nu îl consideră o *techne*: faptul-de-a-se-sfătui-cu-sine-însuşi (*das Mit-sich-zu-Rate-Gehen*), pe care individul (sau şi grupul) îl realizează în vederea situaţiei care cere o decizie. Aici nu mai este vorba despre cunoaşterea specialistului care li se înfăţişează celorlalţi ca fiind cunoscătorul, ci despre o cunoaştere de care avem nevoie şi pe care nu ne-o furnizează nici o ştiinţă. Ne aflăm în faţa unor posibilităţi diferite care se oferă, şi cumpănim în toate direcţiile care este cea corectă. Nu dispunem de o cunoaştere care poate pretinde valabilitate generală. Astfel, este nevoie de o consfătuire care implică o cu totul altă comuniune decât cea a faptului general valabil. Ea îl lasă pe celălalt să ia cuvântul şi îşi permite sieşi să ia cuvântul în faţa celuilalt. De aceea, ea nu poate fi obiectivată până la sfârşit în stilul ştiinţei. Căci nu este vorba doar despre găsirea mijlocului corect în vederea unui scop stabil, ci mai ales despre reprezentarea a ceea ce trebuie şi a ceea ce nu trebuie să fie – a ceea ce este şi a ceea ce nu este just. Acesta este lucrul care, în faptul de a se sfătui cu privire la ceea ce este oportun, se dezvoltă în mod neexplicit ca un fapt cu adevărat comun. O astfel de consfătuire nu se încheie numai cu realizarea unei opere sau producerea unei stări dorite, ci cu o solidaritate care îi uneşte pe toţi.

Să aplicăm aceste reflecţii asupra situaţiei lumii moderne şi asupra sarcinilor pe care le vedem. Era vorba despre altceva decât despre îndeplinirea ştiinţifică a sarcinilor politice planetare ale ordinii, în faţa cărora ne aflăm. Faptul că şi din acest motiv ştiinţa are încă un mare viitor trebuie să fie evidenţiat în mod explicit; chiar dacă nu este deloc stabilit faptul că civilizaţia occidentală se răspândeşte fără opoziţie şi reprimă sau sufocă în cele din urmă toate celelalte forme umane ale ordinii. Însă tocmai aceasta este problema. Producerea unui om tehnic unitar al civilizaţiei, care învaţă să se slujească de o limbă a civilizaţiei în mod corespunzător unitară – şi limba engleză este într-adevăr pe calea cea bună de a prelua acest rol –, ar putea desigur să uşureze atingerea idealului unei administrări mondiale ştiinţifice. Însă adevărata întrebare este aceea dacă un astfel de ideal poate fi într-adevăr dorit. Probabil că putem deja surprinde în procesele lingvistice felul cum procesul de nivelare civilizatorică trebuie să îşi producă efectele asupra planetei noastre. Sistemul de semne pe care îl solicită şi îl face posibil folosirea unui aparat tehnic dezvoltă o dialectică proprie. El încetează să fie un simplu mijloc în vederea atingerii scopurilor tehnice. Şi

anume, el exclude scopurile care nu pot fi indicate şi comunicate cu mijloacele sale. De exemplu, perfecta funcţionare a limbii de circulaţie internaţională se bazează pe caracterul limitat a ceea ce poate fi în genere comunicat în ea. Perfecţionarea logico-epistemologică a unui limbaj general al ştiinţei, căreia i se dedică de pildă eforturile pentru *unity of science*, ar avea exact aceeaşi înfăţişare. Perfecţiunea ei ar putea reuşi să elimine toate inexactităţile şi echivocităţile care îngreunează comunicarea interumană. De aceea, nici măcar n-ar trebui să năzuim vreodată spre o limbă mondială a viitorului. Ar fi de ajuns ca limbile naţionale vii să fie oarecum integrate într-un sistem de ecuaţii transformaţionale, astfel încât o maşină ideală de traducere ar garanta univocitatea comunicării. Toate acestea ar fi posibile, şi poate că nici măcar nu sunt atât de îndepărtate. Însă şi aici ar fi inevitabil ca acest mijloc universal să se transforme în scopul universal. În felul acesta nu ar fi dobândit cu adevărat un mijloc pentru a putea spune şi comunica reciproc tot ceea ce se poate imagina, ci ar fi dobândit un mijloc care ar garanta că numai ceea ce este preluat şi comunicat în cadrul programării este încă gândit în genere. În ultimă instanţă, ne aflăm deja în mijlocul acestei evoluţii. Fenomenul neliniştitor al reglementării limbii, care prin răspândirea mijloacelor moderne de comunicare în masă a primit o nouă alură, arată deja clar dialectica dintre mijloc şi scop care există aici. Deocamdată, acest lucru se manifestă abia în profilarea unor fronturi. Ceea ce într-o parte a lumii înseamnă democraţie sau libertate apare ca o reglementare a limbii care este denunţată de către cealaltă parte a lumii ca o simplă manipulare a formării opiniei şi a domesticirii maselor. Însă acest lucru este doar o expresie a imperfecţiunii acestui sistem. Reglementarea limbii, care a cuprins totul, s-a ridicat pe sine la rangul de scop şi s-a ascuns astfel în insesizabil.

Trebuie să menţinem în câmpul privirii astfel de reprezentări extreme, pentru a înţelege ce înseamnă faptul că în orice experienţă umană originară a lumii rezidă condiţii de nesuspendat, care ne determină deja pe noi toţi în prealabil. Faptul că limba în care ne integrăm atunci când creştem este mai mult decât un sistem de semne care serveşte dominării unui aparat al civilizaţiei nu înseamnă un fel de idolatrizare romantică a limbii materne. Mai degrabă, în orice limbă rezidă o tendinţă către schematizare. Întotdeauna, în timpul învăţării limbii, interpretarea lumii prin limbă dobândeşte totodată caracterul de reglementare lingvistică. Prin intermediul cuvântului, faptul pe care el îl desemnează este ordonat. Vârstei lingvistice geniale a copilului de doi sau trei ani i se pune capăt prin constrângerea comunicativă a lumii înconjurătoare. Cu toate acestea, mi se pare că viaţa limbii se deosebeşte de orice sistem de semne creat artificial prin aceea că ea nu se realizează şi nu se dezvoltă desprinsă de tradiţiile în care este situată o umanitate istorică. Acest lucru îi asigură oricărei vieţi a limbii o infinitate interioară, care se adevereşte nu în ultimul rând în faptul că omul, prin învăţarea limbilor străine, poate pătrunde în interpretări străine ale lumii, iar în ceea ce este străin cunoaşte bogăţia şi sărăcia a ceea ce îi este propriu. Şi acest lucru este o expresie a finitudinii de nesuspendat a omului. Fiecare individ trebuie să înveţe să vorbească, iar în acest fapt el îşi va avea propria istorie, şi nu se va elibera de ea nici măcar în cea mai extremă desăvârşire a epocii maşinilor. Epoca acelei *post-histoire* în care intrăm îşi va găsi aici limitarea.

Fireşte că lucrul spre care suntem îndrumaţi aici pare a nu corespunde întocmai criteriilor lumii moderne. S-ar putea să fie adevărat că prin conştientizarea limitelor care sunt puse aplicării ştiinţei pătrunde totodată în conştiinţă şi ceea ce, înaintea oricărei ştiinţe şi independent de ea, desparte şi leagă popoarele, ca de pildă formele dreptului şi ale moralei, conţinuturile tradiţiei proprii, cântecul şi legenda şi istoria, care configurează convieţuirea. Dar o astfel de conştientizare nu rămâne permanent limitată la grupuri intelectuale mici, în timp ce visul tehnologic al prezentului nostru adoarme din ce în ce mai mult conştiinţa umanităţii?

Totuşi – ceea ce configurează convingerile oamenilor şi ceea ce le influenţează pe miile de căi ale educaţiei directe şi indirecte poate fi oricât de mult planificat, ordonat şi reglementat de către experţii ştiinţifici – în ultimă instanţă, oamenii legaţi de tradiţiile lor sunt totuşi cei a căror conştiinţă se transformă şi acţionează în continuare. Însă ei, în lumea noastră care se condensează din ce în ce mai mult, vor deveni conştienţi într-o tot mai mare măsură de faptul că nu numai diferenţele economic-tehnice de dezvoltare despart popoarele, şi nu numai suspendarea acestora le leagă, ci faptul că tocmai diferenţele de nesuspendat dintre ele, cele naturale şi cele care au apărut în mod istoric, sunt cele care ne leagă ca oameni.

În concluzie, ne vom putea pune de aceea întrebarea: ce semnificaţie trebuie să aibă în genere o amintire de acest fel în raport cu tendinţa extrem de puternică a civilizaţiei ştiinţifice a epocii noastre? Faptul că îndrăgita critică la adresa tehnicii împărtăşeşte cu toate celelalte tipuri de critică a culturii aceeaşi nesinceritate interioară a fost deja menţionat mai sus. De asemenea, de la conştientizarea a tot ceea ce pune o limită visului tehnologic al prezentului nu se va aştepta de fapt că ea ar putea sau ar trebui să influenţeze legea avansării progresului civilizator. Cu atât mai mult se pune întrebarea privitoare la ce realizează în genere o astfel de conştientizare, iar aceasta este o întrebare generală, care nu permite un răspuns sumar.

Astfel, posibilităţile dominării naturii vor avea o altă importanţă şi vor găsi o mai mare apreciere acolo unde omul este foarte departe de dominarea forţelor naturii şi trebuie să lupte permanent cu precaritatea fizică, cu sărăcia şi cu boala. Elitele ţărilor înapoiate în această privinţă îşi vor dedica întreaga forţă planificării fundamentate ştiinţific – ele vor fi de asemenea deosebit de sensibile faţă de efectele de retardare care provin din tradiţia religioasă, respectiv socială a acestor ţări. Dacă obiectivitatea planificării pretinde, în orice împrejurări, un înalt nivel moral al autocontrolului, atunci ea va fi corelată în astfel de împrejurări cu o capacitate politică de a crede şi cu o critică conştientă a ideologiilor. Invers, ce-i drept, în ţările foarte dezvoltate, fanteziei planificatorului, care promite să sporească bunăstarea umană, nu îi va fi opusă niciodată o saţietate lipsită de dorinţe. Şi acolo vor trebui combătute piedicile progresului, care rezidă în relaţiile de proprietate sau în posibilităţile de profit. Însă cu cât libertatea faţă de precaritatea exterioară şi munca excesivă, cu cât moderarea tempoului par realizabile în viaţa societăţii industriale moderne, cu atât mai puţin se va aştepta salvarea doar de la planificarea ştiinţifică a viitorului. Aici nu este vorba numai despre diferenţe în dezvoltarea economică a ţărilor. Într-o lume care se condensează, şi diferenţele dintre vechile tradiţii culturale vor pătrunde în orice conştiinţă. Astfel, conştientizarea diferenţelor existente între oameni şi popoare devine o cerinţă stringentă tocmai atunci când planificarea şi progresul fac ca orice să pară realizabil. O astfel de conştientizare aproape că nu mai este o realizare a ştiinţei, ci mai degrabă deja una a criticii ştiinţei. *Ea este mai ales o educaţie pentru toleranţă.*[13] Reprezentările experimentate de ordine a convieţuirii statale, ca de exemplu idealul democraţiei (în sensul vestic sau în cel estic) îşi dau seama, printr-o astfel de conştientizare, de propriile lor presupoziţii. Progresul economic poate fi la fel de dezirabil în toate părţile lumii, şi totuşi nu va însemna acelaşi lucru.

În final, ne este poate permis să ne întrebăm cu privire la rolul filozofiei în situaţia caracterizată. Mai are ea în genere vreo funcţie într-o cultură ştiinţifică ce atinge perfecţiunea? Aici trebuie respinse anumite tendinţe mult răspândite în interpretarea şi autointerpretarea filozofiei. A pretinde de la filozof un fel de superştiinţă care ar oferi specializării ştiinţelor particulare cadrul unificator – o însărcinare care îşi are originea în vremurile clasice ale

13 [Cf. lucrarea mea „Die Idee der Toleranz“ în *Ges. Werke* Bd. 4]

filozofiei, pe când ea însăşi era încă ştiinţa integrală – este un diletantism ştiinţific. Faptul de a aştepta de la ea *organon*-ul general al unei logici şi al unei metodologii nu mi se pare însă mai puţin diletant: ca şi cum ştiinţele particulare ar avea un câştig de aici şi nu ar prelua deja de multă vreme, în felul lor, metode şi sisteme de simboluri de pretutindeni din alte ştiinţe, atunci când ele li se par de folos. O metodologie filozofică a ştiinţelor nu este nicidecum necesară în acest scop. Cu siguranţă că ea este o sarcină legitimă a filozofiei. Însă nici ea nu răspunde la întrebarea privitoare la funcţia pe care o are astăzi filozofia în calitate de conştientizare universală. Mai degrabă, ea presupune deja un răspuns la această întrebare. De conştientizarea a ceea ce este ţine cu siguranţă şi conştientizarea a ceea ce este ştiinţa. Însă de ea ţine de asemenea faptul de a rămâne deschişi pentru şi de a ţine seama de împrejurarea că nu tot ceea ce există este sau poate fi obiect al ştiinţei.

În discuţia filozofică actuală există, în esenţă, două răspunsuri la întrebarea privitoare la ceea ce poate realiza conştientizarea. Unul dintre răspunsuri porneşte de la ideea că înţelegerea a ceea ce există astăzi realmente ar trebui să fie acutizată şi radicalizată. De această sarcină ţine distrugerea tuturor iluziilor romantice despre bunele vremuri de odinioară şi recunoaşterea faptului că într-o lume înţeleasă în mod creştin nu mai există adăpost sigur. De aici se poate trage concluzia că ar trebui să recunoaştem faţă de noi înşine faptul că Dumnezeu s-a ascuns de noi şi că trăim în întunericul absenţei lui Dumnezeu (Martin Buber) sau, de asemenea, faptul că întrebarea privitoare la 'fiinţă' se cufundă într-o totală uitare a fiinţei pe măsură ce tradiţia noastră metafizică se desăvârşeşte în dominarea ştiinţei (Martin Heidegger). În acest mod, gândirea filozofică s-ar înţelege pe sine ca un fel de eshatologie profană, adică ar întemeia un fel de aşteptare a transformării care, ce-i drept, nu poate spune ce aşteaptă, însă anticipând consecinţele radicale ale prezentului ea este pătrunsă de conştiinţa necesităţii transformării. Unei astfel de radicalităţi, care îşi revendică conştiinţa extremă a ceea ce este, i se va putea recunoaşte faptul că nu cade în acea critică a culturii a cărei nesinceritate constă în savurarea a ceea ce neagă şi care împiedică tocmai prin aceasta conştiinţa a ceea ce este cu adevărat. Dar oare un astfel de radicalism vede el însuşi în mod corect ceea ce este cu adevărat, dacă vede în toate nimicul?

Există şi un alt răspuns posibil la întrebarea privitoare la ceea ce poate realiza conştientizarea, şi acesta mi se pare că este într-un deplin acord cu nevoia noastră de a şti şi de a face să devină practic tot ceea ce putem şti. N-ar fi oare posibil ca visul tehnologic pe care îl nutreşte prezentul nostru să fie cu adevărat un vis? Căci tot mai rapida succedare a schimbărilor şi a transformărilor care cuprinde lumea noastră are realmente, în raport cu realităţile durabile ale vieţii noastre, ceva fantomatic şi ireal. Conştientizarea a ceea ce este ar putea aduce la nivelul conştiinţei tocmai cât de puţin se schimbă lucrurile tocmai acolo unde totul pare să se schimbe atât de radical. De aici nu rezultă nicidecum o pledoarie pentru menţinerea ordinii (şi a dezordinii) existente. Este vorba mai degrabă despre o corectare a conştiinţei noastre, care ar putea învăţa din nou ca în spatele a ceea ce se schimbă şi a ceea ce poate şi trebuie să fie schimbat să păstreze neschimbătorul şi realul. Conservatorul şi revoluţionarul mi se pare că au în aceeaşi măsură nevoie de o astfel de corectare a conştiinţei lor. Realităţile neschimbătoare şi durabile – naşterea şi moartea, tinereţea şi bătrâneţea, patria şi străinătatea, dependenţa şi libertatea – reclamă recunoaştere din partea oricui. Ele măsoară spaţiul de manevră, în cadrul căruia oamenii pot planifica şi fixează limitele pentru ceea ce ei pot reuşi. Părţi ale lumii şi imperii mondiale, revoluţii ale puterii şi ale gândirii, orice planificare şi organizare a vieţii noastre pe această planetă – şi în afara ei –, tot ceea ce poate ştiinţa, nu vor putea depăşi o măsură pe care probabil că nimeni nu o cunoaşte şi care, totuşi, este impusă tuturor lucrurilor.

13. Semantică și hermeneutică (1968)

Nu mi se pare o întâmplare faptul că printre direcțiile de cercetare ale filozofării actuale semantica şi hermeneutica au dobândit o deosebită actualitate. Amândouă pornesc de la forma lingvistică de exprimare a gândirii noastre. Ele nu mai depăşesc forma primară a datului oricărei experiențe spirituale. În măsura în care amândouă au de-a face cu faptul lingvistic, amândouă dețin în mod evident un aspect de autentică universalitate. Căci ce nu este semn în datul lingvistic şi ce nu este în el un moment al procesului de comunicare?

Semantica pare să descrie observând oarecum din exterior câmpul lingvistic al datului, astfel încât a fost chiar posibil să se dezvolte o clasificare a modurilor de comportare în relația cu aceste semne. O datorăm cercetătorului american Charles Morris. De cealaltă parte, hermeneutica are în vedere aspectul interior în utilizarea acestei lumi a semnelor sau, mai degrabă, procesul interior al vorbirii, care, privit din exterior, se prezintă ca o luare în folosință a unei lumi a semnelor. Amândouă tematizează, fiecare pe drumul ei, totalitatea accesului la lume pe care îl reprezintă limba. Şi amândouă fac acest lucru investigând ceea ce se află înapoia pluralismului lingvistic dat.

Mi se pare că meritul analizei semantice este acela de a fi făcut conştientă structura de totalitate a limbii şi de a fi respins astfel falsele idealuri ale univocității semnelor, respectiv a simbolurilor, şi ale posibilității de formalizare logică a expresiei lingvistice. Înalta valoare a analizei structurale semantice se bazează, nu în ultimul rând, pe faptul că ea destramă aparența autonomiei, pe care o produce semnul lingvistic izolat, şi anume ea face acest lucru în moduri diferite: fie sub forma faptului că sinonimele lui sunt făcute conştiente, fie sub aspectul, cu mult mai semnificativ, al faptului că expresia-cuvânt individuală se dovedeşte în genere intraductibilă şi de neînlocuit. Numesc această a doua realizare mai semnificativă pentru că ea trimite la ceva care se află înapoia oricărei sinonimii. Pluralitatea de expresii pentru aceleaşi gânduri, de cuvinte pentru acelaşi lucru poate, din punctul de vedere al simplei desemnări şi numiri a unui fapt, să fie accesibilă deosebirii, împărțirii şi diferențierii, însă cu cât semnul lingvistic individual este aici mai puțin izolat, cu atât semnificația expresiei se individualizează mai puternic. Conceptul de sinonimie se destramă din ce în ce mai mult. Finalul îl constituie, în mod evident, un ideal semantic ce recunoaşte, într-un anumit context, o singură expresie ca fiind cea corectă, ca fiind cuvântul potrivit. Utilizarea poetică a cuvintelor s-ar putea afla aici pe primul loc, şi în cadrul acesteia pare a se ivi o intensificare a acestei individualizări care conduce de la utilizarea epică a cuvintelor, trecând prin cea dramatică, până la forma lirică, poetică a poeziei. Acest lucru se manifestă prin aceea că poezia lirică este în mare măsură intraductibilă.

Exemplul unei poezii poate lămuri ce realizează aspectul semantic. Există un vers al lui Immermann, unde se spune: „*Die Zähre rinnt*", şi oricine aude pentru prima dată această utilizare aleasă a cuvântului *Zähre* în loc de *Träne* va fi probabil uimit că un cuvânt atât de arhaizant ia locul celui obişnuit*. Şi totuşi, în aprecierea unui context de natură poetică, acolo unde – ca în acest caz – este vorba despre o adevărată poezie, va fi recunoscută în cele din urmă alegerea poetului. Se va vedea că un alt sens, unul uşor schimbat, este cel care este evidențiat prin cuvântul *Zähre* în raport cu cotidianitatea plânsului. Putem avea îndoieli. Este aceasta cu adevărat o diferență de sens? Oare acest lucru nu este semnificativ numai din punct de vedere estetic, adică diferența nu este doar una a valenței emoționale

---

* Ambele cuvinte înseamnă „lacrimă". Întrucât în limba română nu dispunem de un sinonim pentru „lacrimă", vom păstra termenii germani – n. tr.

sau eufonice? Desigur, este posibil ca în cazul lui *Zähre* să se facă auzit altceva decât în cazul lui *Träne*. Însă din perspectiva sensului ele nu se pot totuşi substitui reciproc?

Trebuie să gândim obiecţia până la capăt, în întreaga ei severitate. Căci într-adevăr este greu să găsim o definiţie mai bună pentru ceea ce este sensul sau semnificaţia sau *the meaning* ale unei expresii decât putinţa ei de a fi substituită. Dacă o expresie ia locul celeilalte fără ca sensul întregului să se schimbe, atunci şi expresia însăşi are acelaşi sens ca şi cea pe care o înlocuieşte. Ne putem însă îndoi de măsura în care o astfel de teorie a substituţiei poate fi realmente valabilă pentru sensul vorbirii, al adevăratei unităţi a fenomenului lingvistic. Faptul că este vorba despre unitatea vorbirii, şi nu despre expresia individuală substituibilă ca atare, este totuşi incontestabil. Tocmai depăşirea unei teorii a semnificaţiei care izolează cuvintele rezidă în posibilităţile analizei semantice. Sub acest aspect mai larg, teoria substituţiei, care trebuie să definească semnificaţia cuvintelor, va trebui să fie limitată în valabilitatea ei. Structura unei forme lingvistice nu trebuie să fie descrisă în mod necondiţionat pornind de la corespondenţa şi putinţa de a fi înlocuite ale expresiilor individuale. Cu siguranţă că există formule echivalente, însă astfel de raporturi de echivalenţă nu sunt coordonări invariabile, ci apar şi dispar, aşa cum spiritul unei epoci se oglindeşte de la deceniu la deceniu şi într-o variaţie semantică. Să observăm, de pildă, integrarea expresiilor englezeşti în viaţa socială a zilelor noastre. Astfel, analiza semantică poate oarecum citi deosebirile epocilor şi mersul istoriei, şi este mai ales în situaţia de a face vădită pătrunderea unei totalităţi structurale într-o nouă structură totală. Precizia ei descriptivă arată incoerenţa care rezultă la preluarea unui domeniu lexical în contexte noi – şi o astfel de discordanţă trimite adesea la faptul că aici a fost cunoscut ceva cu adevărat nou.

Acest lucru este valabil de asemenea şi mai ales pentru logica metaforei. Metafora menţine aparenţa unei transpuneri, adică ea acţionează ca printr-o trimitere înapoi către domeniul semantic originar din care este scoasă şi din care a fost transpusă într-un domeniu de aplicaţie nou, atâta vreme cât tocmai acest context este încă conştientizat ca atare. Abia atunci când cuvântul este oarecum înrădăcinat în utilizarea sa metaforică şi a pierdut caracterul receptării şi al transpunerii, el începe să-şi dezvolte semnificaţia din noul context ca 'proprie'. Astfel, este cu siguranţă o simplă convenţie a gramaticii de şcoală atunci când anumite expresii pe care le utilizăm în limbă, ca de pildă cuvântul 'înflorire', le recunoaştem ca fiind familiare, în funcţia lor proprie, în lumea vegetală şi considerăm folosirea acestui cuvânt, de pildă pentru o fiinţă vie sau chiar pentru unităţi mai înalte ale vieţii, precum societatea sau cultura, ca pe o utilizare improprie sau la figurat. Constituirea unui vocabular şi a regulilor lui de folosire tocmai că realizează numai schiţa a ceea ce în felul acesta formează structura unei limbi prin permanenta integrare a expresiilor în domenii de folosire noi.

Astfel, i se fixează semanticii o anumită limită. Cu siguranţă că se poate ca, pornind de la ideea unei analize totale a structurii semantice fundamentale a limbii, toate limbile existente să fie considerate ca forme de manifestare ale limbii în genere. Însă aici permanenta tendinţă de individualizare din vorbire va fi întâlnită în tensiune cu tendinţa de convenţionalitate, care ţine de asemenea de orice vorbire. Căci viaţa limbii o constituie totuşi, în mod evident, faptul că într-adevăr nu ne putem îndepărta niciodată prea mult de convenţia lingvistică. Cine vorbeşte o limbă privată, pe care nu o înţelege nimeni altcineva, nu vorbeşte deloc. Însă pe de altă parte: cine vorbeşte numai o limbă a cărei convenţionalitate în alegerea cuvintelor, în sintaxă, în stil a devenit totală pierde puterea adresării şi a evocării, ce este accesibilă numai prin individualizarea vocabularului lingvistic şi a mijloacelor lingvistice.

Un bun exemplu pentru acest proces îl constituie tensiunea care există dintotdeauna între terminologie şi limba vie. Este un fenomen bine cunoscut nu numai cercetătorului,

ci mai ales tocmai și profanului care are un zel educativ faptul că expresiile de specialitate se arată a fi oarecum îndărătnice. Se întâmplă că ele posedă un tip de contur special, care nu vrea să se insereze în adevărata viață a limbii. Și totuși, în mod evident, pentru astfel de expresii de specialitate definite univoc, care prin comunicarea vie sunt integrate în viața limbii, este esențial tocmai faptul că ele își îmbogățesc puterea de lămurire restrânsă prin univocitate cu puterea comunicativă a vorbirii vagi în mod plurivoc. Cu siguranță că știința se poate apăra de o astfel de pierdere a clarității propriilor sale concepte, însă 'puritatea' metodologică este accesibilă întotdeauna numai într-un domeniu particular. Contextul orientării în lume, care rezidă în raportul lingvistic ca atare față de lume, o precedă. Să ne gândim, de pildă, la conceptul de forță al fizicii și la tonalitățile de semnificație care consună în cuvântul viu 'forță' și fac semnificative pentru profan cunoștințele științei. Am putut să arăt cu o anumită ocazie felul cum performanța lui Newton a fost în acest mod integrată în conștiința generală prin Oetinger și prin Herder. Conceptul de forță a fost înțeles pornind de la experiența vie a forței. Însă tocmai prin aceasta termenul abstract pătrunde în limba germană și este individualizat până la intraductibilitate. Sau cine vrea să redea într-o altă limbă cuvintele lui Goethe: „La început a fost forța (*Kraft*)", fără să șovăiască împreună cu Goethe: „Deja mă avertizează ceva că nu rămân aici"?

Dacă avem în vedere tendința de individualizare ce este familiară în limba vie ca atare, atunci în creația poetică vom recunoaște într-adevăr perfecțiunea acestei tendințe de individualizare. Însă dacă acest lucru este corect, atunci devine îndoielnic faptul că teoria substituției satisface cu adevărat conceptul de sens al expresiei lingvistice. Intraductibilitatea care caracterizează în cazul extrem poezia lirică, astfel încât ea nu mai poate fi deloc transpusă dintr-o limbă în alta fără a pierde întreaga ei forță poetică de exprimare, face să eșueze, în mod evident, ideea substituției, ideea că o expresie poate înlocui o alta. Acest lucru pare a avea însă o semnificație generală și independent de fenomenul specific al unei limbi poetice extrem de individualizate. Posibilitatea substituirii contrazice, dacă nu mă înșel, elementul individualizator din procesul lingvistic ca atare. Și acolo unde, în vorbire, de pildă înlocuim o expresie cu alta sau o așezăm alături de alta, în abundența retoricii sau în autocorectarea vorbitorului care nu a găsit imediat expresia mai bună, intenția de sens a vorbirii se constituie prin continuarea succesiunii expresiilor care se înlocuiesc una pe alta, și nu prin ieșirea din această unicitate curgătoare. O ieșire se produce însă atunci când în locul unui cuvânt utilizat este pus un altul, identic cu el din punctul de vedere al sensului. Se ajunge aici în punctul în care semantica se autosuspendă și se transformă în altceva. Semantica este o teorie despre semn, și îndeosebi despre semnul lingvistic. Însă semnele sunt mijloace. Ele sunt utilizate și lăsate deoparte după bunul plac, la fel ca toate celelalte mijloace ale activității umane. 'Ne stăpânim mijloacele' înseamnă: 'le folosim în mod corespunzător scopului'. Astfel, spunem desigur și că trebuie să stăpânim o limbă în cazul în care comunicăm în această limbă. Însă vorbirea reală este mai mult decât alegerea de mijloace în vederea atingerii anumitor scopuri de comunicare. Limba pe care o stăpânim este de așa natură, încât trăim în ea, adică nu 'cunoaștem' deloc ceea ce am dori să comunicăm altfel decât în formă lingvistică. Faptul că ne 'alegem' cuvintele este o aparență sau un efect produs în mod comunicativ, în care vorbirea este împiedicată. Vorbirea 'liberă' curge în direcția devotamentului ce uită de sine față de faptul care este evocat în mediul limbii. Acest lucru este valabil chiar și în cazul înțelegerii vorbirii fixate în scris, în cazul textelor. Căci și textele, atunci când sunt înțelese, sunt topite din nou în mișcarea de sens a vorbirii.

Astfel, în spatele câmpului de cercetare care analizează ca pe un întreg constituția lingvistică a unui text și evidențiază structura lui semantică, se ivește și o altă direcție de

interogare și de cercetare, adică tocmai cea hermeneutică. Ea își are temeiul în faptul că întotdeauna limba trimite de asemenea înapoia ei înseși și înapoia explicității pe care ea o reprezintă. Ea nu se dizolvă oarecum în ceea ce este spus în ea, în ceea ce este exprimat în ea. Dimensiunea hermeneutică ce se deschide aici înseamnă în mod evident o limitare a posibilității de obiectivare a ceea ce este gândit și comunicat în genere. Expresia lingvistică nu este pur și simplu inexactă și nu necesită îmbunătățiri, ci rămâne întotdeauna și în mod necesar, tocmai atunci când ea este ceea ce poate fi, în spatele a ceea ce evocă și comunică. Căci în vorbire este implicat permanent un sens intrinsec, ce își exercită funcția semantică numai ca sens de fundal, și chiar își pierde funcția semantică tocmai atunci când este ridicat la nivelul explicității. Pentru a clarifica acest lucru, aș dori să deosebesc două forme în care vorbirea se mișcă regresiv înapoia ei înseși în acest mod: ceea ce nu este spus în vorbire, și totuși este făcut prezent prin vorbire, și pe de altă parte ceea ce este ascuns tocmai prin vorbire.

Să ne îndreptăm mai întâi atenția către ceea ce este spus în ciuda caracterului său neexplicit. Ceea ce se deschide aici este marele domeniu al ocazionalității oricărei vorbiri, care constituie și ea sensul vorbirii. Ocazionalitate înseamnă dependență de ocazia în care este utilizată o expresie. Analiza hermeneutică poate să arate că o astfel de dependență față de ocazie nu este ea însăși una ocazională, ca de pildă așa-numitele expresii ocazionale de tipul 'aici' sau 'acesta', care, în mod evident, în specificitatea lor semantică, nu dețin un conținut stabil, comunicabil, ci pot fi introduse ca forme goale, respectiv în care pot fi introduse, ca în toate formele goale, conținuturi schimbătoare. Analiza hermeneutică poate arăta însă că un astfel de caracter ocazional constituie esența vorbirii înseși. Căci nici o afirmație nu are pur și simplu un sens univoc în structura ei lingvistică și logică ca atare, ci orice afirmație este motivată. O întrebare aflată înapoia ei îi dă fiecărei afirmații sensul pentru prima dată. Funcția hermeneutică a întrebării trimite din nou înapoi la sensul afirmativ al afirmației în genere, și anume acela că ea este răspuns. Nu vreau să vorbesc aici despre hermeneutica întrebării, aflată încă complet în impas. Există foarte multe feluri de întrebări, și oricine știe că întrebarea nu trebuie să dețină nici măcar o evidențiere sintactică pentru a-și iriza totuși în întregime sensul interogativ. Am în vedere tonul interogativ prin care un întreg discursiv format sintactic ca propoziție afirmativă poate primi un caracter interogativ. Un foarte frumos exemplu îl constituie însă și inversul acestui lucru, și anume faptul că ceva care are caracter interogativ dobândește un caracter afirmativ. Numim acest lucru o întrebare retorică. Așa-numita întrebare retorică este o întrebare numai după formă, dar în fapt este o declarație. Și dacă analizăm felul cum caracterul interogativ devine aici afirmativ și declarativ, ne vom da seama că, în mod evident, întrebarea retorică devine afirmativă prin aceea că ea adăpostește răspunsul. Ea anticipează oarecum, prin întrebarea ei, răspunsul comun.

Modul cel mai formal în care faptul ce nu este spus se arată în însuși faptul spus îl constituie așadar relația cu o întrebare anterioară. Va trebui să ne întrebăm dacă această formă de implicație este atotcuprinzătoare sau dacă pe lângă ea mai există și alte forme ale unei astfel de implicații. Oare ea este valabilă, de exemplu, și pentru întregul mare domeniu al afirmațiilor care, în sens riguros, nu mai sunt deloc afirmații, deoarece adevărata și unica lor intenție nu o reprezintă o informație, o comunicare a unei stări de fapt vizate, ci dețin mai degrabă un sens funcțional de o cu totul altă natură? Am în vedere, de pildă, fenomene ale vorbirii precum blestemul sau binecuvântarea, propovăduirea mântuirii a unei tradiții religioase, dar și ordinul și tânguirea. Toate acestea sunt moduri ale vorbirii care își manifestă propriul sens prin aceea că ele nu posedă o repetabilitate, că așa-numita semnificare, adică

transformarea lor într-o afirmație informativă, de pildă de felul: „Spun că te blestem" schimbă în întregime, ca să nu spunem că distruge sensul afirmației, caracterul de blestem din exemplu. Întrebarea este următoarea: și aici cuvântul este un răspuns la o întrebare care îl motivează? El este inteligibil prin aceasta și numai prin aceasta? Cu siguranță că sensul unor astfel de forme de afirmație, de la blestem până la binecuvântare, nu poate fi împlinit fără să-și primească determinația de sens dintr-un context de acțiune. Nu va putea fi contestat faptul că și aceste forme de afirmație posedă caracterul ocazionalității, în măsura în care ocazia rostirii lor ajunge să se împlinească în înțelegere.

Se deschide iarăși un nou câmp problematic acolo unde avem în fața noastră un 'text' în sensul eminent de 'literatură'. Căci 'sensul' unui astfel de text nu este motivat ocazional, ci, dimpotrivă, pretinde să fie 'întotdeauna' grăitor, adică să fie 'întotdeauna' răspuns, iar aceasta înseamnă să stârnească totodată în mod inevitabil întrebarea pentru care textul este un răspuns. Tocmai aceste texte sunt obiectele predilecte ale hermeneuticii tradiționale, în calitate de critică teologică, juridică și literară, căci în cazul unor astfel de 'texte' se impune sarcina de a trezi sensul solidificat în literă din litera însăși.

În condițiile hermeneutice ale comportamentului nostru lingvistic pătrunde însă mai adânc o altă formă de reflecție hermeneutică, ce nu vizează numai ceea ce nu este spus, ci ceea ce este ascuns prin vorbire. Faptul că vorbirea poate să ascundă prin propriul său proces este arhicunoscut în cazul special al minciunii. Complicata împletire a relațiilor interumane în care este întâlnită minciuna, de la formulele de politețe orientale până la clara înșelare a încrederii dintre oameni, nu are ca atare un caracter semantic primar. Cine minte cu nerușinare face acest lucru fără să arate bâlbâială și jenă, adică el ascunde și ascunderea care este vorbirea sa. Dar, în mod evident, acest caracter al minciunii dobândește realitate lingvistică îndeosebi acolo unde considerăm ca pe o sarcină faptul de a evoca realitatea numai prin limbă, adică în opera de artă de factură lingvistică. În cadrul totalității lingvistice a unui întreg afirmativ poetic, modul ascunderii care este numit minciună posedă propriile sale structuri semantice. Lingvistul modern vorbește atunci, de pildă în cazul unor texte, despre indicii ale minciunii, prin care într-un text afirmația este dezvăluită ca fiind una bazată pe ascundere. Minciuna nu este totuși pur și simplu susținerea a ceva fals. Este vorba aici despre o vorbire care ascunde și care știe. Și de aceea identificarea minciunii sau mai degrabă înțelegerea caracterului mincinos al minciunii, așa cum ea corespunde adevăratei intenții a vorbitorului care minte, este sarcina lingvistică de prezentare în contextul poetic.

Dimpotrivă, ascunderea în sensul de eroare este de o cu totul altă natură. Aici comportamentul lingvistic în cazul aserțiunii corecte nu se deosebește cu nimic de comportamentul lingvistic în cazul aserțiunii eronate. Eroarea nu este un fenomen semantic, dar nici unul hermeneutic, chiar dacă amândouă sunt de asemenea în joc. Afirmațiile eronate sunt o expresie 'corectă' a unor opinii eronate, însă ca fenomen expresiv și lingvistic nu sunt specifice în raport cu expresia unor opinii corecte. Ce-i drept, minciuna este un fenomen lingvistic privilegiat, dar, firește, ea este în general un caz nevinovat al ascunderii. Nu numai pentru că minciunile au picioare scurte, ci pentru că ele sunt integrate într-un comportament lingvistic față de lume, care se atestă în ele în măsura în care valoarea de adevăr comunicativă a vorbirii este presupusă în ele și se reface prin identificarea sau descoperirea minciunii. Cel a cărui minciună a fost dovedită recunoaște această valoare. Abia acolo unde minciuna nu mai este conștientă de sine ca o astfel de ascundere, ea dobândește un caracter nou, care determină întreaga raportare la lume. Cunoaștem acest fenomen ca fiind starea de minciună în care s-a pierdut simțul pentru ceea ce este adevărat și pentru adevăr în genere. O astfel de stare de minciună nu se mărturisește pe sine, ea se

asigură împotriva dezvăluirii ei prin vorbirea însăşi. Ea se menţine pe sine însăşi întinzând peste sine vălul vorbirii. Aici este întâlnită puterea vorbirii, chiar dacă în demascarea unui verdict social, în dezvoltarea ei totală şi atotcuprinzătoare. Starea de minciună devine prin aceasta exemplară pentru înstrăinarea de sine pe care o poate suferi conştiinţa lingvistică şi care reclamă o soluţionare prin strădania reflecţiei hermeneutice. Din punct de vedere hermeneutic, cunoaşterea stării de minciună înseamnă pentru partener că celălalt este exclus din comunicare, întrucât el nu rămâne la sine însuşi.

Căci hermeneutica intervine de obicei acolo unde comunicarea şi autocomunicarea refuză să se producă. Ambele forme viguroase de ascundere prin vorbire cărora trebuie să li se dedice, înainte de toate, reflecţia hermeneutică şi pe care aş dori să le discut în cele ce urmează privesc tocmai această ascundere prin vorbire, care determină întregul comportament faţă de lume. Una dintre ele este recursul tacit la prejudecăţi. O structură fundamentală a vorbirii noastre în genere o constituie faptul că în vorbirea noastră suntem în aşa fel dirijaţi de preconcepte şi de o preînţelegere, încât acestea se menţin permanent ascunse şi este nevoie de o fracturare proprie a ceea ce se află în direcţia intenţională a vorbirii, pentru a face conştiente prejudecăţile ca atare. În general, acest lucru îl realizează o nouă experienţă. Prin ea, o preconcepţie devine imposibil de menţinut. Însă prejudecăţile de bază sunt mai viguroase şi se protejează prin aceea că pretind pentru sine o certitudine de la sine înţeleasă sau chiar se prezintă ca pretinsă lipsă de prejudecăţi, şi astfel îşi consolidează valabilitatea. Cunoaştem această formă lingvistică a consolidării unor prejudecăţi ca repetarea încăpăţânată care este proprie oricărei dogmatici. O cunoaştem însă şi din ştiinţă atunci când, de pildă, de dragul cunoaşterii lipsite de presupoziţii şi de dragul obiectivităţii ştiinţei, metoda unei ştiinţe confirmate, ca de exemplu fizica, este transpusă fără nici o modificare metodologică în alte domenii, de pildă în cunoaşterea societăţii. Şi într-o şi mai mare măsură atunci când – lucru care se întâmplă din ce în ce mai mult în vremea noastră – ştiinţa este apelată ca instanţă supremă a înseşi proceselor sociale de decizie. Aici, aşa cum tocmai reflecţia hermeneutică, şi numai ea, poate să arate, este desconsiderat interesul care se asociază cu cunoaşterea. Cunoaştem această reflecţie hermeneutică în calitate de critică a ideologiilor, care manifestă suspiciunea ideologică, adică explică pretinsa obiectivitate ca pe o expresie a stabilităţii raporturilor sociale reale de putere. Cu ajutorul reflecţiei istorice şi sociale, critica ideologiilor vrea să facă conştiente şi să destrame prejudecăţi dominante la nivel social, adică vrea să suspende ascunderea care este activă în influenţa necontrolată a unor astfel de prejudecăţi. Aceasta este o sarcină de o dificultate extremă. Căci punerea la îndoială a ceea ce este de la sine înţeles trezeşte întotdeauna opoziţia tuturor evidenţelor practice. Însă exact aici rezidă funcţia teoriei hermeneutice: ea creează o disponibilitate generală acolo unde cea specială poate fi blocată de obişnuinţe şi prejudecăţi viguroase. Critica ideologiilor reprezintă numai o formă specială de reflecţie hermeneutică, ce se străduieşte să destrame în mod critic un anumit tip de prejudecăţi.

Reflecţia hermeneutică are însă o rază de acţiune universală. Faţă de ştiinţă, ea trebuie să lupte pentru recunoaştere şi acolo unde nu este vorba despre problema specială de critică socială a suspiciunii ideologice, ci despre autoclarificarea metodologiei ştiinţifice. Ştiinţa se bazează pe particularitatea a ceea ce ea, cu metodele ei obiectivatoare, ridică în genere la rangul de obiect. Ca ştiinţă metodică modernă, ea este determinată printr-o renunţare iniţială, şi anume excluderea a tot ceea ce se sustrage metodologiei propriului demers. Tocmai prin aceasta ea se dovedeşte, în întreaga ei competenţă, ca fiind nelimitată, şi nu poate fi niciodată stingherită în privinţa autojustificării ei. Astfel, ea trezeşte aparenţa de totalitate a cunoaşterii, în spatele căreia se apără prejudecăţi sau interese sociale. Să ne

gândim numai la rolul expertului în societatea contemporană, la modul cum economia și politica, războiul și justiția sunt determinate prin vocea expertului mai puternic decât prin comisiile politice în care se reprezintă voința societății.

Critica hermeneutică dobândește însă adevărata ei productivitate abia atunci când realizează reflecția de sine, prin care reflectează și asupra propriului ei efort critic, adică asupra propriei condiționări și dependențe. Reflecția hermeneutică ce face acest lucru mi se pare că se apropie mai mult de adevăratul ideal al cunoașterii, întrucât ea aduce la nivelul conștiinței și iluzia reflecției. O conștiință critică ce dovedește peste tot subordonarea față de prejudecăți și dependența, dar se consideră pe sine însăși absolută, adică lipsită de prejudecăți și independentă, rămâne în mod necesar prizoniera unor iluzii. Căci ea însăși este motivată de faptul a cărui critică este. Ea se află într-o dependență de neanulat față de ceea ce anulează. Pretenția de lipsă totală de prejudecăți este o naivitate, dacă aceasta se înfățișează ca iluzia unei iluminări absolute sau ca iluzia unei empirii libere de orice preconcepții ale tradiției metafizice sau ca iluzia unei depășiri a științei prin critica ideologiilor. In orice caz, conștiința iluminată hermeneutic mi se pare că pune în valoare un adevăr superior, incluzându-se pe sine însăși în reflecție. Mai precis, adevărul ei este adevărul traducerii. Superioritatea acesteia constă în faptul că face ca ceva străin să devină propriu, neanulându-l pur și simplu în mod critic sau reproducându-l în mod necritic, ci interpretându-l cu propriile ei concepte în propriul ei orizont, punându-l din nou în valoare. Actul traducerii face ca ceea ce este străin și ceea ce este propriu să se reunească într-o nouă configurație, menținând punctul de adevăr al celuilalt în raport cu sine însuși. Într-o astfel de formă de practică reflexivă hermeneutică, datul formulat lingvistic este într-un anumit sens suspendat, și anume este detașat din propria sa structură lingvistică a lumii. Însă el însuși – și nu propria noastră opinie despre el – este integrat într-o nouă interpretare lingvistică a lumii. În acest proces al mișcării mai departe, permanent finite, a gândirii, în acceptarea celuilalt în raport cu sine însuși se dovedește puterea rațiunii. Ea știe că cunoașterea umană este limitată și rămâne limitată chiar și atunci când este conștientă de propriile ei limite. Reflecția hermeneutică realizează astfel o autocritică a conștiinței care gândește, autocritică ce retraduce toate abstracțiile acesteia, precum și cunoștințele științelor, în ansamblul experienței umane a lumii. Mai ales filozofia care trebuie să fie întotdeauna, explicit sau nu, o critică a încercărilor de gândire transmise prin tradiție, este un astfel de proces hermeneutic ce topește totalitățile structurale pe care le relevă analiza semantică în continuumul faptului de a traduce și de a înțelege în care rămânem și trecem.

14. Limbă și înțelegere (1970)

Problema înțelegerii a câștigat în ultimii ani din ce în ce mai mult în actualitate – desigur că nu fără legătură cu apogeul de politică mondială și de politică socială al situației actuale și cu intensificarea tensiunilor care traversează prezentul nostru. Întâlnim pretutindeni eșecul încercărilor de comunicare între zone, națiuni, blocuri, generații, datorat faptului că pare să lipsească un limbaj comun, conceptele călăuzitoare utilizate acționând asemenea unor cuvinte incitante care consolidează opozițiile și intensifică tensiunile pentru a căror înlăturare au loc întruniri. Este suficient să ne gândim la cuvinte precum 'democrație' sau 'libertate'.

Astfel, nu este de fapt nevoie de nici o dovadă în sprijinul tezei că orice comunicare este o problemă lingvistică și reușește sau eșuează în mediul lingvisticității. Toate fenomenele de comunicare, de înțelegere și de neînțelegere, care formează obiectul așa-numitei hermeneutici, reprezintă fenomene lingvistice. Totuși, teza pe care aș dori să o discut în cele ce urmează este și mai radicală. Și anume, ea spune că nu numai procesul interuman al comunicării, ci procesul înțelegerii reprezintă o desfășurare lingvistică chiar și atunci când se orientează către o realitate extralingvistică sau ascultă vocea stinsă a literei scrise, o desfășurare lingvistică de felul acelui dialog interior al sufletului cu sine însuși, cum a caracterizat Platon esența gândirii.

Faptul că orice înțelegere este de natură lingvistică este o afirmație provocatoare. Trebuie să privim numai în jurul nostru și către propriile noastre experiențe pentru a avea imediat o mulțime de aparente contraexemple în care tocmai înțelegerea tăcută, în liniște, se prezintă ca fiind modul cel mai înalt și mai intim al înțelegerii. Cine se străduiește să asculte limba va descoperi imediat astfel de fenomene, ca de pildă 'acordul tacit' sau 'ghicirea în tăcere'. Se pune firește întrebarea dacă acestea nu sunt, într-un anume sens, moduri ale lingvisticității. Sper să fac și mai clar motivul pentru care are un sens să spun acest lucru.

Însă cum stau lucrurile în cazul altor fenomene către care ne conduce limba însăși, și mă gândesc de pildă la 'uimirea fără glas' sau la 'admirația mută'? Ceea ce întâlnim astfel sunt fenomene despre care putem spune pur și simplu: acest lucru ne amuțește. Și ne amuțește, în mod evident, tocmai prin aceea că el este atât de vădit, încât stă în fața privirii noastre tot mai cuprinzătoare având dimensiuni mult mai mari decât ar putea ajunge cuvintele să îl cuprindă. Nu este o afirmație mult prea îndrăzneață să spunem că faptul de a amuți ar fi tot o formă de lingvisticitate? Oare nu avem aici de-a face cu acel dogmatism absurd al filozofilor care, iar și iar, și încă o dată, încearcă să întoarcă cu susul în jos lucrurile care stau foarte bine pe picioarele lor? Totuși, când cineva amuțește, aceasta înseamnă că ar dori să spună atât de *mult*, încât nu știe de unde să înceapă. *Eșecul* limbii atestă *capacitatea* ei de a căuta o expresie pentru *orice* – și astfel faptul că cineva amuțește este totuși el însuși pur și simplu un fel de a spune – și anume unul cu care cineva nu își încheie vorbirea, ci o începe.

Acest lucru aș dori să îl arăt mai ales în cazul primului contraexemplu lingvistic pe care l-am citat, și anume faptul că vorbim despre 'înțelegere tacită'. Care este semnificația hermeneutică a acestei expresii? Problematica înțelegerii, pe care astăzi o găsim atât de divers discutată îndeosebi în toate acele științe în care nu se oferă metode exacte de verificare, constă în aceea că acolo o simplă evidență interioară a înțelegerii este cea care strălucește deodată, de exemplu atunci când înțeleg deodată, într-o anumită situație, un context propozițional, o afirmație a cuiva. Adică atunci când îmi este, deodată, în întregime clar și evident cu ce îndreptățire spune celălalt ceea ce spune sau, de asemenea, cu ce neîndreptățire. Astfel de experiențe ale înțelegerii presupun întotdeauna, în mod evident, dificultăți de

înțelegere, perturbarea acordului. Astfel, orice strădanie a voinței de înțelegere începe cu faptul că cuiva ceva pe care el îl întâlnește îi apare ca straniu, provocator, derutant.

Grecii aveau un cuvânt foarte frumos pentru lucrul în fața căruia înțelegerea noastră se blochează, ei îl numeau *atopon*. Acesta înseamnă, de fapt: ceea ce este lipsit de loc (*das Ortlose*), ceea ce nu poate fi introdus în schematismele așteptării noastre comprehensive, și de aceea ne face să rămânem stupefiați. Celebra doctrină platonică, conform căreia filozofarea începe cu mirarea, vizează această stupefacție, această neavansare cu așteptările preschematizate ale orientării noastre în lume, care cheamă la gândire. Aristotel descrie la un moment dat foarte nostim faptul că ceea ce așteptăm depinde de câtă pătrundere avem într-un context, și el dă următorul exemplu: dacă cineva se minunează că radicalul din doi este irațional, că așadar raportul dintre diagonală și lungimea laturii unui pătrat nu este exprimabil rațional, atunci se vede de aici că el nu este matematician; un matematician s-ar minuna dacă cineva ar considera rațional acest raport. Atât de relativă este stupefacția, atât de mult raportată la cunoaștere și la pătrunderea adâncă în lucruri. Toată această stupefacție și mirare și neavansare în înțelegere este orientată întotdeauna, în mod evident, către avansare, către o cunoaștere mai pătrunzătoare!

Susțin de aceea următorul lucru: trebuie să scoatem în mod conștient fenomenul înțelegerii din privilegierea perturbării înțelegerii, dacă vrem să vedem locul ei în întregul ființei noastre umane, precum și al ființei noastre umane sociale. Acordul este presupus acolo unde există o stare de perturbare a acordului. Piedicile relativ rare în comunicare și în acord sunt cele în cazul cărora apare pentru prima dată sarcina voinței de înțelegere (*Verstehen-Wollen*) intenționate, care trebuie să conducă la suspendarea unei înțelegeri perturbate. Cu alte cuvinte, exemplul 'acordului tacit' este atât de puțin o obiecție împotriva lingvisticității înțelegerii, încât el mai degrabă asigură lingvisticității înțelegerii amploarea și universalitatea. Acesta mi se pare a fi un adevăr fundamental care trebuie reabilitat, după ce, pe parcursul câtorva secole, am absolutizat pentru autoînțelegerea noastră conceptul de metodă al științei.

Știința modernă este știința care se constituie în secolul al XVII-lea și care este întemeiată pe ideea de metodă și de asigurare metodologică a progresului cunoașterii. Ea a schimbat planeta noastră într-un mod unic în felul său, privilegiind o formă de acces către lume, care nu este nici unicul, nici cel mai cuprinzător acces pe care îl deținem. El este accesul care, prin izolare metodologică și interogare conștientă – în experiment – expune domeniile particulare care sunt tematizate printr-o astfel de izolare unei noi intervenții a acțiunii noastre. Aceasta a fost marea realizare a științelor matematice ale naturii, îndeosebi a mecanicii galileene din secolul al XVII-lea. După cum se știe, realizarea spirituală a descoperirii legilor căderii libere, ale planului înclinat nu a fost produsă prin simpla observare. Nu exista vid. Căderea liberă era o abstracție. Oricine își amintește încă, probabil, de propria uimire provocată de experimentul pe care l-a trăit în sala de clasă și care arăta felul cum, în vid relativ, tăblița de plumb și fulgul cad la fel de repede. Pentru Galilei, atunci când făcea abstracție de rezistența mediului, aceasta era o izolare a condițiilor care în natură nu apar deloc astfel. Numai o astfel de abstracție face însă posibilă descrierea exactă din punct de vedere matematic a factorilor care produc un rezultat în procesul naturii, și prin aceasta intervenția controlată a omului.

Mecanica pe care a construit-o Galilei este într-adevăr mama civilizației noastre tehnice. Aici a apărut un mod de cunoaștere metodică cu totul determinat, care a provocat tensiunea dintre cunoașterea noastră nemetodică a lumii, care cuprinde întreaga amploare a experienței noastre de viață, și realizarea cognitivă a științei. Marea realizare filozofică a lui Kant a

constat în faptul că el a găsit o soluție conceptuală convingătoare pentru această tensiune problematică modernă. Căci filozofia secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea s-a consumat în sarcina irezolvabilă de a unifica marea omnisciență a tradiției metafizice cu noua știință – o încercare ce nu a putut realiza un real acord între știința rațională obținută din concepte și știința experimentală. Kant, dimpotrivă, a găsit soluția. Limitarea sa critică a rațiunii și a cunoașterii ei conceptuale la ceea ce este dat în experiență, care a preluat critica engleză a metafizicii, a însemnat, ce-i drept, distrugerea metafizicii ca știință rațională dogmatică. Însă ’a toate strivitorul‘, cum l-au perceput contemporanii pe plăpândul profesor Kant din Königsberg, a fost totodată marele întemeietor al filozofiei morale pe principiul riguros al autonomiei rațiunii practice. Recunoscând libertatea ca pe un fapt singular al rațiunii, adică arătând că fără acceptarea libertății rațiunea practică a omului și, prin aceasta, existența morală și socială a omului nu pot fi gândite, el, în opoziție cu toate tendințele deterministe care își aveau originea în știința modernă a naturii, a deschis gândirii aflate sub semnul unor concepte bazate pe libertate o nouă legitimare. Într-adevăr, impulsul său de filozofie morală stă, mai ales prin intermediul lui Fichte, în spatele marilor deschizători de drumuri ai ’concepției istorice despre lume‘: Wilhelm von Humboldt, Ranke, Droysen mai ales. Însă cu siguranță că și Hegel și toți cei determinați de el în mod pozitiv sau negativ sunt însuflețiți până în cele mai mici detalii de conceptul de libertate și păstrează, de aceea, în opoziție cu orice simplu metodologism al științei istorice, o tendință către ansamblul filozofiei.

Totuși, tocmai această corelație dintre noua știință și idealul metodologic pe care ea îl susține a fost de asemenea cea care, așa zicând, a înstrăinat fenomenul înțelegerii. Așa cum pentru cercetătorul naturii natura este în primă instanță acel ceva străin și impenetrabil pe care, prin calculare și constrângere intenționată, prin torturare cu ajutorul experimentului, îl obligă să facă afirmații, așa și științele care utilizează înțelegerea s-au înțeles tot mai mult pornind de la acest concept de metodă, și de aceea au privit înțelegerea în mod preponderent și în primul rând ca eliminare a neînțelegerilor, ca edificare de punți către ceea ce este străin între eu și tu. Însă tu-ul este vreodată atât de străin cum este *per definitionem* obiectul cercetării experimentale a naturii? Trebuie să recunoaștem următorul lucru: acordul este mai originar decât neînțelegerea, astfel încât înțelegerea se reîntoarce, iar și iar, la acordul restabilit. Acest lucru mi se pare că dă universalității înțelegerii deplina ei legitimare.

Dar de ce fenomenul înțelegerii este unul lingvistic? De ce ’acordul tacit‘, care se stabilește iar și iar în calitate de comuniune a orientării în lume, înseamnă lingvisticitate? Faptul de a întreba astfel implică răspunsul. Limba este cea care construiește și susține permanent această comuniune a orientării în lume. Faptul de a vorbi unul cu altul nu este, în mod primordial, un fapt de a polemiza unul cu altul. Mi se pare caracteristic pentru tensiunile din cadrul modernității faptul că ea îndrăgește atât de mult această expresie a limbii noastre. Faptul de a vorbi unul cu altul nu este, în mod primordial, nici faptul de a vorbi unul pe lângă altul. În faptul de a vorbi unul cu altul se construiește mai degrabă un aspect comun al lucrului despre care se vorbește. Ceea ce constituie adevărata realitate a comunicării umane este faptul că dialogul nu impune opinia unuia împotriva opiniei celuilalt sau adaugă opinia unuia la opinia celuilalt ca într-o adunare. Dialogul le transformă pe amândouă. Un dialog reușit este de așa natură, încât nu se poate cădea din nou în disensiunea din care el s-a iscat. Comuniunea, care ne este comună într-o asemenea măsură, încât ea nu mai este gândirea mea și gândirea ta, ci o stare comună de interpretare a lumii, face pentru prima dată posibilă solidaritatea morală și socială. Ceea ce este drept și are valabilitatea dreptului pretinde, conform esenței sale, comuniunea care se edifică pe baza faptului-de-a-se-înțelege (*Sich-Verstehen*) al oamenilor. Într-adevăr, gândirea comună se construiește

permanent, în faptul de a vorbi unul cu altul şi se cufundă apoi din nou în tăcerea acordului şi a de la sine înţelesului. Din acest motiv, mi se pare justificată afirmaţia că toate formele extraverbale ale înţelegerii trimit înapoi către înţelegerea care se desfăşoară în vorbire şi în faptul de a vorbi unul cu altul.

Dacă pornesc de la această perspectivă, acest lucru nu înseamnă mai mult decât că în orice înţelegere rezidă o raportare potenţială la limbă, astfel încât este întotdeauna posibil – aceasta este mândria raţiunii noastre – ca acolo unde apare o disensiune să se deschidă o cale către acord prin faptul de a vorbi unul cu altul. Nu vom reuşi mereu, însă viaţa noastră socială se bazează pe presupoziţia că în faptul-de-a-vorbi-unul-cu-altul (*Miteinander-Reden*) reuşeşte în cea mai mare măsură ceea ce se închide în încăpăţânarea în propriile opinii. De aceea, este de asemenea o gravă eroare atunci când cineva crede că universalitatea înţelegerii de la care pornesc aici şi pe care încerc să o fac credibilă ar implica cumva o specială atitudine fundamentală, armonizantă sau conservatoare, faţă de lumea noastră socială. Faptul de 'a înţelege' structurile şi ordinile lumii noastre şi de a ne înţelege unul cu altul în această lume presupune desigur, în aceeaşi măsură, atât critica şi combaterea a ceea ce este rigid sau a unui lucru devenit străin, cât şi recunoaşterea sau apărarea ordinilor existente.

Acest lucru devine din nou evident în felul cum vorbim unii cu alţii şi construim acordul. El poate fi observat de la generaţie la generaţie. Mai ales atunci când istoria universală încalţă cizme de şapte poşte, aşa cum s-a întâmplat poate îndeosebi în ultimul deceniu, devenim oarecum martorii felului cum se constituie aici o nouă limbă. O nouă limbă nu înseamnă aici, desigur, o limbă cu totul nouă, însă în mod evident ea înseamnă mai mult decât o simplă schimbare de expresie pentru acelaşi lucru. Odată cu noi aspecte, cu noi scopuri este elaborată şi adusă pe lume o nouă vorbire. O nouă limbă produce o perturbare în comunicare, dar, în procesul comunicativ, ea produce totodată şi depăşirea perturbării. Cel puţin acesta este scopul ideal al oricărei comunicări. El poate să se dovedească, în condiţii deosebite, ca fiind de neatins. Printre astfel de condiţii deosebite se numără mai ales întreruperea patologică a acordului interuman, care se caracterizează prin starea de nevroză, şi se pune întrebarea dacă nu cumva şi în viaţa socială în ansamblu procesul comunicativ poate sluji şi răspândirii şi menţinerii unei 'false' conştiinţe. Aceasta este, cel puţin, teza criticii ideologiilor; că opoziţia din interiorul păturilor sociale de interese face ca procesul comunicativ să fie practic la fel de imposibil ca şi în cazul îmbolnăvirii psihice. Însă aşa cum în cazul din urmă terapia constă tocmai în faptul de a-l reintegra pe bolnav în comunitatea comunicativă a societăţii, şi sensul criticii ideologice înseşi este tocmai acela de a corecta falsa conştiinţă şi de a întemeia astfel din nou un acord corect. Cazurile speciale ale unui acord profund perturbat pot face aici necesare forme specifice de restabilire, care se bazează pe o cunoaştere explicită a perturbării. Ele confirmă însă tocmai prin aceasta funcţia constitutivă a comunicării ca atare.

În plus, este de la sine înţeles faptul că limba îşi trăieşte întotdeauna viaţa sa plină de tensiune sub semnul antagonismului dintre convenţionalitate şi izbucnirea revoluţionară. Noi toţi am cunoscut primul dresaj lingvistic atunci când am mers la şcoală. Câte lucruri nu mai erau permise acolo, care totuşi păreau corecte sănătoasei noastre fantezii lingvistice! Nu altfel stau lucrurile, de pildă, în cazul orelor de desen, al căror rezultat este foarte adesea acela că la şcoală copilul uită plăcerea desenării şi desenarea. În realitate, tocmai şcoala este în general o instituţie a conformismului social. Fireşte că numai una printre altele. Nu aş vrea să fiu înţeles greşit, ca şi cum astfel ar trebui să fie desemnat un anumit acuzat. Mai degrabă, am în vedere următorul lucru: aceasta *este* societatea, aşa acţionează societatea, întotdeauna normativ şi conformist. Aceasta nu înseamnă nicidecum că orice

educație socială ar fi numai un proces represiv, iar educația lingvistică un simplu instrument al unei astfel de represiuni. Căci în ciuda oricărui conformism limba trăiește. Din schimbările vieții noastre și ale experienței noastre, se constituie noi structuri și moduri de expresie lingvistice. Antagonismul care transformă limba în ceva comun (*etwas Gemeinsames*), și totuși face să apară întotdeauna noi impulsuri pentru transformarea acestui fapt comun, se menține întotdeauna.

Ne vom pune acum întrebarea dacă acest raport dintre conformismul firesc al societății și forțele care îl pulverizează, care sunt născute din perspectiva critică, s-a schimbat calitativ într-o civilizație tehnică puternic industrializată. Schimbări imperceptibile în uzul și în viața limbii, apariția și dispariția unor cuvinte la modă și a unor sloganuri au existat întotdeauna, și îndeosebi epocile critice au putut fi descrise, în procesul lor de decadență, tocmai prin observarea transformării lingvistice, așa cum a arătat de pildă Tucidide în celebra descriere a urmărilor ciumei în Atena asediată. Însă în împrejurările noastre contemporane poate că este totuși vorba despre ceva calitativ nou și de altă natură, care nu a existat încă astfel. Am în vedere reglementarea lingvistică, conștientă de scopul urmărit. Aceasta pare a fi o stare de fapt inventată abia de civilizația tehnică. Căci ceea ce noi numim astfel reglementare lingvistică nu mai este aceea neintenționată a dascălului sau a organelor opiniei publice, ci un instrument al politicii manipulat în mod conștient. Ea poate, prin intermediul unui sistem comunicativ condus în mod centralizat, să facă sugestive anumite stări de fapt prin aceea că decretează, așa zicând, pe cale tehnică reglementările lingvistice. Un exemplu actual, pe care tocmai acum îl găsim din nou angrenat într-o mișcare lingvistică ce se transformă, este desemnarea celeilalte jumătăți a Germaniei ca DDR. Acest mod de exprimare, după cum se știe, a fost interzis timp de decenii prin reglementare lingvistică oficială, și nimeni nu va putea să nu observe că expresia 'Germania Centrală' ('*Mitteldeutschland*') recomandată în acest sens a pus un pronunțat accent politic. Să facem aici cu totul abstracție de toate problemele de conținut și să acordăm atenție numai procesului ca atare. Modalitatea tehnică în care este formată astăzi opinia conferă reglementării lingvistice conduse centralizat o influență care distorsionează în chip specific conformismul firesc al societății. Ține de problemele prezentului nostru felul cum politica formării opiniei, condusă centralizat, trebuie menținută în acord cu cerințele, pe care le ridică rațiunea, în scopul de a determina viața societății și pe baza cunoașterii libere și a judecății critice.

Ca soluție a acestei probleme, poate fi avut în vedere faptul că marca distinctivă a științei ar fi tocmai aceea de a face posibilă independența față de formarea opiniei publice și față de politică, și de a învăța formarea judecății pe baza cunoașterii libere. În domeniul ei cel mai propriu, acest lucru poate să desemneze într-adevăr marca distinctivă a științei. Însă aceasta înseamnă oare că ea, de asemenea, ajunge să aibă influență publică din forță proprie? Oricât de mult ar vrea știința să se sustragă, conform propriei ei intenții, tuturor manipulărilor, uriașa prețuire publică a științei se opune în întregime acestui lucru. Ea limitează permanent libertatea critică pe care o admiră la cercetător, invocând autoritatea științei și acolo unde, în realitate, este vorba despre lupte politice de putere.

Există în genere un limbaj propriu al științei, pe care ar trebui să îl ascultăm? Expresia este, în mod evident, ambiguă: pe de o parte, ea dezvoltă mijloace lingvistice proprii pentru fixare și pentru înțelegerea reciprocă comunicativă în procesul cercetării înseși. Pe de altă parte, și aceasta este o altă semnificație, ea practică un limbaj care ar dori să ajungă în conștiința publică și să depășească neinteligibilitatea legendară a științei. Dar oare sistemele comunicative care sunt dezvoltate în cadrul cercetării științifice au în genere caracterul unui limbaj de sine stătător? Atunci când se vorbește, în acest sens, despre limbajul științei,

sunt avute în vedere, în mod evident, acele sisteme de comunicare ce nu îşi au originea în limbajul cotidian. Cel mai bun exemplu îl constituie matematica şi rolul ei în ştiinţele naturii. Ce este matematica pentru sine, acesta e secretul ei privat. Pe acesta nu îl cunosc nici măcar fizicienii. Ce cunoaşte ea, ce constituie obiectul ei, care sunt întrebările ei este ceva unic în felul său. Este, în mod evident, una din marile minuni ale raţiunii umane aceea că ea se dezvoltă aici în ea însăşi, se contemplă ca raţiune şi zăboveşte, cercetând, la sine însăşi. Însă ca limbaj în care se vorbeşte despre lume, matematica este un sistem de simboluri printre alte sisteme de simboluri în ansamblul atitudinii noastre lingvistice, şi nu un limbaj de sine stătător. Fizicianul care, după cum se ştie, este mereu în cea mai penibilă situaţie atunci când vrea, în afara ecuaţiilor sale, să facă inteligibil altora sau chiar numai lui însuşi ceea ce a calculat acolo, se află permanent în tensiunea acestei sarcini de integrare. Tocmai marii fizicieni devin aici poetici într-un mod adesea foarte spiritual. Tot ceea ce fac aceşti mici atomi, felul cum ei îşi captează electroni şi întreprind alte proceduri curajoase şi viclene, acesta este un întreg limbaj de basm, în care un fizician încearcă să-şi facă inteligibil, lui însuşi, iar apoi într-o anumită măsură şi nouă tuturor, ceea ce el a redat exact în ecuaţii.

De aici reiese totuşi următorul lucru: matematica, cu care fizicianul îşi dobândeşte şi formulează cunoştinţele, nu este un limbaj de sine stătător, ci ţine de instrumentarul divers – lingvistic cu care el exprimă ceea ce vrea să spună. Cu alte cuvinte, aceasta înseamnă: vorbirea ştiinţifică este întotdeauna o mediere între un limbaj de specialitate sau expresii de specialitate – o numim: o terminologie savantă – şi limba care trăieşte în sine, creşte şi se transformă. Această sarcină de integrare şi de mediere cunoaşte o acutizare cu totul deosebită în cazul fizicianului, căci el, dintre toţi cercetătorii naturii, este cel care recurge cel mai adesea la matematică atunci când vorbeşte. Tocmai pentru că el este cazul extrem al utilizării unei simbolici în mare măsură matematice, el este deosebit de instructiv. În acea metaforică poetică devine evident faptul că, pentru fizică, matematica este numai o parte a limbii, însă nicidecum una autonomă. Limba este autonomă acolo unde ea, cum este de pildă cazul limbilor naturale, există în realitate sub forma unor aspecte ale lumii, proprii diferitelor culturi. Se pune acum întrebarea: care este raportul dintre vorbirea şi gândirea ştiinţifice şi cele extraştiinţifice? Ceea ce se întâmplă în libertatea flexibilă a vorbirii noastre cotidiene este cumva numai o stare de proximitate faţă de limbajul ştiinţific? Celui ce neagă acest fapt i s-ar putea obiecta că în prezent, ce-i drept, lucrurile încă arată ca şi cum limbile naturale ar fi indispensabile. Însă tocmai că ar trebui să le învăţăm pe toate puţin mai bine şi, în cele din urmă, am înţelege ecuaţiile fizicii fără cuvinte şi ne-am calcula poate chiar pe noi înşine şi acţiunile noastre pornind de la ecuaţii; atunci nu am mai avea nevoie de nici o altă limbă decât de limbajul ştiinţei. Într-adevăr, calculul logic modern avea ca scop un astfel de limbaj artificial univoc. Însă acest lucru este controversat. Vico şi Herder, dimpotrivă, considerau poezia ca fiind limba originară a speciei umane, iar intelectualizarea limbilor moderne ca fiind destinul lor sărac, şi nu desăvârşirea ideii de limbă. Întrebarea care se pune aici este următoarea: această opinie că apropierea crescândă de un limbaj ştiinţific este cea către care tinde orice limbă ca desăvârşire a ei este în genere corectă?

Pentru a putea analiza această întrebare, aş dori să pun faţă în faţă două fenomene. Unul este *afirmaţia*, iar celălalt este *cuvântul*. Vreau ca în primă instanţă să lămuresc cele două concepte. Atunci când spun 'cuvântul' nu am în vedere cuvântul al cărui plural este '*die Wörter*', aşa cum se găsesc ele în dicţionar. Nu am în vedere nici cuvântul al cărui plural este '*die Worte*' şi care formează contextul propoziţiei împreună cu altele, ci am în vedere cuvântul care este un *singularia tantum*. Acesta este cuvântul care vizează pe cineva, cuvântul pe care cineva lasă să-i fie spus, cuvântul care 'cade' într-un context de viaţă determinat şi

univoc și își primește unitatea tocmai din această comuniune a contextului de viață. Este bine să ne amintim că în spatele acestui *singularia tantum*, 'cuvântul', se află în ultimă instanță și limbajul Noului Testament. Căci orice ar viza acel început cu 'Cuvântul', la care meditează Faust atunci când vrea să traducă Evanghelia după Ioan – acest Cuvânt care emană forță și care este activ – el nu este pentru Goethe un unic cuvânt magic, ci trimite (fără aluzie la procesul Întrupării), prin intermediul liantului rațiunii umane, la a sa 'sete de existență'.

Dacă confrunt în acest sens 'cuvântul' cu 'afirmația', atunci astfel devine clar și sensul afirmației. Vorbim despre afirmație în contextul logicii afirmației, al calculului afirmației, în formalizarea matematică modernă a logicii. Acest mod de exprimare care ne-a devenit de la sine înțeles trimite înapoi, în ultimă instanță, la una dintre deciziile cele mai importante prin consecințe ale culturii noastre occidentale, și anume construirea logicii pe baza afirmației. Aristotel, creatorul acelei părți a logicii, magistralul analist al proceselor concluzive ale gândirii logice, a realizat acest lucru printr-o formalizare a propozițiilor afirmative în contextele lor de conclusivitate. Sunt cunoscute celebrele exemple de școală ale unui silogism: Toți oamenii sunt muritori. Darius este un om. Darius este muritor. Ce fel de performanță a abstractizării este realizată aici? În mod evident, aceea că aici contează numai ceea ce este afirmat. Nici una dintre celelalte forme ale limbii și ale vorbirii nu sunt transformate în obiect al analizei, ci numai afirmația. Cuvântul grecesc este *apophansis*, *logos apophantikos*, adică discursul, propoziția, al cărei unic sens este acela de a produce *apophainesthai*, faptul de a se arăta al lucrului care este spus. Aceasta este o propoziție teoretică în sensul că face abstracție de tot ceea ce nu spune în mod explicit. Numai ceea ce ea însăși face vizibil prin rostirea ei formează aici obiectul analizei și fundamentul conclusivității logice.

Pun însă următoarea întrebare: există astfel de propoziții afirmative pure, când și unde? În orice caz, afirmația nu este unica formă discursivă care există. Aristotel vorbește despre acest lucru în contextul doctrinei sale despre afirmație și este clar la ce trebuie să ne mai gândim: la rugăciune și rugăminte, la blestem și poruncă. Trebuie să luăm în considerare chiar și unul dintre fenomenele intermediare cele mai enigmatice: întrebarea, de a cărei esență proprie ține în mod evident faptul că ea se află atât de aproape de afirmație cum nu se află nici unul dintre aceste alte fenomene lingvistice și cum nu permite totuși, în mod evident nici o logică în sensul logicii afirmației. Poate că există o logică a întrebării. De o astfel de logică ar putea ține faptul că răspunsul la o întrebare trezește în mod necesar noi întrebări. Poate că există și o logică a rugăminții, de exemplu faptul că prima rugăminte nu este niciodată ultima rugăminte. Dar acest lucru trebuie să se numească 'logică', sau logica se referă numai la contextul afirmațiilor pure? Dar cum se delimitează atunci ceea ce este o afirmație? Putem desprinde o afirmație de contextul ei motivațional?

Firește că în metodologia științei moderne nu se vorbește prea des despre acest lucru. Căci esența metodologiei științifice o constituie faptul că afirmațiile ei sunt oarecum un fel de tezaur de adevăruri asigurate metodologic. Ca orice tezaur, și cel al științei conține o rezervă pentru utilizare ocazională. Într-adevăr, esența științei moderne o constituie faptul că ea îmbogățește permanent rezerva de cunoaștere pentru utilizare ocazională. Toate problemele răspunderii sociale și umane ale științei, pe care, de la Hiroshima încoace, le păstrăm atât de stăruitor în conștiința noastră, își au radicalitatea în faptul că o urmare a consecvenței metodologice a științei moderne este aceea că ea nu este în stare să domine scopurile în vederea cărora sunt aplicate cunoștințele ei, așa cum ea domină contextele obiective înseși. Abstractizarea metodologică a științei moderne este cea care i-a procurat succesele, în măsura în care ea face posibilă aplicarea practică pe care o numim tehnică.

De aceea, tehnica, în calitate de aplicare a științei, nu poate fi ea însăși din nou dominată. Nu sunt nicidecum un fatalist și un profet al declinului, atunci când contest că știința ar putea să se limiteze pe ea însăși. Am în vedere mai degrabă faptul că nu știința ca atare, ci în ultimă instanță aptitudinea umană și politică a noastră a tuturor este singura care poate reuși să garanteze aplicarea rațională a puterii noastre sau, în orice caz, să ne facă să evităm catastrofele extreme. Prin aceasta este totodată recunoscut faptul că izolarea adevărului afirmației și logica edificată pe baza propoziției afirmative sunt pe deplin legitime în știința modernă – numai că trebuie să plătim pentru acest lucru prețul scump de care știința modernă, conform esenței sale, nu ne poate scuti: și anume cu faptul că universalității puterii de a face pe care ne-o procură ea nu-i corespunde o limitare a acesteia prin rațiune teoretică și cu mijloacele științei. Nu e nici o îndoială că aici există propoziții afirmative 'pure', însă aceasta înseamnă că în ele se prezintă o cunoaștere care poate sluji tuturor scopurilor posibile.

Mă întreb, firește, dacă nu cumva chiar și acest exemplu în care propozițiile afirmative izolate se evidențiază ca fundament al puterii tehnicii, putere care transformă lumea, arată în realitate că afirmațiile nu sunt niciodată întâlnite într-o izolare deplină. Nu pare și aici adevărat faptul că fiecare afirmație este întotdeauna motivată? La baza abstractizării și a concentrării asupra puterii de a face, care în cele din urmă au condus în secolul al XVII-lea la această mare idee metodologică a științei moderne, se află o despărțire de reprezentările religioase ale lumii medievale și o hotărâre în vederea informării și a autoajutorării. Acesta este fundamentul motivațional al unei voințe de a ști care este totodată putere de a face, și de aceea sfidează orice limitare sau conducere. În marile culturi avansate ale Asiei de Est, cunoașterea se caracterizează, dimpotrivă, prin aceea că acolo aplicarea tehnică a cunoașterii a fost condusă de forțe de coeziune ale rațiunii sociale, astfel încât unele posibilități ale propriei puteri au rămas nerealizate. Ce forțe care ne lipsesc fac posibil acest lucru este o întrebare adresată cercetătorului religiilor, istoricului culturii și, în ultimă instanță, și filozofului, în continuare nedescoperit, care este într-adevăr familiarizat cu limba și cultura chineză.

În orice caz, exemplul extrem al culturii științifice și tehnice moderne mi se pare că arată că izolarea afirmației, desprinderea ei de orice context motivațional, are un caracter îndoielnic, de îndată ce suntem atenți la ansamblul științei. Astfel, rămâne corect faptul că ceea ce înțelegem prin afirmație este o afirmație motivată. Aici există fenomene deosebit de elocvente, ca de pildă interogatoriul sau afirmația martorului. Din motive de înțelepciune a pronunțării sentinței, respectiv de necesitate a găsirii soluției legale, martorul, cel puțin în anumite cazuri, este pus în fața unor întrebări despre care el nu știe de ce îi sunt puse. Valoarea de mărturie a afirmației pe care o face martorul se bazează, în condițiile date, numai pe posibilitatea ca ea să nu se vrea a fi o dezvinovățire sau o învinovățire a acuzatului, deoarece martorul nu cuprinde cu privirea contextul care trebuie să fie lămurit. Oricine a fost o dată martor sau victimă a unui interogatoriu va ști cât de îngrozitor este faptul că trebuie să răspunzi la întrebări fără a ști de ce ești întrebat astfel. Ficțiunii afirmației 'pure' îi corespunde, în cazul unor astfel de afirmații ale martorilor, în mod evident, aceea a nu mai puțin fictivei constatări pure a stării de fapt, și tocmai această restrângere fictivă la ceea ce este real este cea care dă avocaților șansa lor. Exemplul extrem al afirmației în fața instanței ne învață, așadar, că se vorbește motivat, deci nu se face o afirmație, ci se răspunde. A răspunde la o întrebare înseamnă însă a realiza sensul întrebării, și prin aceasta fundamentul ei motivațional. După cum se știe, nimic nu este atât de greu precum faptul de a trebui să răspunzi la așa-numitele 'întrebări stupide', adică la întrebări care sunt puse atât de greșit, încât nu indică nici o direcție semantică univocă.

De aici rezultă faptul că o afirmaţie nu îşi include niciodată întregul conţinut de sens (*Sinn-Gehalt*). În logică, acest lucru a fost numit multă vreme problema ocazionalităţii. Aşa-numitele expresii 'ocazionale' care apar în orice limbă se caracterizează prin aceea că, în mod evident, nu îşi includ în întregime sensul, asemenea altor expresii. De exemplu, atunci când spun 'aici'. Ceea ce este 'aici' nu este inteligibil pentru oricine prin aceea că a fost spus sau este scris, ci trebuie să se ştie unde a fost sau unde este. 'Aici' reclamă ca propria sa semnificaţie să fie completată cu ocazia (*Gelegenheit*), *occasio*, cu care este spus. Expresiile de acest fel s-au bucurat de un deosebit interes din partea analizei logic-fenomenologice, deoarece în legătură cu aceste semnificaţii se poate arăta că includ situaţia şi ocazia în propriul lor conţinut de semnificaţie. Mai precis, problema specială a aşa-numitelor expresii 'ocazionale' pare să necesite, din multe perspective, o extindere. *Hans Lipps* a făcut acest lucru în ale sale *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik/Cercetări asupra logicii hermeneutice*[14], şi în mod asemănător există în analitica engleză modernă, de pildă la aşa-numiţii 'austinieni', adepţii lui *Austin*, o importantă interogaţie, căreia *Austin* i-a dat următoarea expresie: „How to do things with words" (Cum se poate face ceva cu cuvintele?)[15]. Acestea sunt exemple de forme ale vorbirii care se transcend pe sine în acţiune, care se disting deosebit de radical de conceptul pur de afirmaţie.

Să opunem acum acestui concept al afirmaţiei izolate, cu limitele ei care se estompează, 'cuvântul', dar nu ca cea mai mică unitate care există la nivelul vorbirii. Cuvântul pe care îl spunem sau care ne este spus nu este acel element gramatical al unei analize lingvistice, despre care se poate arăta, în cazul unor fenomene concrete ale învăţării vorbirii, cât de secundar este, de pildă faţă de intonaţia unei propoziţii. Cuvântul, care poate trece într-adevăr drept cea mai mică unitate de sens, nu este cuvântul la care ajunge împărţirea unui discurs ca ultimă parte componentă. Acest cuvânt nu este însă nici numele, iar vorbirea nu este numire, şi anume pentru că în cazul numelui şi al faptului de a numi, aşa cum arată de pildă relatarea Genezei, există falsa implicare a conferirii numelui. Tocmai acesta nu este raportul nostru lingvistic fundamental – că ne-am afla de fiecare dată în arbitrarul şi libertatea conferirii numelui: nu există un prim cuvânt. Faptul de a vorbi despre un prim cuvânt este în el însuşi contradictoriu. La baza sensului fiecărui cuvânt se află mereu deja un sistem de cuvinte. Nu pot nici să spun, de pildă: „Introduc un cuvânt." Ce-i drept, există întotdeauna oameni care spun acest lucru, însă ei se supraapreciază enorm. Nu ei sunt cei care introduc cuvântul. În cel mai bun caz, ei propun o expresie sau formează o expresie de specialitate pe care o definesc. Dar dacă ea devine un cuvânt, acest lucru nu depinde de ei. Un cuvânt se introduce pe sine. El a devenit cuvânt abia atunci când a trecut în uzul comunicativ. Aceasta nu se întâmplă prin actul introductiv al cuiva care l-a propus, ci, în mod evident, atunci când şi pentru că el 's-a introdus'. Chiar şi expresia 'uzul limbii' sugerează tot lucruri care trec pe lângă esenţa experienţei noastre lingvistice a lumii. Aici situaţia arată în continuare ca şi cum am avea cuvintele legate în expresii (*die Worte*) în buzunarul pantalonului şi le-am scoate de fiecare dată când avem nevoie de ele, ca şi cum uzul limbii s-ar afla la bunul plac al celui care utilizează limba. Ea tocmai că nu este dependentă de el. În realitate, uzul limbii înseamnă de asemenea că limba refuză să fie folosită abuziv. Limba însăşi este cea care prescrie ceea ce este obicei lingvistic. În acest lucru nu rezidă o mitologizare a limbii, ci el vizează o pretenţie a limbii care nu poate fi vreodată redusă la gândirea subiectivă individuală. Faptul că noi suntem cei care vorbim aici, nici unul dintre noi, şi totuşi noi toţi, acesta este modul de a fi al 'limbii'.

---

14 [Tübingen 1938, acum în *Werke* Bd. 2, Frankfurt 1976]

15 [J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford 1962]

Cuvântul nu poate fi deosebit întru totul de semne sau de alte fenomene expresive nici prin 'unitatea ideală' a semnificației cuvântului. Ce-i drept, una dintre cele mai importante realizări logice și fenomenologice de la începutul secolului nostru a fost aceea că fenomenologia, îndeosebi *Husserl* în ale sale *Logische Untersuchungen/ Cercetări logice*, a elaborat distincția dintre toate celelalte semne și semnificația cuvintelor. El a arătat în mod corect că semnificația unui cuvânt nu are nimic de-a face cu imaginile de reprezentare real-psihice care se produc în momentul utilizării unui cuvânt. Idealizarea care este proprie unui cuvânt prin aceea că el are o semnificație – și întotdeauna această unică semnificație – îl deosebește de oricare alt sens al 'semnificației', ca de pildă de cel al semnificației-semn. Pe cât de fundamentală a fost înțelegerea faptului că semnificația unui cuvânt nu este pur și simplu de natură psihică, pe atât de insuficient este totuși, pe de altă parte, să vorbim despre unitatea ideală a unei semnificații a cuvântului. Limba se bazează, în mod evident, pe faptul că cuvintele, în ciuda semnificației lor determinate, nu au univocitate, ci posedă o amploare oscilantă a semnificației, și tocmai această oscilare constituie temeritatea specifică a vorbirii. Abia în procesul vorbirii, în vorbirea mai departe, în construirea unui context lingvistic, se fixează momentele purtătoare de semnificație ale discursului, ordonându-se oarecum reciproc.

Cunoaștem acest lucru îndeosebi din înțelegerea unor texte scrise în limbi străine. Aici este arhicunoscut felul cum oscilarea semnificațiilor cuvintelor se stabilizează încet prin parcurgerea și reproducerea unității de sens a unei forme propoziționale. Chiar și aceasta este încă, firește, o descriere cu totul incompletă. Este de ajuns să ne gândim la procesul traducerii, pentru a vedea cât de incompletă este această descriere. Căci întreaga precaritate a traducerii rezidă în faptul că unitatea de opinie pe care o are o propoziție nu poate fi atinsă prin simpla coordonare a unor părți de propoziție cu părțile de propoziție corespunzătoare ale celeilalte limbi și în faptul că astfel se formează aceste plăsmuiri îngrozitoare care ne sunt propuse în general în cărțile traduse – litere fără spirit. Ceea ce lipsește acolo, acesta fiind singurul lucru care constituie limba, este faptul că un cuvânt îl provoacă pe celălalt, că fiecare cuvânt este, așa zicând, chemat de celălalt cuvânt și la rândul său menține mai departe deschisă continuarea vorbirii. O propoziție tradusă, dacă nu este atât de temeinic transformată de către un maestru al artei traducerii, încât să nu se mai observe că în spatele ei s-a aflat o altă propoziție vie, este ca o hartă în comparație cu peisajul însuși. Semnificația unui cuvânt tocmai că nu este prezentă numai în sistem sau în context, ci acest fapt-de-a-se-situa-într-un-context (*das In-einem-Kontext-Stehen*) înseamnă în același timp că ea nu se separă în întregime de plurivocitatea pe care o are cuvântul în sine nici atunci când contextul face univoc sensul corespunzător. În mod evident, sensul pe care îl are cuvântul în discursul în care este întâlnit nu este numai ceea ce este prezent acolo. Acolo este coprezent și altceva, și prezența tuturor acestor coprezențe constituie puterea de evocare ce rezidă în discursul viu. De aceea, se poate spune că orice vorbire trimite în deschisul faptului de a vorbi în continuare. Mereu sunt tot mai multe lucruri de spus în direcția în care a început vorbirea. Pe acest fapt se întemeiază adevărul tezei că vorbirea se desfășoară de la sine în elementul 'dialogului'.

Dacă fenomenul limbii nu este conceput pornind de la afirmația care poate fi izolată, ci pornind de la totalitatea comportamentului nostru în lume, totalitate ce este în același timp o viață dialogală, atunci devine mai inteligibil motivul pentru care fenomenul limbii este atât de enigmatic, de atrăgător, și totodată respingător. Vorbirea este acțiunea cea mai profund neconștientizată pe care o realizăm în genere ca ființe raționale. Oricine cunoaște experiența felului cum ne blocăm în propria vorbire și cum ne părăsesc cuvintele în clipa

în care suntem atenți la ele în mod conştient. O scurtă întâmplare amuzantă pe care am trăit-o cu fiica mea cea mică poate să ilustreze acest lucru: ea trebuia să scrie 'căpşuni' şi a întrebat cum se scrie. Atunci când i s-a spus, ea a replicat: „Ciudat, când aud asta aşa, nu mai înțeleg absolut deloc cuvântul. Abia după ce l-am uitat din nou mă familiarizez iarăşi cu cuvântul." Faptul de a fi atât de familiarizat cu cuvântul, încât nu îi este atribuit nimic în calitate de obiect, constituie, evident, modul fundamental al oricărui comportament lingvistic. Limba are o forță care ascunde şi se ascunde pe sine, astfel încât ceea ce se întâmplă în ea este protejat de intervenția propriei reflecții şi rămâne oarecum ascuns în inconştient. Dacă am recunoscut esența dezvăluitor-învăluitoare a limbii, atunci suntem constrânşi să trecem dincolo de dimensiunile logicii afirmației, şi pătrundem în alte orizonturi. În cadrul unității de bază a limbii, limbajul ştiinței este întotdeauna numai un element integrat, şi mai ales există astfel de moduri ale cuvântului precum cele care ni se înfățişează în vorbirea filozofică, în cea religioasă şi în cea poetică. În ele toate cuvântul este altceva decât calea de trecere care uită de sine şi conduce către lume. În el suntem la noi acasă. El este un fel de garant pentru lucrul despre care vorbeşte. Acest fapt se înfățişează clar oricărei priviri îndeosebi în limbajul poetic.

15. În ce măsură limba prescrie gândirea? (1970)

Primul lucru pe care trebuie să ni-l clarificăm aici este următorul: de ce aceasta este pentru noi o întrebare? Ce suspiciune sau ce critică la adresa gândirii noastre se află în spatele acestei întrebări? Este îndoiala fundamentală că putem ieşi în genere de pe orbita educaţiei noastre lingvistice, a bunei noastre creşteri lingvistice şi a modului nostru de gândire mijlocit lingvistic, şi că ştim să ne expunem întâlnirii cu o realitate care nu corespunde preconcepţiilor, preformulărilor şi preaşteptărilor noastre. Această suspiciune există în condiţiile de astăzi, adică având în vedere răspândita nelinişte a conştiinţei noastre existenţiale umane în ceea ce priveşte viitorul umanităţii, ca o suspiciune, ce pătrunde încet în conştiinţa noastră a tuturor, că dacă facem în continuare astfel, dacă practicăm mai departe industrializarea şi valorificarea pentru profit a activităţii noastre umane şi organizăm tot mai mult planeta noastră, transformând-o într-o mare fabrică aflată în lucru, periclităm până la autodistrugere condiţiile de viaţă ale omului, atât în sens biologic, cât şi în sensul propriilor sale idealuri umane. Aşa se face că astăzi întrebăm cu o deosebită luciditate dacă în comportamentul nostru în lume nu este ceva greşit şi dacă nu cumva deja în experienţa noastră a lumii mijlocită prin limbă ne supunem unor prejudecăţi sau, ceea ce ar fi şi mai rău, dacă suntem livraţi unor necesităţi imperioase care trimit înapoi până la structurarea lingvistică a primei noastre experienţe a lumii şi ne fac să intrăm, aşa zicând cu ochii deschişi, într-o fundătură fatală. Se conturează încet perspectiva că, dacă facem în continuare astfel – acest lucru nu poate fi, ce-i drept, calculat cu precizia datării, dar poate fi prezis cu cea mai mare siguranţă – viaţa pe această planetă devine imposibilă. Acest lucru poate fi prezis cu aceeaşi siguranţă ca atunci când ar trebui să prezicem, pe baza unor calcule astronomice, o coliziune cu un alt mare astru. Astfel, este o temă de autentică actualitate dacă într-adevăr limba este cea sub a cărei vrajă fatală ne aflăm în aceste condiţii.

Faptul că limba noastră are influenţă asupra gândirii noastre nu va fi tăgăduit de nimeni. Noi gândim în cuvinte. A gândi înseamnă a-şi imagina ceva (*sich etwas denken*). Iar a-şi imagina ceva înseamnă a-şi spune ceva. În această privinţă, Platon, după părerea mea, a recunoscut pe deplin corect esenţa gândirii, atunci când o numeşte dialogul interior al sufletului cu sine însuşi, un dialog care este o permanentă autodepăşire, o revenire sub semnul îndoielii şi al obiecţiei la sine însuşi şi la propriile opinii şi concepţii. Şi dacă ceva caracterizează gândirea noastră umană, atunci lucrul în cauză este tocmai acest dialog infinit cu noi înşine, care nu conduce niciodată în mod definitiv la ceva. El ne deosebeşte de acel ideal al unui spirit infinit pentru care tot ceea ce este şi tot ceea ce este adevărat s-ar afla în faţa lui într-o unică privire deschisă asupra vieţii. Experienţa noastră lingvistică, creşterea noastră în acest dialog interior cu noi înşine, care este întotdeauna, în acelaşi timp, dialogul anticipat cu alţii şi integrarea altora în dialogul cu noi, este singura în care ni se deschide şi se ordonează lumea în toate domeniile experienţei. Aceasta înseamnă însă că nu avem nici o altă cale către ordonare şi orientare decât cea care a condus de la datele experienţei care ni se oferă de fiecare dată la punctele de orientare pe care le cunoaştem în calitate de concept sau în calitate de general, pentru care ceea ce este de fiecare dată (*das Jeweilige*) reprezintă un caz particular.

Aristotel a arătat frumos acest lucru într-o imagine sclipitoare a acestei căi a oricărei experienţe către concept şi către general.[16] Este vorba despre acea descriere în care el prezintă felul cum din multe percepţii se formează unitatea unei experienţe şi cum din multitudinea experienţelor se formează în cele din urmă, încet, ceva de felul unei

---

16 [*An. Post.* B19, 100 a 3 sqq.]

conştientizări a generalului care se menţine în acest flux de aspecte schimbătoare ale vieţii experienţei. Şi el a găsit pentru acest lucru o frumoasă parabolă. El întreabă: cum se ajunge de fapt la această cunoaştere a generalului? Prin aceea că experienţele se acumulează, că avem, iar şi iar, aceleaşi experienţe şi le recunoaştem ca fiind aceleaşi? Da, fireşte, însă tocmai acolo se află problema: ce înseamnă să le recunoaştem 'ca fiind aceleaşi', şi când este realizată astfel unitatea unui general? Aceasta se întâmplă ca atunci când o armată este pe fugă. În cele din urmă, unul începe la un moment dat să privească înapoi pentru a vedea cât de aproape este duşmanul, şi vede că el nu este deloc atât de aproape şi se opreşte o clipă, iar un al doilea se opreşte şi el. Primul, al doilea, al treilea, aceştia nu sunt încă întregul – şi totuşi, în cele din urmă, întregul armatei stă din nou. Aşa stau lucrurile şi cu învăţarea vorbirii. Nu există un prim cuvânt; şi totuşi, creştem învăţând în limbă şi în lume. De aici nu rezultă că totul depinde de felul cum creştem în preschematizările orientării noastre viitoare în lume prin învăţarea vorbirii şi prin tot ceea ce învăţăm pe căile dialogului? Este procesul pe care astăzi îl numim 'socializare': creşterea în comportamentul social. Este necesară şi o creştere în convenţii, într-o viaţă socială ordonată prin convenţii, şi de aceea asupra ei planează suspiciunea de a fi ideologie. Aşa cum învăţarea vorbirii este, în esenţă, o permanentă exersare de expresii şi de argumente, aşa şi întreaga noastră formare de convingeri şi de opinii este o cale de a ne mişca într-o structură preformată de articulaţii ale semnificaţiei. Ce este adevăr în acestea? Cum se poate reuşi ca această materie preformată a expresiilor şi formulărilor să fie fluidizată în întregime şi să se ajungă la acea desăvârşire în care avem sentimentul rar că am spus într-adevăr ceea ce gândeam?

La fel ca şi în vorbire, în întreaga noastră orientare de viaţă ne devine familiară o lume preformată convenţional. Întrebarea este dacă în propria noastră înţelegere de sine ajungem vreodată atât de departe credem că ajungem în acele cazuri rare ale vorbirii pe care tocmai le-am descris când cineva spune într-adevăr ceea ce vrea să spună. Însă acest lucru ar însemna: ajungem vreodată atât de departe, încât să înţelegem ceea ce este cu adevărat? Atât înţelegerea totală, cât şi formularea adecvată sunt cazuri-limită ale orientării noastre în lume, ale nesfârşitului nostru dialog interior cu noi înşine. Şi totuşi, cred următorul lucru: tocmai pentru că acest dialog este infinit, pentru că această orientare către lucruri (*Sach-Orientierung*), care ne este oferită în schemele preformate ale vorbirii, pătrunde permanent în procesul spontan al comunicării noastre unii cu alţii şi cu noi înşine, ni s-a deschis astfel infinitatea a ceea ce înţelegem în genere, a ceea ce putem să ne însuşim în genere în mod spiritual. Nu există o limită pentru dialogul interior al sufletului cu sine însuşi. Aceasta este teza pe care eu o opun suspiciunii ideologice îndreptate împotriva limbii.

Prin urmare, pretenţia de universalitate a înţelegerii şi a vorbirii este cea pe care aş dori să o apăr cu bune temeiuri. Putem exprima orice, şi putem încerca să comunicăm unii cu alţii despre orice. Faptul că rămânem aici limitaţi prin finitudinea propriei noastre puteri şi capacităţi, şi că numai un dialog cu adevărat infinit ar putea să îndeplinească în întregime această pretenţie este, fireşte, adevărat. Însă acest lucru se înţelege de la sine. Întrebarea este mai degrabă următoarea: nu există o serie întreagă de obiecţii constrângătoare, care se ridică împotriva universalităţii experienţei noastre a lumii mijlocite lingvistic? Aceasta este teza relativităţii oricăror imagini lingvistice ale lumii, care a fost creată de către americani din moştenirea humboldtiană şi a fost activată cu o nouă concepţie empirică despre cercetare, conform căreia limbile sunt imagini ale lumii şi viziuni asupra lumii, şi anume în aşa fel, încât nu putem ieşi din această imagine incidentală a lumii, în ale cărei schematizări suntem închişi. Deja în aforismele lui Nietzsche despre 'voinţa de putere' există observaţia că adevăratul act de creaţie al lui Dumnezeu ar consta în aceea că Dumnezeu ar fi creat

gramatica, adică el ne-ar fi introdus în aceste schematizări ale înstăpânirii noastre asupra lumii, iar aceasta în aşa fel, încât noi nu putem pătrunde din nou înapoia lor. Această dependenţă a gândirii de posibilităţile noastre de exprimare şi de obişnuinţele noastre lingvistice nu este constrângătoare? Şi ce semnificaţie destinală are faptul că ne familiarizăm cu o lume care începe să se configureze în direcţia unei intercontinentale culturi globale a nivelării, astfel încât nu mai putem vorbi, cu de la sine înţelesul de mai înainte, numai despre filozofia occidentală? Nu ne face să cădem pe gânduri înţelegerea faptului că întregul nostru limbaj conceptual filozofic şi limbajul conceptual preluat din el în ştiinţe şi transformat este numai una dintre aceste perspective asupra lumii, şi anume, în ultimă instanţă, una de origine greacă? Oare este limbajul metafizicii, ale cărui categorii le cunoaştem din gramatică, precum subiect şi predicat, substantiv şi verb, cuvânt principal şi cuvânt de acţiune*. Am simţit, cu conştiinţa planetară care se trezeşte şi care este activă astăzi, că, de pildă în cazul unui concept precum cel de 'cuvânt de acţiune', răsună o preschematizare a întregii noastre culturi europene. Astfel, înapoia acestui lucru se află mereu întrebarea neliniştită dacă nu cumva, în toată gândirea noastră şi chiar şi în disoluţia critică a tuturor conceptelor metafizice precum substanţă şi accidente, subiect şi caracteristici ale sale şi altele de acest fel, inclusiv a întregii noastre logici predicative, doar gândim până la capăt ceea ce, cu milenii înaintea oricărei tradiţii scrise, s-a dezvoltat în familia popoarelor indo-germanice ca structură a limbii şi ca atitudine în faţa lumii. Este o întrebare pe care ne-o punem tocmai astăzi, când ne aflăm poate la sfârşitul acestei culturi lingvistice a noastre, sfârşit care, cu civilizaţia tehnică şi cu simbolismele ei matematice, se apropie încet.

Nu este vorba aşadar despre o suspiciune fără rost la adresa limbii, ci realitatea este că trebuie să ne întrebăm în ce măsură, pornind de aici, totul este predeterminat. În ultimă instanţă, a survenit totuşi o aruncare a zarurilor în jocul de destin al istoriei universale, înaintea întregii istorii universale, care, prin vorbirea noastră, ne-a constrâns în gândirea noastră şi, dacă se întâmplă aşa în continuare, conduce la autodistrugerea tehnică a umanităţii?

Acum, ar trebui să opunem acestei perspective întrebarea dacă nu cumva, cu această suspiciune faţă de noi înşine, punem sub interdicţie în mod artificial propria noastră raţiune. Oare nu stăm aici pe un teren comun şi ştim că vorbim despre ceva real şi că nu este în joc pesimismul vreunei utopii a filozofilor, dacă vorbesc despre o autoperiditare a umanităţii, care se apropie de departe, şi dacă văd un context de destin al istoriei occidentale, pe care mai ales în ultimul timp Heidegger ne-a învăţat să-l vedem? Acest lucru va aparţine mai târziu, cândva, cunoaşterii indiscutabile a umanităţii. Vedem astăzi cu claritate sporită – şi am învăţat aceasta mai ales de la Heidegger – că metafizica greacă este începutul tehnicii. Formarea de concepte ce îşi are originea în filozofia occidentală a condus voinţa de înstăpânire ca experienţă fundamentală a realităţii pe un lung drum istoric. Totuşi, ar trebui să credem într-adevăr că ceea ce începem să recunoaştem astfel instituie bariere insurmontabile?

A doua obiecţie care trebuie întâmpinată aici a fost dezvoltată îndeosebi de către Habermas împotriva propriilor mele teorii. Este vorba despre întrebarea dacă nu cumva modurile de experienţă extralingvistice sunt subevaluate în cazul în care se susţine, aşa cum fac eu, că limba ar fi cea prin care noi articulăm experienţa lumii ca pe una comună. Ce-i drept, multitudinea limbilor nu este o obiecţie. Această relativitate nu este deloc de

* Limba germană dispune de sinonime de origine germanică pentru toate categoriile gramaticale de origine latină. Optăm aici pentru o traducere literală a termenilor *Hauptwort* („cuvânt principal") şi *Tätigkeitswort* („cuvânt de acţiune"), care de fapt înseamnă „substantiv" şi „verb", deoarece autorul foloseşte în aceeaşi enumerare termenii *Substantiv* şi *Verb* – n. tr.

aşa natură, încât să ne învăluie într-o vrajă care nu poate fi niciodată destrămată, aşa cum ştie oricare dintre noi, care poate să gândească puţin în alte limbi. Dar nu există alte experienţe ale realităţii, care sunt de natură ne-lingvistică? Există experienţa dominaţiei şi experienţa muncii. Acestea sunt cele două argumente pe care le susţine de pildă Habermas[17] împotriva universalităţii pretenţiei hermeneutice, interpretând în mod evident comunicarea lingvistică, nu ştiu de ce, ca pe un fel de cerc închis al mişcării imanente a sensului, şi numind acest lucru tradiţia culturală a popoarelor. Însă tradiţia culturală a popoarelor este, înainte de toate, o tradiţie a formelor de dominaţie şi a tehnicilor de dominaţie, a idealurilor de libertate, a scopurilor de ordine şi a altor lucruri de acest fel. Cine tăgăduieşte că propriile noastre posibilităţi umane nu constau numai în vorbire? Ar trebui să se recunoască faptul că orice experienţă lingvistică a lumii cunoaşte lumea, şi nu limba. Nu cumva întâlnirea cu realitatea este cea pe care o articulăm în confruntarea lingvistică? Întâlnirea cu dominaţia şi cu nelibertatea duce la dezvoltarea ideilor noastre politice, iar lumea muncii, lumea abilităţii practice este cea pe care, în stăpânirea proceselor de fabricaţie, o cunoaştem ca pe o cale a autodescoperirii noastre umane. Ar fi o abstracţie falsă să credem că nu experienţele concrete ale existenţei noastre umane în dominaţie şi muncă sunt, mai ales sau chiar exclusiv, cele în care autoînţelegerea noastră umană, aprecierile noastre, dialogul nostru cu noi înşine îşi au împlinirea lor concretă şi funcţia lor critică. Faptul că ne mişcăm într-o lume lingvistică şi creştem în lumea noastră printr-o experienţă preformată lingvistic nu ne răpeşte nicidecum posibilitatea criticii. Dimpotrivă: ni se deschide posibilitatea să ieşim din convenţiile noastre şi din toate experienţele noastre preschematizate, expunându-ne, în dialogul cu alţii, cu cei care gândesc altfel, unei noi confirmări critice şi unor noi experienţe. În esenţă, în lumea noastră este vorba în continuare despre acelaşi lucru despre care a fost vorba de la bun început: despre uniformizarea lingvistică în convenţii, în norme sociale, în spatele cărora stau permanent şi interese economice şi de dominaţie. Dar tocmai aceasta este lumea noastră umană a experienţei, în care suntem dependenţi de puterea noastră de judecare, dar acest lucru înseamnă că suntem dependenţi de posibilitatea noastră de a ne raporta critic la orice convenţie. Pe ea o datorăm, în realitate, virtualităţii lingvistice a raţiunii noastre, şi nu suntem, eventual, împiedicaţi de către limbă în raţiunea noastră. Este desigur adevărat că experienţa noastră a lumii nu se produce numai în învăţarea vorbirii şi în exerciţiul lingvistic. Există o experienţă prelingvistică a lumii, aşa cum susţine Habermas, făcând trimitere la cercetările lui Piaget. Există limbajul gesturilor şi al mimicii şi al fizionomiilor, care ne leagă, râsul şi plânsul, asupra hermeneuticii cărora a atras atenţia H. Plessner, şi există lumea construită prin ştiinţă, în care, în cele din urmă, limbajele specializate exacte ale simbolismelor matematice fac posibil temeiul stabil al formării teoriilor şi au produs acea capacitate de a face şi de a manipula care ne apare tocmai ca un fel de autoprezentare a lui *homo faber*, a ingeniozităţii tehnice a omului. Dar toate aceste forme de autoprezentare umană trebuie să fie totuşi ele însele introduse permanent în acel dialog interior al sufletului cu sine însuşi.

Recunosc că aceste fenomene indică faptul că în spatele tuturor relativităţilor limbilor şi convenţiilor se află un fapt comun, care nu mai este absolut deloc limbă, ci este un fapt comun orientat către o posibilă articulare lingvistică, pentru desemnarea căruia cuvântul 'raţiune' poate că încă nu este chiar cel mai rău. Totuşi, aici există ceva care distinge limba ca limbă, şi anume faptul că limba ca limbă poate fi deosebită, într-un mod specific, de

---

17 [J. Habermas, „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", în: *Hermeneutik und Dialektik. FS für H.-G. Gadamer*, 2 Bde., edit. de R. Bubner, K. Cramer şi R. Wiehl, Tübingen 1970, Bd. 1, pp. 73-104, şi lucrarea mea „Universalitatea problemei hermeneutice", mai jos p. 518 sqq.]

orice alt proces comunicativ. Numim această deosebire scriere şi scripturalitate (*Schreiben und Schriftlichkeit*). Ce înseamnă că lucruri care sunt inseparabile unul de altul în mod atât de intuitiv şi de viu, precum vorbirea persuasivă a unuia cu celălalt sau a cuiva cu sine însuşi, pot admite forma solidificată a semnelor grafice, care poate fi descifrată şi citită şi ridicată la nivelul unui nou proces semantic, iar aceasta într-o atât de mare măsură, încât întreaga noastră lume este, mai mult sau mai puţin – poate nu pentru încă multă vreme –, o lume literară, o lume administrată prin scriere şi scripturalitate? Pe ce se bazează universalitatea acestei scripturalităţi şi ce se petrece aici? Complet independent de toate deosebirile scripturalităţii, aş spune următorul lucru: tot ceea ce este scris reclamă, pentru a fi înţeles, ceva de felul unei înălţări în urechea interioară. Acolo unde este vorba despre poezie sau despre ceva asemănător, lucrul acesta este de la sine înţeles, şi chiar şi în filozofie eu obişnuiesc să le spun studenţilor mei: trebuie să vă ascuţiţi urechea, trebuie să ştiţi că, atunci când pronunţaţi un cuvânt, nu utilizaţi astfel un instrument oarecare, pe care îl aruncaţi într-un colţ atunci când nu vă este de folos, ci în realitate v-aţi fixat într-o direcţie a gândirii care vine de departe şi ajunge departe dincolo de voi. Ceea ce realizăm noi este întotdeauna un fel de retransformare. Aş dori să o numesc, într-un sens foarte larg, 'traducere'. Lectura este deja traducere, iar traducerea înseamnă atunci a traduce din nou. Să reflectăm pentru o clipă la ce înseamnă faptul că traducem, adică faptul că transpunem ceva mort în noul act al înţelegerii prin lectură sau chiar în noul act al înţelegerii într-o altă limbă, în propria noastră limbă, a ceva care a fost consemnat şi există ca text numai într-o limbă străină.

Procesul traducerii conţine, în esenţă, întregul mister al înţelegerii umane a lumii şi al comunicării sociale. Traducerea este o unitate indisolubilă de anticipare implicită, de cuprindere prealabilă a sensului în ansamblu şi de fixare explicită a ceea ce este astfel anticipat. Chiar şi orice vorbire are ceva din acest tip de anticipare şi fixare. Există un foarte frumos text al lui Heinrich von Kleist ce poartă titlul: „Despre alcătuirea treptată a gândurilor în vorbire". Dacă ar fi după mine, fiecare profesor care trebuie să examineze un candidat ar trebui ca în prealabil să semneze o declaraţie că a citit acest articol. Textul înfăţişează experienţa pe care Heinrich von Kleist a avut-o la examenul său de capacitate în Berlin. Şi pe atunci examenele erau publice, dar, fireşte, erau frecventate numai de către viitori examinaţi (cum probabil că se întâmplă şi astăzi). Acolo Heinrich von Kleist a descris felul cum se desfăşoară un examen; cum profesorul pune o întrebare ca din puşcă, şi apoi candidatul trebuie să slobozească un răspuns ca din puşcă. Dar ştim totuşi cu toţii că la o întrebare al cărei răspuns îl ştie oricine pot răspunde numai proştii. O întrebare trebuie să se pună de la sine, iar aceasta înseamnă că ea conţine o serie deschisă de posibilităţi de răspuns. Faptul că răspunsul dat este raţional constituie singura performanţă posibilă care poate fi apreciată la un examen. Un răspuns 'corect' îl pot găsi, cu o mult mai mare rapiditate, computerele şi papagalii. Kleist a găsit şi o formulă foarte frumoasă pentru această experienţă: volantul gândurilor trebuie să fie pus în mişcare. În vorbire, un cuvânt îl provoacă pe celălalt, şi prin aceasta gândirea noastră se extinde. Este un adevărat cuvânt abia cel care se oferă de la sine în vorbire din vocabular şi din limbajul uzual, oricât de preschematizate ar fi acestea. Îl pronunţăm, şi el ne conduce mai departe către consecinţe şi scopuri pe care poate nici noi înşine nu le-am întrevăzut. Fundalul universalităţii accesului lingvistic la lume îl constituie faptul că cunoaşterea lumii de către noi – pentru a o spune într-o parabolă – nu ni se înfăţişează ca un text nesfârşit, pe care învăţăm să-l recităm cu greu şi fragmentar. Cuvântul 'a recita' trebuie să facă conştient faptul că acest lucru nu ar fi nicidecum vorbire. Recitarea este opusul vorbirii. Şi anume, recitarea ştie deja ce urmează,

şi nu se expune posibilului avantaj al ideii de moment. Cunoaştem cu toţii experienţa pe care o avem în cazul actorului prost care recită, astfel încât avem sentimentul că el se gândeşte deja mereu la următorul cuvânt atunci când îl spune pe primul. În realitate, aceasta nu este vorbire. Vorbirea noastră este vorbire numai atunci când ne asumăm riscul de a susţine ceva şi de a urmări implicaţiile sale. Sintetizând, aş spune că adevărata neînţelegere în problema lingvisticităţii înţelegerii noastre este o neînţelegere cu privire la limbă, ca şi cum limba ar fi un efectiv de cuvinte şi propoziţii, de concepte, concepţii şi opinii. În realitate, limba este acel cuvânt a cărui virtualitate ne deschide infinitatea faptului de a vorbi în continuare şi de a vorbi unul cu celălalt şi libertatea faptului de a vorbi cu tine însuţi şi de a lăsa să ţi se vorbească (*das Sich-Sagen und Sich-Sagen lassen*). Nu convenţionalitatea ei elaborată, nu povara preschematizărilor de care suntem copleşiţi constituie limba, ci forţa generativă şi creativă de a fluidiza iar şi iar un astfel de ansamblu.

16. Inaptitudinea pentru dialog (1972)

Se înțelege imediat ce fel de întrebare este pusă aici și de la ce fapt pornește ea. Oare arta dialogului este pe cale de dispariție? Nu observăm în viața socială a epocii noastre o crescândă monologizare a comportamentului uman? Este acesta un fenomen general al civilizației noastre, legat de modul ei științific-tehnic de gândire? Sau experiențele deosebite ale autoînstrăinării și însingurării din lumea modernă sunt cele care le zăvorăsc celor mai tineri gura? Sau chiar despărțirea hotărâtă de orice voință de comunicare și o revoltă înverșunată împotriva aparentei comunicări care predomină în viața socială sunt cele care sunt deplânse de către ceilalți ca inaptitudine pentru dialog? Acestea sunt întrebările care îi vin în minte oricui, atunci când aude tema despre care este vorba aici.

Pe lângă acestea, aptitudinea pentru dialog este o înzestrare naturală a omului. Aristotel a numit omul ființa care are limbă, iar limba există numai în dialog. Oricât de codificabilă ar fi limba, oricât de mult ar avea o relativă fixare în dicționar, în gramatică și în literatură – vitalitatea ei proprie, îmbătrânirea și autoînnoirea ei, înăsprirea și rafinarea ei până la înaltele forme stilistice ale artei literare, toate acestea trăiesc din schimbul viu de replici al celor care vorbesc unii cu alții. Limba există numai în dialog.

Dar cât de diferit este rolul pe care îl joacă între oameni dialogul! Am putut cândva să observ într-un hotel berlinez o delegație militară de ofițeri finlandezi, care erau așezați în jurul unei mari mese rotunde, tăcuți și interiorizați, și între fiecare și vecinul său se întindea vasta tundră a peisajului lor sufletesc, ca o distanță peste care nu se putea construi o punte. Și cine, ca nordic aflat în călătorie, nu a privit cu uimire permanentul val înspumat al dialogului, care se rostogolește vuind și duduind în piețele comerciale și în piețele publice ale țărilor sudice, ale Spaniei de pildă sau ale Italiei! Dar poate că n-ar trebui să considerăm unul dintre cazuri ca pe o lipsă a disponibilității pentru dialog, și nici pe celălalt ca pe un talent deosebit pentru dialog. Căci poate că dialogul este totuși altceva decât stilul comportamental, schimbător în intensitatea sa sonoră, al vieții mondene. Și cu siguranță că în deplângerea inaptitudinii pentru dialog nu acest lucru este avut în vedere. Dialogul trebuie înțeles într-un sens mai exigent.

Să ne lămurim acest lucru în cazul unui fenomen contrar, care poate că nu este nevinovat de faptul că aptitudinea pentru dialog se află atât de mult în scădere: am în vedere dialogul telefonic. El ne-a devenit atât de familiar încât purtăm lungi conversații la telefon, iar între oameni aflați unul lângă altul sărăcirea comunicativă, care la telefon este datorată limitării la acustic, abia dacă e simțită. Însă problema conversației nu se pune totuși deloc în astfel de cazuri în care o strânsă întrețesere a vieții a doi oameni urzește tot mai departe și firele conversației. Problema inaptitudinii pentru conversație vizează mai degrabă întrebarea dacă în genere ne deschidem atât de mult și îl găsim atât de deschis pe celălalt, încât firele conversației să se poată întrețese în ambele direcții. Aici experiența conversației telefonice este documentară ca un negativ fotografic. Ceea ce la telefon nu este aproape deloc posibil este acea ascultare a disponibilității deschise a celuilalt de a se angaja într-o conversație, și ceea ce nu este dat niciodată la telefon este acea experiență prin care oamenii obișnuiesc să se apropie unul de altul și care constă în faptul că, pas cu pas, intrăm tot mai adânc într-o conversație, și în cele din urmă suntem atât de implicați în ea, încât s-a constituit o primă comuniune, care nu mai poate fi întreruptă, între partenerii conversației. Am numit conversația telefonică un fel de negativ fotografic. Căci tocmai sfera pipăitului și a auzului, prin intermediul cărora oamenii se apropie unul de altul, este străpunsă oarecum insensibil prin apropierea artificială pe care o mijlocește firul. Ceva din brutalitatea deranjării, respectiv

a faptului de a fi deranjat, rămâne strâns legat de orice apel telefonic, oricât de mult ne-ar asigura partenerul că se bucură pentru apel.

În comparația noastră devine pentru prima dată perceptibil cât de departe se întind condițiile conversației autentice, pentru ca aceasta să poată conduce în profunzimea comuniunii umane, şi ce forțe contrare, care i se opun acestui lucru, şi-au aflat expansiunea în civilizația modernă. Tehnica informațională modernă, care se află probabil abia la începuturile perfecțiunii ei tehnice şi care, dacă putem să-i credem pe profeții tehnicii, va face în curând cu totul inutile cartea şi ziarul şi cu atât mai mult autenticele învățăminte care pot rezulta din întâlnirile umane, ne readuce în amintire opusul ei, adică pe carismaticii conversației, care au schimbat lumea: Confucius şi Gautama Buddha, Iisus şi Socrate. Ce-i drept, citim conversațiile lor, dar ele sunt însemnările altora, care nu au putut păstra şi repeta carisma inițială a conversației, care este prezentă numai în spontaneitatea vie a faptului de a întreba şi de a răspunde, de a spune şi de-a-lăsa-să-li-se-spună (*das Sich-gesagt-sein-Lassen*). Totuşi, tocmai astfel de însemnări sunt de o deosebită forță documentară. Într-un anume sens, ele sunt literatură, adică presupun o artă a scrierii care ştie să evoce şi să configureze cu mijloace literare o realitate vie. Însă spre deosebire de jocurile poetice ale imaginației, astfel de însemnări păstrează o transparență unică spre ceva care, înapoia lor, a fost adevărata realitate şi adevăratul eveniment. Teologul Franz Overbeck a observat corect acest lucru şi, aplicându-l asupra Noului Testament, a format conceptul de 'literatură originară' (*'Urliteratur'*), care precedă literatura propriu-zisă aşa cum timpul originar (*Urzeit*) precedă timpul istoric.

Este util să ne orientăm aici şi către un alt fenomen analog. Inaptitudinea pentru conversație nu este totuşi unicul fenomen comunicativ de atrofiere pe care îl cunoaştem. Deja de mai multă vreme observăm dispariția scrisorii şi a corespondenței. Marii autori de scrisori ai secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea sunt de domeniul trecutului. Epoca poştalionului era, evident, mai favorabilă acestei forme de comunicare, în care se răspundea reciproc cu prima poştă – aceasta însemna literalmente întoarcerea cailor de poştă – decât epoca tehnică a simultaneității aproape depline a întrebării şi răspunsului, care caracterizează conversația telefonică. Cine cunoaşte America ştie că acolo se scriu încă şi mai puține scrisori decât în Lumea Veche. În realitate, ceea ce este comunicat reciproc prin intermediul scrisorii este şi în Lumea Veche atât de redus, atât de limitat la lucruri care nu pot să necesite sau nu reclamă nici putere de creație lingvistică, nici putere empatică sufletească, şi nici putere imaginativă productivă, încât telegraful face de fapt acest lucru mai bine decât penița. Scrisoarea a devenit un fel de mijloc retrograd de informare.

Şi în domeniul gândirii filozofice, fenomenul conversației, şi îndeosebi acea formă privilegiată a conversației pe care o numim conversație între patru ochi, dialog, a jucat un anumit rol, şi anume pe aceeaşi poziție contrară ca şi cea pe care tocmai am conştientizat-o ca pe un fenomen cultural general. Mai ales epoca romantismului şi reluarea sa în secolul XX au fost cele care au atribuit fenomenului conversației un rol critic în raport cu fatala monologizare a gândirii filozofice. Maeştri ai conversației precum Friedrich Schleiermacher, acest geniu al prieteniei, sau Friedrich Schlegel, a cărui irascibilitate generală îl făcea mai mult să debordeze în conversații decât să aducă ceva la o formă statornică, au fost totodată apărătorii filozofici ai unei dialectici care atribuia modelului platonic al dialogului, al conversației o proprie preeminență de adevăr. Este uşor de înțeles în ce constă această preeminență. Când doi oameni se întâlnesc unul cu altul şi îşi comunică reciproc ceva, atunci, întotdeauna, două lumi, două perspective asupra lumii şi două imagini ale lumii sunt cele care se apropie oarecum una de alta. Nu este vorba despre perspectiva singulară

asupra lumii singulare, aşa cum gândirea marilor gânditori încearcă să o facă comunicabilă prin strădania lor de conceptualizare şi prin teoria lor elaborată. Deja Platon îşi comunicase filozofia numai în dialoguri scrise nu doar din pietate faţă de maestrul conversaţiei care fusese Socrate. El văzuse în acest lucru un principiu al adevărului, conform căruia cuvântul îşi găseşte confirmarea numai prin asimilarea în celălalt şi prin acordul celuilalt, şi conform căruia consecvenţa gândirii care nu este totodată o însoţire a celuilalt cu gândul propriu ar rămâne fără forţă constrângătoare. Şi într-adevăr orice punct de vedere uman are în sine ceva întâmplător. Felul în care cineva cunoaşte lumea în chip propriu, prin văz şi auz şi mai ales prin gust, rămâne într-un mod de neanulat secretul său cel mai propriu. „Cine arată cu degetul un miros?" (Rilké). Aşa cum apercepţia noastră senzorială a lumii este privată într-un mod de neanulat, aşa şi instinctele şi interesele noastre ne individualizează, iar raţiunea, care este comună tuturor şi care este capabilă să cuprindă ceea ce este comun tuturor, rămâne neputincioasă în faţa orbirilor care hrănesc în noi individualitatea noastră. Astfel, conversaţia cu celălalt, obiecţiile sale sau acordul său, înţelegerea sa şi, de asemenea, neînţelegerile sale înseamnă un fel de extindere a individualităţii noastre şi o încercare a posibilei comuniuni spre care ne încurajează raţiunea. Poate fi gândită o întreagă filozofie a conversaţiei, care porneşte de la aceste experinţe: de la punctul de vedere inconfundabil al individului, în care se oglindeşte întreaga lume şi de la întreaga lume care se prezintă ca fiind una şi aceeaşi în toate aceste puncte de vedere individuale ale altora. Grandioasa concepţie metafizică a lui Leibniz, pe care a admirat-o şi Goethe, era aceea că numeroasele oglinzi ale universului, care sunt indivizii particulari, sunt în totalitatea lor însuşi universul unic. Acesta ar putea fi transformat într-un univers al conversaţiei.

Ceea ce astfel, prin descoperirea tainei de nepătruns a individualităţii, întoarce romantismul împotriva generalităţii conceptului, s-a repetat la începutul secolului nostru în critica la adresa filozofiei de şcoală a secolului al XIX-lea şi la adresa credinţei liberale în progres. Nu întâmplător, un discipol al romantismului german, scriitorul danez Sören Kierkegaard, a fost cel care în anii 40 ai secolului al XIX-lea a luat poziţie cu o mare artă scriitoricească împotriva dominaţiei de şcoală a idealismului hegelian, care acum, în secolul XX, prin traducerea germană a ajuns să aibă o influenţă europeană. Aici, în Heidelberg (dar şi în alte câteva locuri din Germania), gândirea a opus idealismului neokantian experienţa lui tu şi a cuvântului care îi leagă pe eu şi tu. În revista *Die Kreatur*, renaşterea lui Kierkegaard, susţinută în Heidelberg îndeosebi de către Jaspers, a găsit o expresie influentă. Personalităţi precum Franz Rosenzweig şi Martin Buber, Friedrich Gogarten şi Ferdinand Ebner, pentru a numi gânditori evrei, protestanţi şi catolici provenind din tabere foarte diferite, dar şi un psihiatru de talia lui Viktor von Weizsäcker, s-au unit în convingerea că drumul adevărului este conversaţia.

Ce este o conversaţie? Cu siguranţă că ne gândim aici la un proces care se desfăşoară între oameni, care, în ciuda întregii răspândiri şi infinităţi potenţiale, deţine totuşi o unitate şi o coeziune proprie. A fost pentru noi o conversaţie ceva care a lăsat în noi ceva. Nu faptul că aici am cunoscut ceva nou a făcut ca o convesaţie să fie ceea ce este, ci faptul că în celălalt am întâlnit ceva ce nu am mai întâlnit încă în propria noastră experienţă a lumii. Ceea ce i-a însufleţit pe filozofi în critica gândirii monologale, individul cunoaşte la sine însuşi. Conversaţia are o forţă care transformă. Acolo unde o conversaţie a reuşit, ne-a rămas ceva şi a rămas în noi ceva care ne-a schimbat. Astfel, conversaţia se află într-o specifică vecinătate cu prietenia[18]. Numai în conversaţie (şi în faptul de a râde împreună,

---

18 [Cf. contribuţia mea din volumul omagial pentru U. Hölscher (Würzburg 1985) „Freundschaft und Selbsterkenntnis", în *Ges. Werke* Bd. 7]

care este un fel de debordant acord tacit) prietenii se pot găsi unii pe alții și pot construi acel tip de comuniune în care fiecare rămâne pentru celălalt același, pentru că amândoi îl găsesc pe celălalt și se găsesc pe sine în celălalt.

Totuși, pentru a nu vorbi mereu numai despre sensul acesta, cel mai extrem și cel mai profund, al conversației, vrem să ne îndreptăm atenția către diferitele forme de conversație care apar în viața noastră și care stau sub amenințarea specifică despre care vorbește tema noastră. Există, mai întâi, conversația pedagogică. Nu spun că ea ar merita o prioritate deosebită. Însă în cazul său poate fi deosebit de bine arătat ceea ce se poate afla în spatele experienței inaptitudinii pentru conversație. Ce-i drept, conversația dintre profesor și elev este cu siguranță una dintre formele originare ale experienței conversației, și acei carismatici ai conversației despre care am vorbit mai sus sunt cu toții maeștri și profesori care își învață elevii sau discipolii prin conversații. În situația profesorului rezidă însă, în mod evident, o dificultate specifică de a menține în ea aptitudinea pentru conversație, de care cei mai mulți sunt copleșiți. Cine trebuie să învețe pe alții crede că trebuie să vorbească și că are voie să vorbească, și cu cât el poate vorbi mai consistent și mai coerent, cu atât el crede mai mult că își transmite doctrina. Acesta este pericolul catedrei, pe care îl cunoaștem cu toții. Îmi amintesc din vremea studenției mele de un exercițiu de seminar la Husserl. Astfel de exerciții, după cum se știe, trebuie totuși să întrețină pe cât posibil conversații de cercetare și cel puțin conversații pedagogice. Husserl, care la începutul anilor '20, ca maestru freiburghez al fenomenologiei, era însuflețit de un profund elan misionar și exercita într-adevăr o importantă activitate didactică filozofică, nu era un maestru al conversației. În acea ședință de seminar, el a pus la început o întrebare, a primit un scurt răspuns, și apoi, pornind de la acest răspuns, a ținut timp de două ore un monolog didactic neîntrerupt. Atunci când el, la sfârșitul ședinței, a ieșit din sală împreună cu asistentul său Heidegger, i-a spus acestuia: „Astăzi a fost într-adevăr o discuție incitantă." – Experiențele de felul acesta sunt cele care au condus astăzi la ceva asemănător unei crize a prelegerii. Inaptitudinea pentru conversație există aici mai ales de partea profesorului și, în măsura în care profesorul este adevăratul mijlocitor al științei, în structura monologală a științei moderne și a formării teoriilor. În viața universitară s-au făcut iar și iar încercări de a destinde prelegerea prin discuție, și aici a trebuit, firește, să se trăiască și experiența inversă a faptului că saltul brusc de la atitudinea receptivă a ascultătorului la inițiativa interogării și a obiectării este extrem de dificil și reușește doar arareori. În ultimă instanță, în situația didactică, așa cum este ea extinsă dincolo de intimitatea unei conversații în cerc restrâns, rezidă o dificultate de nesuspendat pentru conversație. Platon a știut deja bine acest lucru; o conversație nu este niciodată posibilă cu mai mulți sau chiar și numai în prezența mai multora. Așa-numitele noastre discuții publice, aceste conversații la o masă semirotundă, sunt întotdeauna și conversații semi-moarte. Există însă alte situații de conversație autentice, adică individualizate, în care conversația își păstrează adevărata ei funcție. Aș dori să disting trei tipuri: conversația de negociere, conversația medicală și conversația confidențială.

În expresia 'conversație de negociere' rezidă deja o accentuare a reciprocității, în care partenerii de conversație se îndreaptă unii către alții. Cu siguranță că aici este vorba despre forme de practică socială. Negocierile dintre partenerii de afaceri sau chiar negocierile politice nu au caracterul așa-numitei exprimări reciproce a persoanelor. Aici conversația, dacă este încununată de succes, realizează ce-i drept un compromis, și aceasta este adevărata ei determinație, însă persoanele care, în schimbul reciproc al condițiilor lor, ajung la un compromis, nu sunt apelate și învestite ca persoane, ci ca apărători ai intereselor partinice reprezentate de către ei. Totuși, ar fi incitant să se cerceteze cândva mai îndeaproape ce

trăsături de autentic talent pentru conversație disting omul de afaceri sau politicianul de succes și felul cum el știe să depășească baricadele din celălalt, care se opun unui compromis. Cu siguranță că și în acest lucru presupoziția hotărâtoare este aceea că el știe să îl perceapă pe celălalt ca celălalt. În acest caz, adevăratele interese ale celuilalt, care se opun propriilor interese și care totuși, percepute corect, conțin poate posibilități ale faptului de a se întâlni. În această privință, chiar și în conversația de negociere se adeverește determinația generală a conversației, conform căreia pentru a fi apt pentru conversație trebuie să poți asculta. Întâlnirea cu celălalt se ridică deasupra limitării proprii, chiar și acolo unde este vorba doar despre dolari sau despre interese de putere.

De o deosebită forță explicativă pentru tema noastră va fi conversația medicală, și îndeosebi conversația medicală utilizată în mod curent în practica psihanalitică. Căci aici inaptitudinea pentru conversație este tocmai baza de plecare, pornind de la care reînvățarea dialogului se prezintă ca fiind însuși procesul vindecării. Tulburarea maladivă, care în cele din urmă îl împinge pe pacient în deplina neajutorare, o constituie faptul că comunicarea firească cu semenii este întreruptă prin reprezentări halucinante. Bolnavul este atât de prins în aceste reprezentări, încât el nu mai știe să asculte cu adevărat limba celorlalți, atât de mult își nutrește el propriile reprezentări maladive. Însă tocmai caracterul insuportabil al acestei scindări de comunitatea conversațională firească a oamenilor îl aduce în cele din urmă la înțelegerea maladiei și îl îndreaptă către medic. Astfel, este descrisă o situație de pornire, care este de o excepțională importanță pentru tema noastră. Extrema este întotdeauna instructivă pentru toate cazurile medii. Lucrul deosebit în cazul conversației medicale psihanalitice este însă faptul că ea nu vindecă inaptitudinea pentru conversație, care constituie aici maladia specifică, în alt mod decât prin conversație. Totuși, ceea ce trebuie învățat din acest proces nu este pur și simplu transferabil. Pe de o parte, analistul nu este simplu partener de conversație, ci și cunoscătorul care, împotriva rezistenței pacientului, stăruie în a deschide domeniile tabuizate ale inconștientului. Ce-i drept, se accentuează în mod legitim faptul că însăși conversația este totuși atunci un efort comun de lămurire, și nu o simplă aplicare a unei cunoașteri din partea medicului. Însă o altă condiție corelată cu aceasta este una specifică, ce limitează transferarea conversației medicale psihanalitice asupra vieții conversaționale a practicii sociale: aici prima presupoziție trebuie să fie înțelegerea maladiei de către pacient, adică inaptitudinea pentru conversație se recunoaște pe sine însăși.

Adevărata temă a reflecțiilor noastre este, dimpotrivă, o inaptitudine pentru conversație care nu se recunoaște pe sine însăși. Forma ei normală constă, dimpotrivă, în faptul că această inaptitudine nu o vedem la noi, ci la celălalt. Se spune: „Cu tine nu se poate vorbi." Iar la celălalt există atunci sentimentul sau chiar experiența de a nu fi înțeles. Acest lucru face pe cineva să amuțească în prealabil sau chiar să își strângă buzele cu indignare. În această privință, 'inaptitudinea pentru conversație', în ultimă instanță, este întotdeauna diagnosticul pe care îl pune cineva care nu este dispus la conversație, respectiv căruia nu îi reușește să intre în conversație cu celălalt. Inaptitudinea celuilalt este întotdeauna și inaptitudinea noastră.

Aș dori să privesc această inaptitudine atât din perspectiva laturii subiective, cât și din perspectiva celei obiective, adică, pe de o parte, să vorbesc despre inaptitudinea subiectivă, despre inaptitudinea de a asculta, iar pe de altă parte despre inaptitudinea obiectivă, care se bazează pe faptul că nu există o limbă comună. Inaptitudinea de a asculta este un fenomen atât de bine cunoscut, încât aici nu trebuie deloc să ni-i imaginăm pe alții care ar avea această inaptitudine într-o măsură deosebită. O cunoaștem îndeajuns la noi înșine, atunci când nu auzim sau auzim greșit. Și oare nu este într-adevăr una dintre experiențele

noastre umane fundamentale aceea că nu am perceput la timp ceea ce se petrece în celălalt, că urechea noastră nu a fost suficient de fină pentru a 'auzi' amuțirea lui și încremenirea lui? Sau și aceea că auzim greșit. E incredibil ce este posibil aici. Am stat odată – printr-un abuz (neimportant în sine) al autorităților locale din Leipzig – în arestul poliției. Acolo toată ziua erau strigate pe culoare nume ale celor care, de fiecare dată, trebuiau să fie conduși la interogatoriu. În prima clipă, am crezut totuși realmente, aproape la fiecare strigare, că aud numele meu – atât de încordată era în mine o astfel de așteptare! Faptul de a nu auzi și de a auzi greșit – sunt rezultatul aceleiași cauze, care poate fi găsită în noi înșine. Nu aude sau aude greșit numai cel care se ascultă permanent pe sine însuși, a cărui ureche este oarecum atât de plină de acea adresare pe care el și-o adresează permanent lui însuși, urmându-și instinctele și interesele, încât el nu îl poate auzi pe celălalt. Accentuez că aceasta este, în toate nuanțările posibile, trăsătura esențială a noastră a tuturor. Faptul de a deveni iar și iar, împotriva acestui lucru, apt pentru conversație, adică a-l asculta pe celălalt, mi se pare a fi adevărata înălțare a omului la condiția umanității.

Dar poate să existe, firește, și cauza obiectivă că limba, ca una comună între oameni, se destramă tot mai mult, cu cât ne-am adaptat mai mult în situația monologală a civilizației științifice din zilele noastre și la tehnica informațională de natură anonimă, căreia îi suntem livrați aici. Să ne gândim, de pildă, la conversația la masă și la forma extremă a uciderii ei, care este atinsă în anumite locuințe de lux ale unor americani atât de bogați, încât sunt demni de compătimit, prin confort tehnic și prin utilizarea lui fără sens. Acolo se spune că există sufragerii care sunt în așa fel mobilate, încât fiecare tovarăș de masă, ridicându-și privirea din farfuria sa, privește comod într-un televizor instalat anume pentru el. Ne putem închipui un progres al tehnicii care merge și mai departe, și în care, așa zicând, purtăm niște ochelari prin care nu mai trece privirea, ci ne uităm la televizor, de pildă așa cum uneori vedem pe cineva colindând prin Odenwald și în același timp ascultând bine cunoscutele sunete și șlagăre, pe care el le poartă cu sine, plimbându-se, într-un aparat de radio. Exemplul trebuie să spună numai că există împrejurări sociale obiective prin intermediul cărora putem uita vorbirea, și anume vorbirea care este vorbire-către-cineva (*Zu-jemandem-Sprechen*) și fapt-de-a-răspunde-cuiva (*Auf-jemanden-Antworten*) și pe care o numim o conversație.

Totuși, extrema poate și aici să clarifice din nou cazul de mijloc. Trebuie adică să se acorde atenție faptului că comunicarea dintre oameni creează o limbă comună în aceeași măsură în care, invers, o presupune. Înstrăinarea dintre oameni se arată în aceea că ei nu mai vorbesc aceeași limbă (cum se spune), iar apropierea în aceea că este găsită o limbă comună. Este adevărat: comunicarea devine dificilă acolo unde lipsește limba comună. Comunicarea devine însă și frumoasă acolo unde este căutată și în cele din urmă este găsită o limbă comună. Cunoaștem acest lucru în cazul extrem al conversației bâiguite dintre oameni cu limbi materne diferite, care nu cunosc decât frânturi din limba celuilalt, dar simt nevoia să-și spună ceva unul altuia. Felul cum aici poate fi totuși realizată în cele din urmă înțelegerea și chiar acordul în relațiile practice sau și în conversația personală sau teoretică, poate fi un simbol pentru faptul că și acolo unde limba pare să lipsească comunicarea poate reuși prin răbdare, prin sensibilitate, prin simpatie și toleranță și prin încrederea necondiționată în rațiune, care este o parte din noi toți. Avem într-adevăr permanent experiența faptului că și între oameni cu temperamente diferite, cu viziuni politice diferite conversația este posibilă. 'Inaptitudinea pentru conversație' mi se pare a fi mai degrabă reproșul pe care cineva i-l face celui ce nu vrea să îi urmeze gândurile, decât lipsa pe care celălalt o are cu adevărat.

Partea a patra

Dezvoltări

17. Universalitatea problemei hermeneutice (1966)

De ce a dobândit problema limbii, în discuția filozofică actuală, o poziție centrală asemănătoare cu cea a conceptului de gândire sau de gândire care se gândește pe sine de acum aproximativ 150 de ani? Aș dori ca prin această întrebare să dau în mod indirect un răspuns la *acea* întrebare pe care trebuie să o caracterizăm ca fiind întrebarea centrală a epocii moderne, așa cum ne-a fost ea dată ca sarcină prin existența științei moderne. Am în vedere întrebarea privitoare la felul cum se raportează imaginea noastră naturală despre lume, experiența lumii, pe care o avem ca oameni, în măsura în care trăim în întregime istoria vieții noastre și destinul vieții noastre, la acea autoritate inatacabilă și anonimă pe care o reprezintă vocea științei. Începând cu secolul al XVII-lea, adevărata sarcină a filozofiei a devenit aceea de a media între această nouă întrebuințare a putinței umane de a ști (*Wissen-Können*) și a putinței umane de a face (*Machen-Können*) și întregul experienței noastre umane a vieții. Acest lucru se exprimă în multe feluri și cuprinde și încercarea pe care o face generația actuală atunci când aduce în punctul central al filozofiei tema limbii, modul fundamental de realizare al faptului-de-a-fi-în-lume (*In-der-Welt-Sein*) care ne este propriu, ca fiind forma atotcuprinzătoare a constituției lumii (*Weltkonstitution*). Aici avem în vedere întotdeauna afirmația științelor, afirmație care se solidifică în semnele mute, și sarcina recorelării lumii obiectuale, făcute disponibile și puse la discreția noastră prin intermediul ei, lume pe care o numim tehnică (*Technik*), cu structurile fundamentale ale ființei noastre, care nu sunt arbitrare și nu mai pot fi instituite, ci trebuie să fie respectate de către noi.

Vreau să explic câteva lucruri simple în cazul cărora devine evidentă universalitatea acestui punct de vedere, pe care l-am numit 'hermeneutic' pornind de la un mod de exprimare dezvoltat de către Heidegger în perioada sa timpurie, și prin aceasta în continuarea unei perspective care își are originea în teologia protestantă și care prin intermediul lui Dilthey a fost transmisă în secolul nostru.

Ce este hermeneutica? Aș vrea să pornesc de la două experiențe ale înstrăinării pe care le întâlnim în domeniul semnificativităților care ne privesc ale existenței noastre. Am în vedere experiența înstrăinării conștiinței estetice și experiența înstrăinării conștiinței istorice. Ceea ce vreau să spun cu acestea poate fi indicat în ambele cazuri cu puține cuvinte: conștiința estetică realizează posibilitatea, pe care, ca atare, noi nu putem nici să o tăgăduim, nici să o diminuăm în valoarea ei, de a ne raporta în mod critic sau afirmativ la calitatea unei creații artistice; aceasta înseamnă însă: în așa fel încât judecata pe care o avem noi înșine decide în ultimă instanță cu privire la forța de expresie și valabilitatea a ceea ce noi judecăm astfel. Ceea ce noi respingem nu are nimic să ne spună sau îl respingem pentru că nu are nimic să ne spună. Acest lucru caracterizează raportarea noastră la artă în sensul mare al cuvântului, artă care, după cum se știe, așa cum a arătat Hegel, cuprinde totuși și întreaga lume religioasă greco-păgână, ca religie a artei, ca mod de a cunoaște divinul în răspunsul imagistic al omului. Dacă însă această întreagă lume a experienței se distanțează

ca obiect al judecății estetice, atunci ea își pierde în mod evident autoritatea originară și neîndoielnică. Totuși, trebuie să recunoaștem față de noi înșine că lumea tradiției artistice, extraordinara simultaneitate cu atât de multe lumi umane pe care ne-o procură arta, este mai mult decât un simplu obiect al liberei noastre acceptări și respingeri. Nu se întâmplă, în realitate, că ceea ce ne-a impresionat ca operă de artă nu ne mai lasă deloc libertatea să o îndepărtăm încă o dată de noi și să o acceptăm sau să o respingem din proprie inițiativă? Și, în plus, nu este adevărat că aceste creații ale iscusinței umane, așa cum se succed ele de-a lungul mileniilor, în mod sigur nu au fost făcute pentru o astfel de acceptare sau de respingere estetică? Nici un artist al culturilor strâns legate de religie ale trecutului nu și-a alcătuit vreodată opera de artă cu altă intenție decât aceea ca faptul creat de către el să fie acceptat în ceea ce spune și prezintă și să se integreze în lumea în care oamenii trăiesc unii cu alții. Conștiința artei, conștiința estetică este întotdeauna o conștiință secundară. Ea este secundară în raport cu nemijlocita pretenție de adevăr care se degajă din opera de artă. Din această cauză, atunci când judecăm ceva din perspectiva calității sale estetice, acest lucru este o îndepărtare de ceva care, în realitate, ne este familiar într-un mod mult mai intim. O astfel de îndepărtare în vederea judecății estetice își găsește întotdeauna locul acolo unde cineva s-a sustras, acolo unde cineva nu se supune pretenției nemijlocite a ceea ce îl impresionează. De aceea, unul dintre punctele de plecare ale reflecțiilor mele a fost tocmai acela că suveranitatea estetică ce se impune în domeniul experienței artei reprezintă o îndepărtare de adevărata realitate a experienței pe care o întâlnim sub forma expresiei artistice.[1]

În urmă cu aproximativ 30 de ani, problema ce rezidă aici a fost conștientizată într-un mod denaturat, atunci când politica național-socialistă a artei a încercat, pe calea și în scopul propriilor sale țeluri politice, să critice formalismul unei culturi estetice pure prin discursul său despre arta legată de popor, un mod de a vorbi căruia, în ciuda oricărui abuz pe care l-a adus cu sine această lozincă, nu-i poate fi totuși contestat faptul că trimite la ceva real. Oricărei creații artistice autentice îi este asociată comunitatea sa, și o astfel de comunitate este întotdeauna altceva decât societatea cultivată care este informată și terorizată de către critica de artă.

Al doilea mod al experienței înstrăinării este ceea ce se numește conștiința istorică, acea artă extraordinară, care se dezvoltă lent, a faptului-de-a-deveni-critic-față-de-sine-însuși (*das-Sich-gegenüber-kritisch-Werden*) prin receptarea mărturiilor vieții din trecut. Cunoscuta formulare rankeiană despre dispariția individualității a îmbrăcat într-o formă populară ceea ce constituie etosul gândirii istorice: faptul că conștiința istorică își asumă sarcina de a înțelege toate mărturiile unei epoci pornind de la spiritul acestei epoci, de a o îndepărta de actualitățile care ne acaparează ale vieții noastre prezente și de a cunoaște trecutul, fără o pretenție morală de a le ști mai bine pe toate, în felul în care și el a fost unul uman.[2] Cunoscutul tratat al lui Nietzsche *Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* a formulat contradicția dintre o astfel de distanțare istorică și voința formativă nemijlocită, care este întotdeauna proprie prezentului. Totodată, el a evidențiat câteva dintre consecințele acestei – cum a numit-o el – voințe formative de tip alexandrin, atenuate, a vieții, care se manifestă sub forma științei istorice moderne. Amintesc de acuzația lui de slăbiciune a evaluării, care a cuprins spiritul modern pentru că s-a obișnuit atât de mult să intre într-o lumină mereu alta și mereu schimbătoare, încât ar fi orbit, și nu mai este capabil de o

---

1 [Cf. în această privință, datând deja din 1958, „Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins" și celelalte lucrări ale mele din *Ges. Werke* Bd.8]

2 [Cf. O. Vossler, „Rankes historisches Problem. Einleitung zu": L. Ranke, *Französische Geschichte – vornehmlich im XVI. und XVII. Jahrhundert*, Leipzig 1943, și în O. Vossler, *Geist und Geschichte – Gesammelte Aufsätze*, München 1964, pp. 184-214.]

evaluare proprie a ceea ce i se arată, de o determinare a punctului de vedere; orbirea axiologică a obiectivismului istoric este explicată aici prin referire la conflictul dintre lumea istorică îndepărtată şi forţele vitale ale prezentului.

Nietzsche este, cu siguranţă, un martor extatic, însă faptul că există dificultăţi specifice în legătură cu conştiinţa istorică şi cu pretenţia ei de obiectivitate istorică l-a arătat în mod sugestiv experienţa istorică pe care am avut-o cu această conştiinţă istorică în ultimii o sută de ani. Ţine de lucrurile de la sine înţelese ale experienţei noastre ştiinţifice faptul că putem totuşi corela, cu o siguranţă infailibilă, capodoperele cercetării istorice, în care cerinţa lui Ranke a autoanulării individualismului pare adusă la un fel de desăvârşire, cu tendinţele politice ale propriului lor prezent. Ştim, atunci când citim istoria romană a lui Mommsen, cine, doar, a putut-o scrie, adică în ce situaţie politică a propriei epoci a coordonat acest istoric vocile trecutului în vederea unei afirmaţii cu sens. O ştim, de asemenea, de la Treitschke sau de la Sybel, pentru a alege câteva exemple foarte marcante din istoriografia prusacă. Aceasta vrea să însemne, în primă instanţă, doar următorul lucru: în mod evident, nu întreaga realitate a experienţei istorice este cea care este exprimată în autointerpretarea metodei istorice. Este, în mod incontestabil, un scop justificat acela de a ţine atât de mult sub control prejudecăţile propriului prezent, încât să nu înţelegem greşit mărturiile trecutului. Dar, evident, ceea ce se desăvârşeşte în acest lucru nu este întreaga sarcină a înţelegerii trecutului şi a tradiţiei sale. Ba chiar, s-ar putea – şi faptul de a urmări acest gând este într-adevăr una dintre primele sarcini care se impun la examinarea critică a autointerpretării ştiinţei istorice – ca numai lucrurile *neînsemnate* să permită, în cercetarea istorică, apropierea de acest ideal al unei totale anulări a individualităţii, în timp ce marile realizări productive ale cercetării păstrează permanent ceva din vraja strălucitoare a unei reflectări nemijlocite a prezentului în trecut şi a trecutului în prezent. Şi această a doua experienţă de la care pornesc, ştiinţa istorică, exprimă numai o parte din ceea ce este pentru noi adevărata noastră experienţă, adică întâlnirea cu tradiţia istorică, şi o cunoaşte numai într-o formă înstrăinată.

Dacă eu opun acum acestui lucru conştiinţa hermeneutică în calitate de posibilitate mai cuprinzătoare ce trebuie dezvoltată, atunci aici trebuie, de asemenea, ca în primă instanţă să fie depăşit reducţionismul de teorie a ştiinţei prin care ceea ce este numit în mod tradiţional 'ştiinţă a hermeneuticii' a fost integrat în ideea modernă de ştiinţă. Dacă ne îndreptăm atenţia către hermeneutica lui Schleiermacher, în care el a adoptat vocea romantismului istoric şi, făcând acest lucru, a urmărit totodată cu atenţie dezideratul teologului creştin, în măsura în care hermeneutica lui, ca o teorie generală a meşteşugului înţelegerii, trebuia să slujească sarcinii specifice a interpretării Sfintei Scripturi, atunci perspectiva sa pentru această disciplină hermeneutică se arată deosebit de limitată prin prisma gândirii ştiinţifice moderne. Schleiermacher defineşte hermeneutica drept arta de a evita neînţelegerea. Cu siguranţă că aceasta nu este o descriere cu totul răsturnată a efortului hermeneutic. Ceea ce este străin ispiteşte uşor la neînţelegere, care ne este indusă prin distanţa temporală, schimbarea obişnuinţelor lingvistice, transformarea unor semnificaţii ale cuvintelor şi a unor moduri de reprezentare. Trebuie ca neînţelegerea să fie eliminată prin reflecţie metodologică controlată. Numai că şi aici se pune întrebarea: fenomenul înţelegerii este definit în mod adecvat atunci când spun: înţelegerea înseamnă a evita neînţelegerea? Nu este precedată, în realitate, orice neînţelegere de ceva de felul unui 'acord de bază'?

Ceea ce încerc să evoc aici este un fragment de experienţă a vieţii. Spunem de pildă: înţelegerea şi neînţelegerea se produc între eu şi tu. Deja formularea 'eu şi tu' atestă însă o imensă distanţare. Aşa ceva nu există totuşi deloc. Nu există nici 'acest' eu, nici 'acest' tu, există un fapt-de-a-spune-tu (*Du-Sagen*) al unui eu şi există un fapt-de-a-spune-eu (*Ich-Sagen*)

față de un tu; însă acestea sunt situații pe care întotdeauna le precedă deja înțelegerea reciprocă. Faptul-de-a-spune-tu cuiva – o știm cu toții – presupune un acord profund. Acolo deja susține ceva care este durabil. Acest lucru este și el în joc întotdeauna și în încercarea de a ne înțelege reciproc cu privire la un fapt despre care avem păreri diferite, chiar dacă numai arareori devenim conștienți de acest ceva care susține. Însă știința hermeneuticii vrea să ne facă să credem că textul pe care trebuie să îl înțelegem ar fi ceva străin, care ar încerca să ne ispitească la neînțelegere, și miza ar fi aceea de a elimina, printr-o critică istorică și printr-o metodă controlabilă, corelate cu o forță empatică psihologică, toate acele elemente prin care se poate strecura o neînțelegere. Aceasta este, după câte mi se pare, o descriere valabilă în privința unui aspect parțial, și totuși foarte fragmentară, a unui fenomen cuprinzător al vieții, pe care îl constituie ființa-lui-noi (*das Wir-Sein*) care suntem noi toți. Mi se pare că se impune sarcina de a scăpa de prejudecățile care stau la baza conștiinței estetice, a conștiinței istorice și a unei conștiințe hermeneutice restrânse la o tehnică a evitării unor neînțelegeri, și de a depăși distanțările ce rezidă în ele.

Ce ne-a apărut în aceste trei experiențe ca fiind omis, și de ce particularitatea lor ne devine atât de perceptibilă? Ce este conștiința *estetică*, având în vedere abundența a ceea ce întotdeauna ne-a plăcut deja și a ceea ce numim în artă 'clasic'?[3] Oare în acest fel nu este mereu deja determinat ceea ce devine grăitor pentru noi și ceea ce considerăm semnificativ? Toate acestea, despre care, cu o siguranță instinctivă – chiar dacă poate eronată – dar valabilă în primă instanță pentru conștiința noastră, spunem: „aceasta este o operă clasică, ea va rămâne", au preformat totuși, deja, posibilitatea noastră de a judeca ceva în mod estetic. Nu este ca și cum ar exista criterii pur formale, care au pretins să judece și să aprobe în mod arbitrar nivelul de configurare sau gradul de fasonare în privința virtuozității sale artistice. Mai degrabă, ne aflăm în mijlocul unui spațiu estetic de rezonanță, configurat prin vocile care ajung permanent până la noi, al existenței noastre senzitiv-spirituale – și acest lucru precedă orice judecată estetică explicită.

În mod asemănător stau lucrurile și în cazul conștiinței *istorice*. Și aici vom recunoaște, cu siguranță, că există nenumărate sarcini ale cercetării istorice care nu au nici o legătură cu propriul nostru prezent și cu profunzimea conștiinței lui istorice. Mi se pare însă neîndoielnic faptul că marele orizont al trecutului, din care trăiesc cultura noastră și prezentul nostru, se dovedește activ în tot ceea ce vrem, sperăm sau de care ne temem în perspectiva viitorului. Istoria este și ea prezentă și este prezentă ea însăși numai în lumina acestei viitorialități (*Zukünftigkeit*) a noastre. Aici am avut cu toții ceva de învățat de la Heidegger, care a arătat tocmai primatul viitorialității pentru posibila amintire și păstrare, și prin aceasta pentru întreaga noastră istorie.

Acest lucru se răsfrânge asupra a ceea ce Heidegger a susținut despre productivitatea cercului hermeneutic, iar eu am dat acestui fapt formularea că nu atât judecățile noastre, cât prejudecățile noastre constituie ființa noastră.[4] Aceasta este o formulare provocatoare, în măsura în care prin ea repun în drepturi un concept pozitiv de prejudecată, care a fost eliminat din limbajul uzual de către iluminismul francez și englez. Și anume, se poate arăta că la origine conceptul de prejudecată nu are nicidecum numai sensul pe care i-l atribuim noi. Prejudecățile nu sunt în mod necesar neîndreptățite și eronate, astfel încât ele să denatureze

3 [Faptul de a considera dezvoltările mele din *Adevăr și metodă*, p. 218 sq. despre „Exemplul clasicului" drept crez față de un ideal clasicist platonizant al stilului (H. R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1979), și nu ca elaborare a unei categorii istorice este o neînțelegere.]

4 [Cf. *Adevăr și metodă*, vol.1, p. 210 sqq. și „Despre cercul înțelegerii", mai sus, p. 409 sqq.]

adevărul. În realitate, în istoricitatea existenței noastre rezidă faptul că prejudecățile constituie, în sensul literal al cuvântului, orientarea prealabilă a întregii noastre putințe de a cunoaște. Ele sunt preadeziunile deschiderii noastre către lume, care sunt tocmai condiții pentru ca noi să cunoaștem ceva, pentru ca ceea ce întâlnim să ne spună ceva. Cu siguranță că aceasta nu înseamnă că noi, îngrădiți de un zid de prejudecăți, lăsăm să treacă prin poarta strâmtă numai ceea ce poate să își prezinte pașaportul pe care scrie: aici nu este spus nimic nou. Ne este binevenit tocmai oaspetele care promite curiozității noastre ceva nou. Însă după ce recunoaștem oaspetele pe care îl lăsăm să intre la noi ca pe unul care are să ne spună ceva *nou*?[5] Oare așteptarea noastră și disponibilitatea noastră de a asculta *noul* nu se determină în mod necesar pornind de la vechiul care ne-a câștigat deja? Această imagine trebuie să dea un fel de legitimare motivului pentru care conceptul de prejudecată, care se află într-o profundă corelație intimă cu conceptul de autoritate, necesită o reabilitare hermeneutică. Ca orice imagine, și aceasta este deformată. Experiența hermeneutică nu constă în faptul că ceva este afară și râvnește permisiunea de a intra: mai degrabă, suntem câștigați de ceva, și tocmai prin intermediul a ceea ce ne câștigă suntem deschiși pentru ceva nou, diferit, adevărat. Se întâmplă așa cum lămurește Platon prin frumoasa comparație dintre mâncărurile trupești și hrana spirituală: în timp ce pe primele le putem respinge, de exemplu la recomandarea medicului, pe acestea din urmă le-am primit deja de la bun început în noi.[6]

Acum se pune, firește, întrebarea: cum trebuie să se legitimeze condiționarea hermeneutică a ființei noastre în raport cu existența științei moderne, care depinde totuși în totalitate de principiul neaderării la idei preconcepute și al lipsei de prejudecăți? Cu siguranță că în felul acesta– lăsând la o parte faptul că astfel de declamații au întotdeauna ceva ridicol – nu se va ajunge să se facă prescripții științei și să i se recomande să se tempereze. Ea nu ne va face pe plac. Ea va merge mai departe pe drumurile ei, cu o necesitate interioară ce nu se află la bunul ei plac, și va produce tot mai multe cunoștințe și posibilități de punere în practică, în fața cărora ni se taie răsuflarea. Ea nu va putea face altfel. Este lipsit de sens, de pildă, să oprim un cercetător în domeniul geneticii ereditare din cauza creării amenințătoare a supraomului. Problema nu poate arăta în așa fel, încât conștiința noastră umană să se opună mersului științific al lucrurilor și să-și ia îndrăzneala de a construi aici un fel de anti-știință. Totuși, nu poate fi evitată întrebarea dacă ceea ce observăm la obiecte aparent atât de inofensive precum conștiința estetică și conștiința istorică nu reprezintă o problematică ce tocmai că este inerentă științei noastre moderne a naturii și raportării noastre tehnice la lume. Dacă pe baza științei moderne edificăm noua lume tehnică a scopurilor, care transformă totul în jurul nostru, nu insinuăm că cercetătorul, care a dobândit cunoștințele hotărâtoare pentru acest lucru, a aruncat fie și numai *o singură* privire către astfel de posibilități tehnice de valorificare. Dorința autentică de cunoaștere, și nimic altceva, este cea care îl înflăcărează pe adevăratul cercetător. Și totuși, trebuie pusă întrebarea dacă nu cumva și în raport cu ansamblul civilizației noastre moderne întemeiate științific se repetă faptul că aici este omis ceva – și dacă nu cumva, atunci când presupozițiile sub care stau aceste posibilități de cunoaștere (*Erkenntnis-Möglichkeiten*) și aceste posibilități de punere în practică (*Machens-Möglichkeiten*) rămân în semiobscuritate, acest lucru poate avea drept consecință tocmai faptul că mâna care aplică aceste cunoștințe devine distrugătoare.[7]

---

5 [Despre conceptul de 'nou' cf. „Das Alte und das Neue", discurs la deschiderea Festivalului de la Salzburg din 1981 (*Ges. Werke* Bd. 4)]

6 [*Protagoras* 314 a]

7 [Problema mult discutată între timp a responsabilității științei este, după părerea mea, o problemă morală.]

Problema este cu adevărat universală. Interogația hermeneutică, aşa cum o caracterizez eu, nu este nicidecum limitată la domeniile de la care am pornit eu în propriile mele cercetări. Era vorba numai despre faptul de a consolida mai întâi o bază teoretică, care să poată susține şi realitatea fundamentală a culturii noastre contemporane, ştiința şi valorificarea ei tehnică industrială. Un exemplu util pentru felul cum dimensiunea hermeneutică cuprinde întregul demers al ştiinței îl constituie statistica. Ea ne învață, ca exemplu extrem, că ştiința stă mereu sub semnul unor anumite condiții metodologice de abstractizare şi că succesele ştiințelor moderne se bazează pe faptul că prin abstractizare sunt descoperite alte posibilități de interogare. În cazul statisticii, acest lucru iese la iveală în mod vădit, deoarece ea, prin caracterul anticipat al întrebărilor la care răspunde, se potriveşte atât de mult unor scopuri propagandistice. Ceea ce trebuie să producă efect propagandistic trebuie într-adevăr să influențeze întotdeauna în prealabil judecata celui abordat şi să încerce să-i limiteze posibilitatea de a judeca. Ceea ce este constatat aici arată asemenea limbajului faptelor; însă la ce întrebări dau un răspuns aceste fapte şi ce fapte ar începe să vorbească dacă ar fi puse alte întrebări, aceasta este o interogare hermeneutică. Ea ar legitima, pentru prima dată, semnificația acestor fapte, şi prin aceasta concluziile care rezultă din existența acestor fapte.

Anticipez astfel, şi am utilizat fără să vreau formula 'care răspunsuri la care întrebări se ascund cu adevărat în fapte'. Într-adevăr, fenomenul hermeneutic originar este acela că nu există nici o afirmație posibilă care să nu poată fi înțeleasă ca răspuns la o întrebare şi că ea nu poate fi înțeleasă decât astfel. Acest lucru lezează extraordinara metodologie a ştiinței moderne într-un mod care nu este cel mai neînsemnat. Cine vrea să învețe o ştiință trebuie să învețe să stăpânească metodologia ei. Noi ştim însă, de asemenea, că metodologia ca atare nu garantează încă absolut deloc productivitatea aplicării ei. Există mai degrabă (acesta este un lucru pe care îl poate confirma orice experiență de viață) sterilitatea metodologică, adică aplicarea metodologiei asupra unui fapt care nu este demn de a fi ştiut (*Nicht-Wissenswürdiges*), asupra unui fapt care nu devine nicidecum obiect al cercetării pornind de la o interogare autentică.

Conştiința de sine metodologică a ştiinței moderne se opune, fireşte, acestui lucru. Astfel, de pildă, istoricul ne va obiecta că toate ar fi într-adevăr bune şi frumoase în ceea ce priveşte această tradiție istorică, singura în care vocile trecutului ar dobândi semnificație şi care ar inspira prejudecățile care determină prezentul. Lucrurile ar sta însă cu totul altfel acolo unde ar fi în mod serios vorba despre cercetarea istorică. Cum s-ar putea crede cu seriozitate că, de exemplu, emanciparea obiceiurilor fiscale ale oraşelor în secolul al XV-lea sau a tradițiilor matrimoniale ale eschimoşilor şi-ar dobândi semnificația, într-un fel sau altul, abia prin intermediul conştiinței prezentului (*Gegenwarts-Bewußtsein*) şi al anticipărilor sale? Acestea ar fi probleme de cunoaştere istorică ce ar fi asumate ca sarcini în mod cu totul independent de orice relație cu prezentul.

La această obiecție trebuie să răspundem că extrema acestui punct de vedere s-ar asemăna cu ceea ce există în anumite institute de cercetare din țările puternic industrializate, mai ales în America şi Rusia, mă refer la aşa-numita mare încercare în serie în care pur şi simplu se măsoară în întregime, fără a ține seama de pierderi şi de costuri, materiile cu care se are de a face – cu şansa ca, în cele din urmă, dintre miile de măsurări una să furnizeze o descoperire interesantă, adică să se dovedească a fi un răspuns la o întrebare pornind de la care se merge mai departe. Nu există nici o îndoială că cercetarea modernă lucrează astfel, într-o anumită măsură, şi în ştiințele spiritului. Să ne gândim de pildă la marile ediții şi îndeosebi la indexurile tot mai perfecte. Fireşte, întrebarea dacă cercetarea istorică

modernă mărește prin astfel de demersuri șansa de a observa cu adevărat faptul interesant și, pornind de la el, de a dobândi apoi îmbogățirea corespunzătoare a cunoașterii noastre, trebuie să rămână deschisă. Însă chiar dacă ar fi așa, s-ar putea pune întrebarea: este un ideal faptul că sunt elaborate de către o mie de istorici nenumărate intenții de cercetare, adică este elaborată, așadar, constatarea unor contexte de fapte, pentru ca al 1001-lea istoric să observe aici ceea ce este interesant? Cu siguranță că fac astfel o caricatură a cercetării autentice. Dar, ca orice caricatură, și în aceasta există adevăr. Ea conține un răspuns indirect la întrebarea: ce face de fapt ca cercetătorul productiv să fie ceea ce este? Faptul că a învățat metodele? Pe acestea tocmai că le posedă și cel care nu descoperă niciodată ceva nou. Fantezia este, pentru cercetător, sarcina hotărâtoare. Fantezia nu înseamnă aici, firește, o capacitate vagă de a ne imagina tot felul de lucruri, fantezia are mai degrabă o funcție hermeneutică și slujește simțului pentru ceea ce este demn de a fi interogat, putinței de a scoate la iveală (*Freilegen-Können*) a unor întrebări adevărate, productive – ceea ce în general îi reușește numai celui care stăpânește toate metodele științei sale.

Ca platonician, îmi plac îndeosebi scenele de neuitat în care Socrate intră în dispută cu artiștii sofiști pricepuți la toate și îi aduce la disperare prin întrebările sale, până când în cele din urmă nu mai pot suporta și pretind la rândul lor rolul celui care întreabă, rol ce pare atât de plin de succes. Și ce se întâmplă atunci? Ei nu știu să întrebe nimic. Pur și simplu nu le trece prin minte nimic care să poată fi interogat în așa fel, încât să merite să fie analizat și să i se dea cu perseverență un răspuns.

Trag concluzia. Conștiința hermeneutică, pe care la început am caracterizat-o numai pornind de la anumite aspecte, își are întotdeauna eficacitatea în faptul că putem vedea ceea ce este demn de a fi interogat. Dacă acum ne-am reprezentat nu numai tradiția artistică a popoarelor, nu numai tradiția istorică, nu numai principiul științei moderne în precondițiile lui hermeneutice, ci întregul vieții noastre a experienței, atunci, cred eu, ajungem să asociem din nou experienței noastre proprii, generale și umane a vieții și experiența științei. Căci acum am atins stratul fundamental, care poate fi numit (împreună cu Johannes Lohmann[8]) 'constituția lingvistică a lumii'. Ea se prezintă ca fiind conștiința istoriei efectelor, care schematizează în prealabil toate posibilitățile noastre de cunoaștere. Fac abstracție de faptul că cercetătorul, chiar și cercetătorul naturii, nu este, poate, cu totul independent de modă și de societate și de toți factorii posibili ai mediului său – ceea ce am în vedere este faptul că *în cadrul* experienței sale științifice nu atât 'legile raționamentului tare ca fierul' (Helmholtz), cât mai degrabă conjuncturile imprevizibile sunt cele care îi inspiră ideea fructuoasă, fie că este vorba de mărul în cădere al lui Newton, fie de orice altă observație întâmplătoare de la care se aprinde scânteia inspirației științifice.

Conștiința istoriei efectelor se realizează la nivel lingvistic. Putem învăța de la lingvistul care este totodată un gânditor că limba, în viața și în istoria ei, nu trebuie să fie gândită numai ca ceva care se transformă, ci în ea este activă o teleologie. Acest lucru vrea să spună că cuvintele care se formează, mijloacele de expresie care apar într-o limbă pentru a spune anumite lucruri nu se fixează întâmplător, în măsura în care ele nu dispar, în genere, din nou, ci în acest mod este construită o anumită articulare a lumii – un proces care se desfășoară ca și cum ar fi dirijat și pe care îl observăm într-adevăr cu toții, iar și iar, la copilul care învață să vorbească. Mă bazez în această privință pe un pasaj din Aristotel, pe care aș dori să-l explic mai precis, pentru că în el actul formării limbii este genial descris din perspectiva unui anumit aspect. Este vorba despre ceea ce Aristotel numește *epagoge*,

8 *Philosophie und Sprachwissenschaft*, lucrare publicată în seria *Erfahrung und Denken. Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften*, Nr. 15 (1965).

adică formarea generalului. Cum se ajunge la general? În filozofie se spune: la conceptul general; însă în acest sens și cuvintele sunt, în mod evident, ceva general. Cum se ajunge la faptul că ele sunt 'cuvinte', adică au o semnificație generală? Aici ființa (*Wesen*) înzestrată cu simțuri se află la primele sale apercepții într-o mare revărsată a stimulilor, și în cele din urmă ea începe într-o zi, cum spunem noi, să cunoască ceva. Evident, cu aceasta nu vrem să spunem că înainte ea a fost oarbă, ci atunci când spunem 'să cunoască' ne gândim la 'să recunoască', adică identificăm ceva ca fiind același, scoțându-l din fluxul imaginilor care se revarsă pe lângă noi. Acest fapt identificat astfel prin detașare este, evident, menținut. Dar cum se petrece de fapt acest lucru? Când își cunoaște un copil pentru prima dată mama? Atunci când a văzut-o pentru prima dată? Nu. Totuși, când se petrece de fapt acest lucru? Cum se întâmplă aceasta? Putem spune în genere că acesta este un eveniment unic, în care un prim act de cunoaștere smulge copilul din întunericul neștiinței? Mi se pare evident că nu este așa. Aristotel a descris minunat acest lucru. El spune că se întâmplă ca atunci când o armată este pe fugă, mânată de teamă și cuprinsă de panică și, în cele din urmă, unul începe să se oprească și să privească în jur dacă de fapt dușmanul este atât de periculos de aproape. Armata nu se oprește prin aceea că unul se oprește. Se oprește apoi un al doilea. Armata nu se oprește prin aceea că s-au oprit doi. Atunci când se oprește de fapt armata? Deodată ea stă din nou. Deodată ea se supune din nou comenzii. În ceea ce descrie Aristotel aici există și o foarte fină glumă lingvistică. Și anume, comandă se spune în greacă *arche*, adică *principium*. Când există principiul ca principiu? Prin ce capacitate? – Aceasta este, într-adevăr, întrebarea despre constituirea generalului.[9]

Exact aceeași teleologie, dacă nu înțeleg greșit expunerile lui Joh. Lohmann, este cea care își exercită permanent influența în viața limbii. Atunci când Lohmann vorbește despre tendințele lingvistice, în care se răspândesc, ca adevăratul element al istoriei, anumite forme, el știe, firește, că acest lucru se realizează în aceste forme ale – cum spune cuvântul german – constituirii (*Zustandekommen*), ale faptului-de-a-se-statornici (*Zum-Stehen-Kommen*). Ceea ce se manifestă aici este, cred eu, adevăratul mod de realizare al experienței noastre umane a lumii, în genere. Învățarea vorbirii este cu siguranță o fază de o deosebită productivitate, iar geniul vârstei noastre de trei ani l-am transformat între timp cu toții într-un talent meschin și sărac. Însă în utilizarea interpretării lingvistice a lumii constituite în cele din urmă rămâne încă viu ceva din productivitatea începuturilor noastre. Cunoaștem cu toții acest lucru, de exemplu în cazul încercării de a traduce, în viață sau în literatură sau oriunde altundeva, acest sentiment ciudat, neliniștit și chinuitor, care ne cuprinde atâta vreme cât nu avem cuvântul potrivit. Atunci când îl avem, când am găsit expresia potrivită (nu trebuie să fie întotdeauna un cuvânt), când suntem siguri că îl avem, atunci el 'stă', atunci ceva s-a 'statornicit' (*ist etwas 'zustande' gekommen*), atunci facem din nou o oprire în mijlocul fluxului procesului lingvistic străin, a cărui infinită variație ne face să pierdem orientarea. Ceea ce descriu astfel este însă modul experienței umane a lumii, în genere. Eu îl numesc hermeneutic. Căci procesul descris astfel se repetă permanent până la nivelul a ceea ce este familiar. Dimensiunea în care experiența pătrunde ca ceva nou, care răstoarnă ceea ce călăuzise așteptările noastre și se reintegrează la rândul său în această răsturnare, este întotdeauna o lume care se autointerpretează deja, fiind coordonată deja în raporturile ei. Nu neînțelegerea, și nici caracterul străin nu este faptul primordial, astfel încât evitarea înțelegerii să constituie sarcina univocă, ci, invers, faptul de a fi susținuți de ceea ce este familiar și de acord face pentru prima dată posibile faptul de a ieși din noi înșine și de a pătrunde în ceea ce este străin, preluarea din ceea ce este străin și, prin aceasta, extinderea și îmbogățirea propriei noastre experiențe a lumii.

9 [Cf. Aristotel, *An. Post.* B19, 100a 3 sqq.]

Astfel trebuie înțeleasă pretenția de universalitate ce este inerentă dimensiunii hermeneutice. Înțelegerea este dependentă de limbă. În această afirmație nu rezidă nicidecum un fel de relativism lingvistic. Este, ce-i drept, adevărat: trăim într-o limbă. Limba nu este un sistem de semnale pe care le emitem cu ajutorul unei tastaturi atunci când intrăm în birou sau în postul de emisie. Aceasta nu este vorbire, căci ea nu are infinitatea actului de modelare a limbii și de cunoaștere a lumii. Dar, deși trăim în întregime într-o limbă, această perspectivă nu este un relativism, deoarece nu există nicidecum o încătușare într-o limbă – nici chiar în propria limbă maternă. Cunoaștem cu toții acest lucru atunci când învățăm limbi străine, și îndeosebi în călătorii, în măsura în care stăpânim oarecum limba străină, și tocmai acest lucru înseamnă că noi, așa zicând, căutăm fără încetare cu privirea interioară lumea noastră și vocabularul ei atunci când ne deplasăm lingvistic în acea țară străină. Cu cât știm mai bine limba, cu atât mai puțin perceptibilă este o astfel de privire aruncată cu coada ochiului către limba maternă, și numai pentru că nu știm niciodată suficient limbile străine resimțim întotdeauna întrucâtva acest lucru. Însă aceasta este totuși deja o vorbire, chiar dacă poate una poticnită, care, ca orice poticnire, constituie stăvilirea unei voințe de a spune și, de aceea, este deschisă către infinitatea posibilității de expresie. În *acest* sens, orice limbă în care trăim este infinită, și este întru totul greșit să se tragă concluzia că, deoarece există limbi diferite, există o rațiune fracturată în sine. Este adevărat contrariul. Tocmai prin intermediul finitudinii, al particularității ființei noastre, care devine vizibilă și în diversitatea limbilor, se deschide dialogul infinit care suntem noi și care se îndreaptă către adevăr.

Dacă acest lucru este corect, atunci situația înfățișată la început a lumii noastre moderne a industriei și a muncii, lume întemeiată prin știință, se va oglindi mai ales la nivelul limbii. Trăim într-o epocă de crescândă nivelare a tuturor formelor de viață – acesta este un imperativ al necesității raționale a conservării vieții pe planeta noastră. Problema hranei umanității, de exemplu, poate fi în genere rezolvată numai prin renunțarea la acea superbă risipă cu care era cultivat pământul odinioară. Este inevitabil ca lumea industrială mecanizată să se răspândească și în cadrul vieții individului ca un fel de sferă tehnică a perfecțiunii, și când auzim cupluri moderne de îndrăgostiți care vorbesc unul cu altul ne întrebăm deja uneori dacă acestea sunt cuvinte cu care ei comunică sau mărci din reclame și expresii de specialitate din limbajul simbolic al lumii industriale moderne. Nu putem ignora faptul că formele de viață nivelate ale epocii industriale se repercutează și asupra limbii, felul cum, într-adevăr, sărăcirea vocabularului limbii face progrese uriașe și, prin aceasta, apropierea limbii de un sistem tehnic de simboluri. Oamenii care folosesc după *'trotz'** dativul, așa cum fac încă eu, vor avea în curând un fel de valoare muzeală. Tendințele de nivelare de acest fel sunt de nestăvilit. Și totuși, se menține în continuare și în același timp construirea propriei lumi în limbă peste tot unde vrem să ne spunem ceva unul altuia. Ceea ce rezultă din faptul că fiecare este, în primă instanță, un fel de cerc lingvistic și că aceste cercuri lingvistice se ating și se contopesc tot mai mult este adevărata coordonare reciprocă a oamenilor. Ceea ce se constituie astfel este tot limba, sub aspectul vocabularului și al gramaticii, ca întotdeauna, și niciodată fără infinitatea interioară a dialogului care se desfășoară între fiecare astfel de vorbitor și partenerul său. Aceasta este dimensiunea fundamentală a hermeneuticului. Vorbirea autentică ce are de spus ceva și, de aceea, nu emite semnale prevăzute dinainte, ci caută cuvinte prin care să se ajungă la celălalt, este o sarcină general umană – ea este însă o sarcină deosebită pentru cel care încearcă să aducă în discuție o tradiție scrisă, ca de exemplu pentru teolog, căruia îi revine misiunea transmiterii mai departe a unui mesaj care este scris.

* În limba germană contemporană, după prepoziția *trotz* („în ciuda") se folosește cel mai adesea genitivul – n. tr.

18. Retorică, hermeneutică și critică a ideologiilor Dezbateri metacritice despre *Adevăr și metodă* (1967)

Faptul că o hermeneutică filozofică are sarcina de a deschide dimensiunea hermeneutică în deplina ei întindere şi de a pune în valoare semnificația ei fundamentală pentru întreaga noastră înțelegere a lumii, în toate formele ei, de la comunicarea interumană până la manipularea socială, de la experiența individului în societate şi de la experiența pe care el o trăieşte în raport cu societatea, de la tradiția constituită din religie şi drept, artă şi filozofie până la energia reflexivă emancipatoare a conştiinței revoluționare, nu exclude faptul că experiențele limitate şi domeniile de experiență limitate sunt cele de la care porneşte fiecare cercetător. Propria mea încercare a pornit de la dezvoltarea filozofică de către Dilthey a moştenirii romantismului german, în măsura în care ea a preluat ca temă teoria ştiințelor spiritului, dar totodată a aşezat-o pe o bază nouă, cu mult mai largă: experiența artei, prin pretenția triumfătoare de simultaneitate care îi este proprie, se opune într-adevăr distanțării istorice a ştiințelor spiritului. Faptul că astfel era vizat un adevăr care trimite înapoia oricărei ştiințe şi care, invers, anticipează orice ştiință, ar trebui să iasă la iveală în cazul lingvisticității esențiale a oricărei experiențe umane a lumii, al cărei mod de realizare este o simultaneitate care se înnoieşte permanent. Totuşi, nu putea fi omis faptul că fenomenele ce constituiau punctul de plecare treceau în mod deosebit în prim-plan şi în analiza lingvisticității universale a raportului uman cu lumea. Acest lucru corespundea originii problemei hermeneutice în cadrul istoriei ştiințelor, problemă care apăruse în raport cu tradiția scrisă, devenită străină prin fixare, prin durabilitate şi prin distanță temporală. Astfel, era evidentă necesitatea de a ridica problema multiplu stratificată a traducerii la rangul de model al lingvisticității raportului uman cu lumea şi de a dezvolta, pornind de la exemplul structurilor traducerii, problema generală a felului cum ceva străin devine propriu.

Totuşi, 'ființa întru text'[10] nu epuizează dimensiunea hermeneutică – decât în cazul în care 'textul' vizează, dincolo de sensul mai restrâns, textul pe care 'Dumnezeu l-a scris cu propria mână', *liber naturae*, şi care astfel cuprinde de asemenea toate ştiințele, de la fizică până la sociologie şi antropologie. Totuşi, nici măcar atunci cu modelul traducerii nu este câtuşi de puțin cuprinsă diversitatea a ceea ce înseamnă limba în comportamentul omului. În cazul lecturii acestei celei mai mari 'cărți' devin, ce-i drept, demonstrabile tensiunea şi soluția care structurează înțelegerea (*Verstehen*) şi inteligibilitatea (*Verständlichkeit*) – şi poate şi intelectul (*Verstand*) – şi în această privință nu este posibilă nici o îndoială în legătură cu universalitatea problemei hermeneutice. Ea nu este o temă secundară. Hermeneutica nu este o simplă disciplină auxiliară a ştiințelor romantice ale spiritului.

Totuşi, fenomenul universal al lingvisticității umane se dezvoltă şi în alte dimensiuni. Astfel, tema hermeneutică pătrunde şi în alte contexte care determină lingvisticitatea experienței umane a lumii. Câteva dintre aceste lucruri s-au făcut auzite chiar în *Adevăr şi metodă*. Astfel, acolo conştiința istoriei efectelor fusese prezentată ca fiind clarificarea conştientă a ideii umane de limbă în câteva faze ale istoriei ei; ea pătrunde însă, aşa cum a arătat între timp Johannes Lohmann în cartea sa *Philosophie und Sprachwissenschaft/ Filozofie*

---

[10] După expresia folosită de către O. Marquard la Congresul de Filozofie de la Heidelberg din 1966. (Expresia '*Sein zum Texte*' imită din punct de vedere structural conceptul *Sein zum Tode*, „ființa întru moarte", introdus de către Martin Heidegger în lucrarea *Ființă şi timp*. – n. trad.)

şi lingvistică[11] şi într-o discutare a propriei mele încercări în *Gnomon*[12], şi în cu totul alte dimensiuni. Lohmann prelungeşte 'formarea conceptului de limbă în gândirea Occidentului' pe care o schiţasem eu, după criteriul uriaş al istoriei limbii, atât regresiv cât şi progresiv. Regresiv, urmărind „Apariţia 'conceptului' ca vehicul intelectual al 'subsumării' actuale a obiectelor date sub o formă gândită" (714), recunoscând în tipul 'de flexionare a radicalului' al limbii indo-germanice vechi forma gramaticală a conceptului, care îşi găseşte în copulă expresia cea mai vizibilă – în acest mod apare posibilitatea teoriei ca cea mai proprie creaţie a Occidentului. Progresiv, reinterpretând, în raport cu evoluţia formei lingvistice, istoria gândirii Occidentului prin trecerea de la tipul de limbă care flexionează radicalul la cel care flexionează cuvântul, care face posibilă ştiinţa în sensul modern, ca fapt de a face disponibilă lumea.

O lingvisticitate cu adevărat universală, care precedă în mod esenţial hermeneuticul într-un alt sens şi care reprezintă aproape ceva de felul pozitivului faţă de negativul artei lingvistice a interpretării, o atestă apoi retorica. Corelaţiile dintre retorică şi hermeneutică pe care le-am urmărit în lucrarea mea pot fi extinse în multiple feluri, aşa cum o arată bogatele completări şi corectări pe care le-a adus Klaus Dockhorn în *Göttingische Gelehrten-Anzeigen*[13]. Însă lingvisticitatea este în ultimă instanţă atât de profund întreţesută în socialitatea fiinţei umane, încât justeţea şi limita interogării hermeneutice trebuie să îl preocupe şi pe teoreticianul ştiinţelor sociale. Astfel, Jürgen Habermas[14] a corelat de curând logica ştiinţelor sociale şi cu hermeneutica filozofică şi a valorificat-o din perspectiva intereselor de cunoaştere ale ştiinţelor sociale.

Pare a se impune tematizarea universalităţilor care se întrepătrund ale retoricii, hermeneuticii şi sociologiei în interdependenţa lor şi clarificarea legitimităţii de natură diferită a acestor universalităţi. Acest lucru este cu atât mai important cu cât tuturor – cel mai vizibil primelor două – le este inerentă o anumită ambiguitate, codeterminată prin relaţie cu practica, a pretenţiei lor ştiinţifice.

Căci este evident faptul că retorica nu este o simplă teorie a formelor de discurs şi a mijloacelor persuasive, ci poate fi dezvoltată prin transmiterea unei aptitudini naturale în măiestrie practică, chiar şi fără orice reflecţie teoretică asupra mijloacelor ei. De asemenea, arta înţelegerii – oricare ar fi mijloacele şi căile ei – este evident că nu este direct dependentă de conştienţa cu care ea îşi respectă regulile. Şi aici o înzestrare naturală pe care o are fiecare se transformă într-o putinţă prin care cineva îi depăşeşte pe toţi ceilalţi, iar teoria, în cel mai bun caz, poate doar să spună de ce. În ambele cazuri există un raport de ulterioritate între teorie şi acel ceva din care ea este abstrasă şi pe care îl numim practică. Aici, una aparţine filozofiei greceşti celei mai timpurii, iar cealaltă este o consecinţă a destrămării legăturilor stabile ale tradiţiei şi a efortului de a menţine ceea ce dispare şi de a-l ridica la nivelul unei conştiinţe clare.

Prima istorie a retoricii a scris-o Aristotel. Din ea ne-au rămas numai fragmente. Însă mai ales teoria retoricii a fost dezvoltată de către Aristotel prin realizarea unui program pe care îl schiţase mai întâi Platon. În spatele oricărei pretenţii înşelătoare pe care o ridicau profesorii contemporani de oratorie, Platon descoperise o sarcină autentică pe care numai

---

11 *Erfahrung und Denken. Schriften zur Förderung der Beziehung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften*, Nr. 15 (1965).

12 Bd. 37, 1965, 709-718.

13 218. Jahrg., Heft 3/4, (1966) pp. 169-206.

14 *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5 (1967), pp. 149-180 [Între timp: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970, 5, erw. Aufl. 1982]

filozoful, dialecticianul ar fi în stare să o rezolve, şi anume: faptul de a stăpâni în aşa fel discursul care trebuie să prezinte ceva evident într-un mod plin de efect, încât argumentele adecvate în fiecare caz să fie aduse la cei al căror suflet este receptiv în mod specific pentru ele. Aceasta este o însărcinare evidentă din punct de vedere teoretic, ce implică totuşi două presupoziţii platonice: şi anume, în primul rând faptul că *pseudos*-ul 'probabil' al argumentului retoric ştie să-l găsească, cu siguranţă, numai acela care cunoaşte adevărul, adică Ideile, şi în al doilea rând faptul că el trebuie să cunoască la fel de bine sufletele asupra cărora trebuie să acţioneze. Retorica aristotelică este în primul rând o elaborare a temei din urmă. În ea se desăvârşeşte teoria adecvării dintre discurs şi suflet pe care a cerut-o Platon în *Phaidros* sub forma unei fundamentări antropologice a artei oratorice.

Teoria retoricii a fost rezultatul îndelung pregătit al unei controverse care a fost stârnită de brusca apariţie îmbătătoare şi înspăimântătoare a unei noi arte oratorice şi a unei noi idei de educaţie, cărora le atribuim numele de sofistică. Pe atunci, arta oratorică din Sicilia intrase, ca o nouă putinţă neliniştitoare care învăţa ca totul să fie răsturnat, într-o Atenă structurată pe clase, dar însufleţită de un tineret uşor de ispitit. Acum trebuia ca acest mare tiran (cum numeşte Gorgias arta oratorică[15]) să fie pus sub o nouă supraveghere. De la Protagora până la Isocrate, pretenţia maestrului nu era doar aceea de a învăţa cum să se vorbească, ci şi de a forma conştiinţa civică justă care promitea succes politic. Însă abia Platon a creat bazele pornind de la care noua artă a discursului, care zdruncina totul – Aristofan ne-a prezentat acest lucru într-un mod suficient de plastic –, şi-a găsit limita şi locul ei legitim. Acest lucru îl atestă atât dialectica filozofică a Academiei platonice, cât şi întemeierea aristotelică a logicii şi a retoricii.

Istoria înţelegerii nu este mai puţin veche şi venerabilă. Dacă s-ar dori să se recunoască o hermeneutică peste tot unde este atestată o adevărată artă a înţelegerii, atunci ar trebui să se înceapă, dacă nu cu Nestor din *Iliada*, atunci sigur cu Odiseu. Ne-am putea baza pe faptul că noua mişcare educativă a sofisticii practica într-adevăr interpretarea unor celebre cuvinte ale poeţilor şi le zugrăvea cu multă pricepere ca exemple pedagogice, şi acestui lucru i s-ar putea opune, împreună cu Gundert, o hermeneutică socratică[16]. Totuşi, aceasta nu este încă nici pe departe o teorie a înţelegerii, şi pare în genere caracteristic pentru apariţia problemei hermeneutice faptul că a trebuit să fie apropiată o depărtare, să fie depăşit ceva străin, să fie construită o punte între odinioară şi acum. Din această cauză, ceasul ei a sosit în epoca modernă, care devenise conştientă de distanţa ei faţă de epocile mai vechi. Ceva de felul acesta se afla deja în pretenţia teologică a înţelegerii reformate a Bibliei şi a principiului său *sola scriptura*, însă el şi-a găsit adevărata dezvoltare atunci când, din iluminism şi din romantism, a apărut conştiinţa istorică şi s-a stabilit un raport fracturat cu orice altă tradiţie. Cu această istorie a teoriei hermeneutice a fost corelat faptul că ea s-a orientat către sarcina interpretării 'expresiilor fixate în scris ale vieţii', chiar şi atunci când elaborarea teoretică a hermeneuticii include la Schleiermacher înţelegerea, aşa cum se produce ea în practica orală a conversaţiei. Invers, retorica era orientată către caracterul nemijlocit al influenţei discursului, şi dacă ea a păşit şi pe căile scripturalităţii artistice şi a dezvoltat astfel doctrina despre stil şi stiluri, adevărata ei realizare nu rezidă totuşi în lectură, ci în vorbire. Poziţia intermediară a discursului citit cu voce tare arată deja, fireşte, tendinţa de a întemeia arta discursului pe mijloace artistice care pot fi fixate în scris şi de a le desprinde de situaţia originară. Aici începe apoi influenţa reciprocă dintre ea şi poetică,

15 Hermann Gundert în: *Hermeneia, FS für Otto Regenbogen*, 1952.

16 [*Gorg.* 456 a sqq.]

ale cărei obiecte lingvistice sunt într-un mod atât de deplin artă, încât transferarea lor din oralitate în scripturalitate și invers reușește fără pierdere.

Însă arta oratorică este ca atare legată de caracterul nemijlocit al influenței ei. În ce măsură provocarea unor afecte a trecut drept cel mai important mijloc persuasiv de la Cicero și Quintilian până la retorica politică a secolului al XVIII-lea englez a fost arătat cu o profundă erudiție de către Klaus Dockhorn. Dar, firește, provocarea afectelor, care este sarcina esențială a oratorului, acționează numai într-un mod palid în exprimarea în scris ce devine obiect al efortului hermeneutic, și tocmai aceste deosebiri constituie miza: oratorul îl câștigă de partea sa pe ascultător. Ceea ce este evident în argumentele sale îl copleșește pe ascultător. Reflecția sa critică nu poate și nu trebuie să rămână sub nivelul puterii de convingere a discursului. Invers, lectura și interpretarea a ceea ce este scris sunt atât de îndepărtate și de desprinse de cel care le-a scris, de dispoziția sa, de intențiile sale și de tendințele sale neexplicite, încât conceperea sensului textului dobândește caracterul unei produceri autonome care, la rândul ei, se aseamănă mai mult cu arta oratorului decât cu comportamentul ascultătorului său. Astfel, este de înțeles faptul că mijloacele teoretice ale artei interpretării, așa cum am arătat eu în privința câtorva aspecte și așa cum relevă până la capăt, pe o bază largă, Dockhorn, sunt împrumutate în mare măsură din retorică.

De la ce altceva ar trebui să pornească și reflecția asupra înțelegerii dacă nu de la retorică, care, din cea mai veche tradiție, este singurul susținător al unei pretenții de adevăr care apără probabilul, *eikos*-ul *(verisimile)* și ceea ce este evident rațiunii comune împotriva pretenției de dovedire și de certitudine a științei? Faptul de a convinge și faptul de a-ți fi evident, fără a fi capabil să produci o dovadă, constituie în mod evident scopul și măsura atât pentru înțelegere și interpretare, cât și pentru arta oratorică și persuasivă – și tot acest întreg domeniu al convingerilor evidente și al concepțiilor general dominante nu este restrâns treptat prin progresul științei, oricât ar fi el de mare, ci mai degrabă se extinde asupra fiecărei noi cunoștințe a cercetării, pentru a și-o revendica și a și-o adapta. Ubicuitatea retoricii este una nelimitată. Abia prin ea știința devine un factor social al vieții. Ce am ști despre fizica modernă, care transformă într-un mod atât de vizibil existența noastră, numai din fizică? Toate prezentările ei care țintesc dincolo de cercul specialiștilor (și poate ar trebui să se spună: în măsura în care ele nu se limitează la un cerc de fiecare dată foarte mic de specialiști inițiați) își datorează influența elementului retoric pe care îl conține. Chiar și Descartes, acest mare și pasionat susținător al metodei și al certitudinii, este în toate scrierile sale un scriitor care mânuiește mijloacele retoricii într-un mod extraordinar, așa cum a arătat mai ales Henri Gouhier[17]. În legătură cu funcția ei fundamentală în cadrul vieții sociale nu poate exista nici o îndoială. Orice știință care trebuie să devină practică este dependentă de ea. – Pe de altă parte, funcția hermeneuticii nu este mai puțin universală. Neinteligibilitatea și posibilitatea înțelegerii greșite a textelor transmise prin tradiție, care au adus-o în scenă la origine, sunt numai un caz special al faptului întâlnit în orice orientare umană în lume ca fiind *atopon*-ul, straniul, care nu poate fi niciodată încadrat în structurile de anticipare obișnuite ale experienței. Și așa cum în progresul cunoașterii *mirabilia* își pierd caracterul uimitor de îndată de au fost înțelese, așa și orice apropriere reușită a tradiției se dizolvă într-o familiaritate proprie, în care ea ne aparține și în care noi îi aparținem. Ea și noi ne contopim în lumea unică ce cuprinde istoria și prezentul, în lumea proprie și comună care își dobândește articulația lingvistică prin faptul că oamenii vorbesc unii cu alții. Și din perspectiva înțelegerii, universalitatea lingvisticității umane apare, așadar, ca un element în sine nelimitat, care susține totul, nu numai cultura transmisă prin limbă, ci pur

[17] Henri Gouhier, *La résistance au vrai...* (*Retorica e Barocco*, ed. E. Castelli, Roma 1955).

și simplu totul, căci totul este integrat în inteligibilitatea în care ne mișcăm împreună. Platon a putut pe bună dreptate să pornească de la faptul că cine privește lucrurile în oglinda vorbirii le percepe în adevărul lor deplin și nediminuat. De asemenea, atunci când Platon susține că orice cunoaștere este ceea ce este abia ca recunoaștere, acest lucru are un sens profund și corect. O 'primă' cunoaștere este tot atât de puțin posibilă ca și un prim cuvânt. Chiar și cea mai nouă cunoaștere, ale cărei consecințe nu par deloc previzibile, este ceea ce a fost cu adevărat abia atunci când și-a epuizat aceste consecințe și a pătruns în mediul comunicării intersubiective.

Astfel, aspectul retoric și cel hermeneutic al lingvisticității umane se întrepătrund în chip desăvârșit. Nu ar exista nici un orator și nici o artă oratorică, dacă comunicarea și acordul nu ar susține relațiile umane – nu ar exista nici o sarcină hermeneutică, dacă acordul celor care 'sunt un dialog' nu ar fi tulburat și comunicarea nu ar trebui să fie căutată. Intersectarea cu retorica este așadar potrivită pentru a destrăma iluzia că hermeneutica ar fi limitată numai la tradiția estetic-umanistă și că filozofia hermeneutică ar avea de-a face cu o lume a 'sensului' opusă lumii ființei 'reale', care se situează în 'tradiția culturală'.

Conform universalității demersului hermeneutic, el trebuie luat în considerare și pentru logica științelor sociale. Astfel a abordat Habermas analizele 'conștiinței istoriei efectelor' și ale modelului 'traducerii' furnizate în *Adevăr și metodă*, și le-a recunoscut o funcție pozitivă pentru depășirea rigidizării pozitiviste a logicii specifice științelor sociale, precum și pentru depășirea întemeierii lingvistice (*linguistisch*), lipsite de o reflecție istorică, a acestora.[18] O astfel de raportare la hermeneutică stă așadar sub semnul premisei recunoscute că ea trebuie să slujească metodologiei științelor sociale. Firește, acest lucru este separat printr-o decizie prealabilă cu implicații majore de baza de pornire tradițională a problematicii hermeneutice, bază pe care o formează științele estetic-romantice ale spiritului. Ce-i drept, la distanțarea metodologică ce constituie esența științei moderne se recurge din plin și în *humanities*, iar *Adevăr și metodă* nu a avut niciodată în vedere opoziția pe care o implică titlul ca pe una exclusivă.[19] Firește însă că științele spiritului au constituit punctul de plecare al analizei, deoarece ele se apropie unele de altele prin experiențe în care nu este absolut deloc vorba despre metodă și știință, ci despre experiențe care se află în afara științei, precum experiența artei și experiența culturii marcate de tradiția ei istorică. Experiența hermeneutică este activă în ele în același mod, și din această cauză nu este ea însăși obiect al distanțării metodologice, ci o precedă, furnizându-i științei interogațiile ei și făcând astfel posibilă pentru prima dată întrebuințarea metodelor ei. Științele sociale moderne, dimpotrivă, în cazul în care reflecția hermeneutică este recunoscută ca fiind inevitabilă pentru ele (așa cum în *Adevăr și metodă* acest lucru este arătat pentru științele spiritului), ridică pretenția, așa cum o formulează Habermas, de a ridica înțelegerea printr-o „distanțare controlată de la nivelul unui exercițiu preștiințific la rangul unui demers reflexiv", așa-zicând prin „dezvoltarea metodologică a inteligenței" (134/135).

Însă demersul științei este dintotdeauna acela de a realiza prin moduri de procedură transmisibile și controlabile ceea ce inteligența individuală reușește uneori și ea, chiar dacă într-un mod nesigur și necontrolabil. În cazul în care conștientizarea condițiilor hermeneutice care sunt în joc în științele comprehensive ale spiritului conduce științele sociale, care nu vor 'să înțeleagă', ci încearcă, prin includerea elementelor inteligibile care se sedimentează în lingvisticitate, să se instăpânească în mod științific asupra structurii reale a societății, către organizări metodologice care sunt utile activității lor, atunci acest

18 [J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *Phil. Rdsch.* Beiheft 5, Tübingen 1967, Cap. III]

19 [Cf. Prefața la ediția a 2-a, mai jos p. 672 sqq.]

lucru este cu siguranță un câștig științific. Firește că reflecția hermeneutică nu va putea fi prescrisă de ele în sensul de a se limita la această funcție imanent științifică, și îndeosebi nu va putea fi oprită să supună din nou unei reflecții hermeneutice distanțarea metodologică a înțelegerii pe care o practică științele sociale – chiar dacă ea vine astfel din nou în întâmpinarea desconsiderării pozitiviste a hermeneuticii.

Totuși, să vedem mai întâi cum se impune problema hermeneutică în cadrul teoriei specifice științelor sociale și cum se prezintă ea pornind de aici.

Există în primă instanță 'demersul lingvistic' (459 sq.). Dacă lingvisticitatea este caracterizată ca mod de realizare a conștiinței hermeneutice, atunci este evident că trebuie să recunoaștem în lingvisticitate, care este structura fundamentală a socialității umane, apriori-ul valabil al științelor sociale, pornind de la care teoriile behaviorist-pozitiviste, care consideră societatea ca pe un întreg funcțional observabil și dirijabil, merg *ad absurdum*. Acest lucru are ceva evident, în măsura în care societatea umană trăiește în instituții care, ca atare, sunt înțelese, transmise prin tradiție, reformate, pe scurt, sunt determinate de autoînțelegerea interioară a indivizilor care formează societatea. Habermas vede însă îndreptățirea hermeneuticii, atât în opoziție cu teoria jocurilor de limbaj a lui Wittgenstein, cât și în opoziție cu valorificarea acesteia de către Winch[20] pentru un apriori lingvistic al tuturor afirmațiilor științelor sociale, în faptul că ea, pornind de la ideea istoriei efectelor, reclamă accesul comunicativ la domeniul-obiect al științelor sociale.

Totuși, dacă Habermas urmărește analiza preînțelegerii și a esențialei dependențe de prejudecăți, care sunt inerente oricărei înțelegeri și acțiuni umane, atunci pretenția pe care el o are de la reflecția hermeneutică este totuși una principial diferită. Conștiința istoriei efectelor, care încearcă să reflecteze asupra propriilor prejudecăți și își controlează propria preînțelegere, ar pune capăt, ce-i drept, obiectivismului naiv care ar falsifica atât teoria pozitivistă a științei, cât și fundamentarea fenomenologică și de natura analizei limbajului a științelor sociale. Însă ce ar realiza de fapt o astfel de reflecție? Există mai întâi problema istoriei universale, adică reprezentarea unui scop al istoriei care se degajă de fiecare dată din reprezentările teleologice ale acțiunii sociale. Dacă reflecția hermeneutică se mulțumește cu aprecieri generale, conform cărora caracterul limitat al propriului punct de vedere nu poate fi niciodată depășit, atunci ea este lipsită de consecințe. Ce-i drept, pretenția unei filozofii a istoriei care se concentrează asupra conținutului este contestată printr-o astfel de apreciere, însă conștiința istorică va proiecta totuși permanent, pornind de la propria ei orientare către viitor, o istorie universală preînțeleasă. Cu ce ne ajută cunoașterea caracterului ei prealabil și a posibilității ei esențiale de a fi depășită?

Însă acolo unde reflecția hermeneutică devine efectivă, ce face ea acolo? În ce raport se plasează reflecția asupra istoriei efectelor față de tradiția de care ea devine conștientă? Teza mea – și eu cred că ea este urmarea necesară a recunoașterii condiționării noastre prin istoria efectelor și a finitudinii noastre – este aceea că hermeneutica ne învață să recunoaștem ca dogmatică opoziția dintre tradiția ce continuă să trăiască, 'genuină', și aproprierea acesteia prin reflecție. În spatele acestei opoziții se află un obiectivism dogmatic, care deformează chiar și conceptul de reflecție. Cel care înțelege nu este nici în științele comprehensive atât de detașat prin reflecție de contextul istoriei efectelor al situației sale hermeneutice, încât înțelegerea sa să nu se integreze ea însăși în această desfășurare. Istoricul, chiar și cel al așa-numitei științe critice, destramă într-o atât de mică măsură tradițiile care trăiesc în continuare, de exemplu cele național-statale, încât el, ca istoric național, intervine mai degrabă în acestea formând și dezvoltând, iar lucrul cel mai important este următorul:

---

20 P. Winch, *The Idea of a Social Science*, London / New York 1958 (în germană 1966).

cu cât reflectează mai conştient asupra condiţionării lui hermeneutice, cu atât mai mult face acest lucru. Droysen, care a recunoscut cu claritate 'obiectivitatea de eunuc' a istoricului în naivitatea ei metodologică, a fost el însuşi extrem de activ în sprijinul conştiinţei statale naţionale a culturii burgheze a secolului al XIX-lea – în orice caz, mai activ decât conştiinţa epică a lui Ranke, care dorea să educe mai degrabă în vederea apolitismului faţă de conducerea statului. Înţelegerea este ea însăşi desfăşurare. Numai un istorism naiv, nereflexiv va vedea în ştiinţele istoric-hermeneutice un fapt absolut nou care anulează puterea tradiţiei. Dovada neechivocă pentru permanenta mediere în care tradiţia socială continuă să trăiască am încercat să o aduc prin aspectul lingvisticităţii care poate să susţină orice înţelegere.

Acestui lucru Habermas îi opune faptul că mediul ştiinţei s-ar transforma profund prin reflecţie. Tocmai aceasta ar fi moştenirea indelebilă şi care ne-a fost lăsată de către idealismul german din spiritul secolului al XVIII-lea. Chiar dacă experienţa hegeliană a reflecţiei nu s-ar mai putea desăvârşi într-o conştiinţă absolută, „idealismul lingvisticităţii" (179), care s-ar epuiza în simpla „tradiţie culturală", în aproprierea şi dezvoltarea ei hermeneutică, ar fi totuşi o tristă slăbiciune în raport cu întregul real al contextului social al vieţii, care ar fi constituit nu numai din limbă, ci deopotrivă din muncă şi dominaţie. Reflecţia hermeneutică ar trebui să se transforme în critică a ideologiilor.

Habermas porneşte astfel de la motivul central al interesului sociologic de cunoaştere. Aşa cum retorica (în calitate de teorie) s-a opus vrăjirii conştiinţei prin puterea discursului, constrângând la deosebirea lucrului, a ceea ce este adevărat, de verosimilul pe care ea ne învaţă să îl obţinem, aşa cum hermeneutica aspiră să restabilească un acord intersubiectiv tulburat prin reflecţie reciprocă comunicativă, şi îndeosebi să repună o cunoaştere distanţată în direcţia unui obiectivism fals pe bazele sale hermeneutice, aşa şi în reflecţia specifică ştiinţelor sociale este activ un interes emancipator care destramă prin conştientizare constrângerile sociale exterioare şi interioare. În măsura în care acestea încearcă să se legitimeze prin interpretare lingvistică, critica ideologiilor – ce-i drept, ea însăşi un act de reflecţie care se autointerpretează lingvistic – devine o demascare a „înşelării prin limbă" (178).

Şi în domeniul terapiei psihanalitice s-a confirmat puterea emancipatoare a reflecţiei la care se recurge pentru viaţa socială. Reprimarea conştientizată anihilează puterea constrângerilor false, şi aşa cum acolo toate motivele acţiunii ar coincide, ca stadiu final al unui proces formativ reflexiv, cu sensul în funcţie de care se orientează însuşi cel care acţionează – lucru care în situaţia psihanalitică este limitat, fireşte, prin sarcina terapeutică, şi de aceea reprezintă numai un concept-limită – aşa şi realitatea socială ar putea fi concepută în mod adecvat din punct de vedere hermeneutic numai într-un astfel de stadiu final fictiv. În realitate, viaţa societăţii constă într-o întreţesere de motive inteligibile şi constrângeri reale, pe care cercetarea socială trebuie să şi-o apropriere într-un proces educativ progresiv şi să o elibereze pentru acţiune.

Nu poate fi contestat faptul că această concepţie de teorie socială are logica ei. Fireşte că pare îndoielnic faptul că este reţinută în mod corect contribuţia hermeneuticii atunci când ea este determinată pornind de la conceptul-limită al unei coincidenţe a tuturor motivelor acţiunii cu sensul înţeles. Problema hermeneutică este totuşi atât de universală şi fundamentală pentru orice experienţă interumană a istoriei şi a prezentului numai pentru că poate fi cunoscut un sens şi acolo unde el nu a fost realizat în mod intenţionat. Universalitatea dimensiunii hermeneutice este diminuată atunci când un domeniu al sensului inteligibil ('tradiţie culturală') este delimitat în raport cu alte determinante, care pot fi recunoscute numai ca factori reali, ale realităţii sociale. Ca şi cum nu tocmai orice ideologie, ca o conştiinţă lingvistică falsă, s-ar prezenta nu numai ca sens inteligibil, ci ar putea fi *înţeleasă* tocmai şi în sensul ei 'adevărat', de

exemplu cel al interesului dominației. Același lucru este valabil și pentru motivele inconștiente pe care psihanalistul le aduce la nivelul conștiinței.

Punctul de plecare al dezvoltării dimensiunii hermeneutice, pe care *Adevăr și metodă* l-a fixat în experiența artei și în științele spiritului, pare să îngreuneze aici aprecierea adevăratei ei întinderi. Cu siguranță că și demersul din partea a treia a cărții, numit acolo universal, este prea schematic și unilateral. În realitate însă, din perspectiva problematizării hermeneutice, pare absurd tocmai faptul că factorii reali ai muncii și dominației trebuie să se afle în afara limitelor ei. Căci ce altceva sunt prejudecățile asupra cărora trebuie să se reflecteze în efortul hermeneutic? De unde altundeva trebuie ele să provină? Din tradiția culturală? Cu siguranță că și de acolo. Însă din ce se constituie aceasta? Idealismul lingvisticității ar fi, în realitate, o absurditate grotescă – în măsura în care el nu ar vrea să aibă doar o funcție metodologică. Habermas spune la un moment dat: „Hermeneutica se lovește, oarecum din interior, de zidurile contextului tradiției" (177). În această afirmație există ceva adevărat, dacă astfel este caracterizată opoziția față de un 'din afară', care nu pătrunde în lumea noastră, inteligibilă sau neinteligibilă, care trebuie înțeleasă, ci se limitează la observarea prin constatare a schimbărilor (în locul celei a acțiunilor). Afirmația că acest lucru trebuie să absolutizeze tradiția culturală mi se pare însă eronată. Trebuie numai să vrem să înțelegem tot ceea ce poate fi înțeles. În acest sens este valabilă propoziția: „Ființa care poate fi înțeleasă este limbă."[21]

Prin aceasta nu ne limităm la o lume a sensului care, prin cunoașterea cunoscutului (A. Boeckh), ar fi un fel de obiect secundar al cunoașterii, o apropriere a ceea ce este deja cunoscut, și care ar adăuga bogățiile 'tradiției culturale' la adevăratele realități economice și politice care determină în primul rând viața societății – în oglinda limbii se reflectă, mai degrabă, tot ceea ce există. În ea și numai în ea ne întâmpină ceea ce nu întâlnim nicăieri altundeva, pentru că suntem noi înșine (nu numai ceea ce credem și ceea ce știm despre noi). În ultimă instanță, limba nu este deloc o oglindă, și ceea ce vedem în ea nu este o reflectare a noastră și a întregii ființe, ci interpretarea și trăirea din plin (*Auslegung und Auslebung*) a ceea ce se întâmplă cu noi, atât în dependențele reale față de muncă și dominație, cât și în toate celelalte lucruri care constituie lumea noastră. Limba nu este subiectul anonim, găsit în cele din urmă, al tuturor proceselor și acțiunilor social-istorice, subiect care s-ar oferi pe sine și întregul activităților sale obiectivărilor privirii noastre contemplative, ci ea este jocul pe care îl jucăm împreună noi toți. Nimeni nu este înaintea tuturor celorlalți. Fiecăruia 'i-a venit rândul' și este neîncetat la mutare. Așa ceva se realizează atunci când înțelegem, și tocmai și atunci când recunoaștem prejudecăți sau demascăm pretexte care ascund realitatea. Într-adevăr, de cele mai multe ori noi 'înțelegem'. În cele din urmă, atunci când am recunoscut ceva care ni se părea ciudat și neinteligibil, atunci când l-am încadrat în lumea noastră ordonată lingvistic, totul se deschide ca la o temă de șah dificilă, unde abia soluția face inteligibilă până la ultima piesă necesitatea poziției absurde.

Însă aceasta înseamnă că noi înțelegem numai atunci când recunoaștem un pretext și demascăm pretenții false? Habermas pare a presupune acest lucru. Cel puțin, pentru el puterea reflecției pare a se dovedi numai prin faptul că ea face acest lucru, iar slăbiciunea ei atunci când rămânem prinși în urzeala limbii și o țesem mai departe. Presupoziția sa este într-adevăr aceea că reflecția practicată în științele hermeneutice „zdruncină dogmatica practicii vieții". Invers, el consideră ca pe un principiu care nu poate fi întemeiat și care renunță la moștenirea iluminismului faptul că limpezirea structurii de prejudecăți a înțelegerii ar putea să sfârșească în recunoașterea autorității – a unei forțe dogmatice! Conservatorismul (nu cel al acelei generații a unui Burke, ci

21 [*Adevăr și metodă*, vol. 1, p. 353]

cel al unei generații care are în spatele ei trei mari transformări ale istoriei germane fără să se fi ajuns vreodată la o zdruncinare revoluționară a ordinii sociale existente) este foarte posibil să fie favorabil pentru înțelegerea unui adevăr care se ascunde ușor. Despre pretenția de a spune ceva inteligibil, și nu despre o „convingere fundamentală" (174) este vorba, în orice caz, atunci când eu desprind autoritatea și rațiunea din antiteza abstractă a iluminismului emancipator și afirm relația lor ambivalentă în mod esențial.[22]

Antiteza abstractă a iluminismului mi se pare că nesocotește un adevăr, și acest lucru are consecințe fatale – și anume pentru că atunci reflecției i se atribuie o falsă putere și *nesocotește în mod idealist* adevăratele dependențe. Să admitem că autoritatea exercită, în nenumărate forme de organizare a dominației, o forță dogmatică, de la organizarea educației, trecând prin organizarea pe bază de ordin a armatei și a administrației, până la ierarhia de putere a forțelor politice sau a preoților. Însă această imagine a supunerii față de autoritate nu poate arăta niciodată de ce toate acestea sunt organizări, și nu dezorganizarea unei exercitări dure a forței. Dacă eu consider recunoașterea ca fiind determinantă pentru raporturile de autoritate reale, acest lucru mi se pare că se impune cu necesitate. Întrebarea poate fi numai: pe ce se bazează recunoașterea? Cu siguranță că o astfel de recunoaștere poate exprima adesea mai mult o cedare reală a celui slab în fața forței, însă aceasta nu este recunoaștere și nu se bazează pe autoritate. Trebuie doar să studiem procese precum cel al pierderii autorității sau al prăbușirii autorității (și opusul ei), și vom vedea ce este autoritatea și din ce trăiește ea. Nu pornind de la o forță dogmatică, ci de la o recunoaștere dogmatică. Ce trebuie să fie însă recunoașterea dogmatică, dacă nu faptul că autorității i se acordă o superioritate în cunoaștere, și că de aceea se crede că ea are dreptate. Numai pe acest lucru 'se bazează' ea. Ea domină așadar pentru că este recunoscută 'în mod liber'. Nu există o supunere oarbă care ascultă de ea.

Este însă o insinuare inadmisibilă aceea că eu aș crede că nu ar exista pierdere a autorității și critică emancipatoare. Întrebarea dacă se poate spune: pierdere a autorității prin critică emancipatoare a reflecției, sau: că pierderea autorității se exprimă în critică și emancipare poate fi lăsată aici deoparte și nu este, poate, absolut deloc o alternativă autentică. Controversată este doar problema dacă reflecția destramă întotdeauna raporturile substanțiale sau tocmai că le poate prelua și în conștiință. Procesul de învățare și de educare abordat de către mine (cu privire la etica aristotelică) este privit de către Habermas într-un mod ciudat de unilateral. Faptul că tradiția ca atare ar trebui să fie și să rămână unicul temei al valabilității prejudecăților – așa cum îmi atribuie Habermas – contrazice totuși în mod flagrant tocmai teza mea că autoritatea se bazează pe cunoaștere. Cel care a devenit major poate – dar nu trebuie! – să preia din convingere ceea ce el respectă cu supunere. Tradiția nu este o legitimare, în orice caz nu acolo unde reflecția reclamă o legitimare. Însă aceasta este problema: unde o reclamă? Pretutindeni? Acestui lucru eu îi opun finitudinea existenței umane și particularitatea esențială a reflecției. Este vorba despre întrebarea dacă funcția reflecției este fixată la nivelul conștientizării care confruntă ceea ce este valabil *de facto* cu alte posibilități și apoi respinge ordinea existentă în favoarea altor posibilități, însă poate de asemenea prelua în cunoștință de cauză ceea ce tradiția ne aduce *de facto* în întâmpinare, sau dacă întotdeauna conștientizarea anulează numai ceea ce este valabil. Atunci când Habermas (176) [305] spune că „autorității i se poate lua și anula printr-o constrângere non-violentă din partea convingerii și a deciziei raționale ceea ce era în ea simplă dominare (– interpretez: ceea ce nu era autoritate –), atunci nu mai știu de ce polemizăm. Cel mult în legătură cu problema dacă 'decizia rațională' îi

22 [Cf. între timp studiul meu „Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit", *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie* 133 (1983), pp. 11-16]

poate fi sau nu luată cuiva de către științele sociale (pe baza căror progrese!). Însă despre aceasta mai târziu.

Conceptul de reflecție și de conștientizare pe care îl utilizează Habermas se înfățișează reflecției hermeneutice ca fiind împovărat în prealabil în mod dogmatic, și aici aș dori ca reflecția hermeneutică pe care eu o pregătesc să devină efectivă. Am învățat prin intermediul lui Husserl (prin teoria sa despre intenționalitățile anonime) și prin intermediul lui Heidegger (prin evidențierea diminuării ontologice care se ascunde în conceptul de subiect și în cel de obiect ale idealismului) să recunoaștem falsa obiectualizare care îi este atribuită conceptului de reflecție. Există la fel de bine o întoarcere interioară a intenționalității, care nu ridică nicidecum ceea ce este astfel co-vizat (*das Mitgemeinte*) la statutul de obiect tematic. Acest lucru l-a văzut deja Brentano (preluând convingeri aristotelice). Nu aș ști cum altfel s-ar dori să se înțeleagă, în genere, enigmatica formă ontică a limbii, dacă nu pornind de aici. Trebuie (pentru a vorbi în termenii lui J. Lohmann) să distingem reflecția 'efectivă', care se produce în dezvoltarea limbii, de reflecția explicită și tematică ce s-a constituit în istoria gândirii occidentale și, transformând totul în obiect, a creat, în calitate de știință, presupozițiile civilizației planetare de mâine.

Ce ciudat este afectul cu care Habermas apără științele experimentale împotriva posibilității ca ele să fie un joc lingvistic arbitrar. Cine le contestă necesitatea – din punctul de vedere al posibilei dominări tehnice a naturii? Cel mult cercetătorul însuși va contesta, pentru raportul său cu știința sa, motivația tehnică a activității sale, cu deplină îndreptățire subiectivă. Faptul că aplicarea practică a științei moderne transformă profund lumea noastră și, odată cu aceasta, și limba noastră, nu îl va tăgădui, dimpotrivă, nimeni. Însă tocmai: „și limba noastră". Acest lucru nu înseamnă nicidecum, așa cum îmi impută Habermas pe nedrept, că conștiința articulată lingvistic determină ființa materială a practicii vieții, ci doar că nu există nici o realitate socială, cu toate constrângerile ei reale, care să nu se prezinte la rândul ei, din nou, într-o conștiință articulată lingvistic. Realitatea nu se desfășoară „în spatele limbii" (179) [309], ci în spatele celor care au pretenția de a înțelege lumea în întregime (sau de a nu o mai înțelege deloc), și ea se desfășoară și în limbă.

Firește că pornind de aici conceptul de „naturalitate" (de exemplu 173/4) [302/3] devine extrem de dubios, concept pe care deja Marx l-a admis drept contra-concept împotriva lumii muncii a societății moderne împărțite pe clase și pe care și Habermas îl utilizează cu plăcere („substanță naturală a tradiției", dar și „cauzalitate a raporturilor naturale"). Acesta este romantism – și acest romantism creează un abis artificial între tradiție și reflecția care se întemeiază pe conștiința istorică. „Idealismul lingvisticității" are oricum privilegiul de a nu cădea în acest romantism.

Critica lui Habermas culminează cu interogarea imanentismului transcendental-filozofic cu privire la condițiile istorice la care recurge el însuși. Într-adevăr o problemă centrală. Cine ia în serios finitudinea existenței umane și nu își construiește o 'conștiință în genere' sau un *intellectus archetypus* sau un ego transcendental, care trebuie să constituie orice valabilitate, nu se va putea sustrage întrebării privitoare la felul cum propria sa gândire, ca una transcendentală, este ea însăși empiric posibilă. Numai că eu nu văd aici nici o dificultate reală pentru dimensiunea hermeneutică pe care am dezvoltat-o eu.

Polemica extrem de utilă a lui Pannenberg cu încercarea mea[23] m-a făcut să conștientizez ce diferență principială există între pretenția lui Hegel de a evidenția rațiunea și în istorie, și acele concepții despre istoria universală care se demodează permanent, în care adeptul

---

23 W. Pannenberg, „Hermeneutik und Universalgeschichte", *Ztschr. f. Theologie und Kirche* 60, 1963, pp. 90-121.

lor se comportă permanent precum „ultimul istoric" (166). Despre pretenția lui Hegel a unei filozofii a istoriei universale se poate, cu siguranță, polemiza. Şi el ştia: „Picioarele celor care te scot afară sunt deja în fața uşii", şi se poate considera că, dincolo de orice dezavuări ale istoriei universale, gândului final al libertății tuturor îi revine o evidență constrângătoare, care poate fi la fel de puțin depăşită vreodată cum poate fi depăşită conştiința. Totuşi, pretenția pe care trebuie să o ridice orice istoric şi care constă în faptul de a stabili sensul oricărui proces istoric din perspectiva lui astăzi (şi a viitorului acestui astăzi) este una principial diferită şi mult mai modestă. Nimeni nu poate contesta faptul că ştiința istoriei presupune viitorialitate. O concepție despre istoria universală este din această cauză, în mod inevitabil, una a dimensiunilor conştiinței istorice prezente, 'cu intenție practică'. Însă este Hegel apreciat în mod just atunci când se doreşte limitarea lui la această necesitate interpretativă a oricărui prezent? 'Cu intenție practică' – faptul că nimeni nu mai ridică astăzi această pretenție îi asigură deja conştiința întipărită a propriei finitudini şi neîncrederea față de dictatura conceptului. Se vrea cu adevărat ca Hegel să fie redus la intenția practică?

Discuția mea cu Pannenberg, dacă înțeleg bine, merge în acest punct în gol. Căci nici Pannenberg nu vrea să reînnoiască pretenția lui Hegel – şi constituie, fireşte, o deosebire faptul că pentru teologul creştin 'intenția practică' a tuturor concepțiilor despre istoria universală îşi are punctul stabil în absoluta istoricitate a Întrupării.

Totuşi, întrebarea rămâne. Dacă problematica hermeneutică vrea să se afirme atât în raport cu universalitatea retoricii, cât şi în raport cu actualitatea criticii ideologiilor, atunci ea va trebui să-şi întemeieze propria universalitate, şi acest lucru tocmai în raport cu pretenția ştiinței moderne de a prelua în sine reflecția hermeneutică şi de a o pune în slujba ştiinței (prin „dezvoltarea metodologică a inteligenței"). Ea va putea face acest lucru numai dacă nu se încurcă în imanența inatacabilă a reflecției transcendentale, ci ştie la rândul ei să spună ce realizează această reflecție în raport cu ştiința modernă – şi nu numai în cadrul ei.

Întrucât reflecția hermeneutică va împlini realizarea pe care o împlineşte orice conştientizare, acest lucru va trebui să se manifeste în primă instanță în cadrul ştiinței înseşi. Reflecția asupra unei preînțelegeri date aduce în fața mea ceva care altminteri se petrece în spatele meu. Ceva – nu totul. Căci conştiința istoriei efectelor este, într-un mod de neanulat, mai mult ființă (*Sein*) decât conştiință (*Bewußtsein*). Aceasta nu înseamnă însă că ea s-ar putea sustrage, fără o permanentă conştientizare, rigidizării ideologice. Numai prin această reflecție eu nu mai sunt neliber față de mine însumi, ci pot decide liber cu privire la îndreptățirea şi neîndreptățirea preînțelegerii mele – fie şi numai prin aceea că învăț să dobândesc o nouă înțelegere a unor lucruri privite într-un mod plin de prejudecăți. În acest lucru rezidă însă faptul că prejudecățile care îmi dirijează preînțelegerea sunt puse şi ele permanent în joc – până la renunțarea la ele, care, fireşte, poate însemna permanent şi transformare. Forța neobosită a experienței este aceea de a dezvolta permanent o nouă preînțelegere în orice fapt de a fi instruit.

În domeniile de pornire ale studiilor mele hermeneutice, în ştiințele despre artă şi în ştiințele filologic-istorice, este uşor de arătat felul cum devine activă reflecția hermeneutică. Să ne gândim la felul cum autonomia cercetării de istorie a stilului din ştiințele despre artă a fost zdruncinată prin reflecția hermeneutică asupra conceptului de artă – sau prin cea asupra unor concepte individuale de epoci şi de stiluri –, cum iconografia, de pe poziția ei marginală, s-a impus în prim-plan, cum reflecția hermeneutică are, prin conceptele de trăire şi de expresie, consecințe în domeniul ştiinței literaturii – fie şi numai în sensul continuării conştiente a

unor tendințe de cercetare care se impun deja de multă vreme. (Influența reciprocă este tot influență.) Faptul că zdruncinarea unor prejudecăți stabile făgăduiește un progres științific este, în genere, de la sine înțeles. Ea face posibile noi întrebări, și suntem permanent martorii a ceea ce poate dobândi cercetarea istorică printr-o conștiință a istoriei conceptelor. În aceste domenii cred că am arătat felul cum distanțarea istorică se transmite sub forma 'contopirii orizonturilor'. Demersului pătrunzător al lui Habermas îi datorez faptul că îmi devine vizibilă contribuția hermeneutică în cadrul științelor sociale, îndeosebi prin aceea că preînțelegerea teoriei pozitiviste a științei, dar și cea a unei fenomenologii aprioriste și a unei lingvistici generale, este confruntată cu dimensiunea hermeneutică.

Însă funcția reflecției hermeneutice nu se epuizează în ceea ce ea semnifică pentru științe. Tuturor științelor moderne le este proprie o distanțare profund înrădăcinată, pe care ele o atribuie pe nedrept conștiinței naturale și care deja în stadiul inițial al științei moderne a ajuns prin conceptul de metodă la conștiința reflexivă. În ea reflecția hermeneutică nu poate dori să schimbe nimic. Însă ea poate, făcând transparentă preînțelegerea care este călăuzitoare de fiecare dată în științe, să dezvăluie noi dimensiuni interogative și astfel să slujească indirect activității metodologice. Însă ea poate, în plus, să aducă la nivelul conștiinței ceea ce metodologia științelor consideră ca pe propriul lor progres, ce ocultări și abstractizări pretinde ea, prin care lasă nedumerită în urma sa conștiința naturală – care totuși, în calitate de consumator al invențiilor și informațiilor obținute prin știință, le urmărește permanent. Se poate exprima acest lucru – împreună cu Wittgenstein – astfel: 'jocurile de limbaj' ale științei rămân raportate la metalimbajul pe care îl reprezintă limba maternă. Cunoștințele dobândite de către știință pătrund în conștiința socială prin intermediul mijloacelor moderne de informare și, cu o întârziere cuvenită (uneori necuvenit de mare), prin intermediul școlii și al educației. Astfel se articulează realitățile 'sociolingvistice'.

Pentru științele naturii ca atare, acest lucru este, firește, lipsit de importanță. Autenticului cercetător al naturii îi este oricum clar cât de particular este domeniul de cunoaștere al științei sale în întregul realității umane. El nu împărtășește divinizarea acestei științe pe care i-o impune publicul. Cu atât mai mult aceasta – și cercetătorul care iese în public – are nevoie de reflecția hermeneutică asupra presupozițiilor și limitelor științei. Așa-numitele *humaniora* se transmit în continuare ușor conștiinței generale, în măsura în care ele ajung încă în genere la aceasta, deoarece obiectele ei aparțin nemijlocit tradiției culturale și sistemului tradițional de învățământ. Însă științele sociale moderne se află față de obiectul lor, realitatea socială, într-un raport deosebit de tensionat, care face necesară în mod special reflecția hermeneutică. Distanțarea metodologică, pe care ele o datorează progresului lor, se raportează aici la lumea uman-socială în ansamblu. Ea se vede expusă prin ele controlului științific, prin planificare, dirijare, organizare, dezvoltare, pe scurt, printr-o mulțime de funcții care determină toate, așa-zicând din exterior, viața fiecărui individ și a fiecărui grup. Inginerul social care se îngrijește de funcționarea mașinii sociale pare oarecum desprins de societatea căreia el îi aparține totuși.

Acest lucru nu poate fi urmat de o sociologie care reflectează în mod hermeneutic. Analiza lucidă a lui Habermas a logicii științelor sociale a relevat în mod hotărât interesul de cunoaștere de natură diferită care îl distinge pe sociolog de tehnicienii societății. El numește acest interes unul emancipator, care are ca scop doar reflecția, și invocă în acest sens exemplul psihanalizei.

Într-adevăr, rolul pe care trebuie să îl joace hermeneutica în cadrul unei psihanalize este unul fundamental și, așa cum am accentuat mai sus, deoarece pentru teoria hermeneutică nici motivul inconștient nu reprezintă o limită, și deoarece psihoterapia poate fi descrisă

pe deplin în aşa fel încât „procesele formative întrerupte pot fi întregite într-o istorie completă (care poate fi povestită)“ (189), hermeneutica şi cercul limbii, care se închide în dialog, îşi au locul aici, aşa cum cred că am învăţat eu mai ales de la J. Lacan[24].

Totuşi, este clar că aceasta nu este totul. Cadrul interpretativ elaborat de către Freud pretinde în general caracterul unor ipoteze autentice ale ştiinţelor naturii, respectiv al cunoaşterii unor legi valabile. Acest lucru trebuie să se reflecte în rolul pe care distanţarea metodologică îl joacă în cadrul psihanalizei, şi aceasta se şi întâmplă. Chiar dacă analiza reuşită îşi dobândeşte propria confirmare prin succes, pretenţia de cunoaştere a psihanalizei nu este totuşi nicidecum reductibilă la pragmatic. Aceasta înseamnă însă că ea este supusă în mod evident unei repetate reflecţii hermeneutice. Cum se raportează cunoaşterea psihanalistului la poziţia sa în cadrul realităţii sociale căreia el totuşi îi aparţine? Faptul că el interoghează ceea ce se află înapoia interpretărilor superficiale mai conştiente, că penetrează autoînţelegerea mascată, că scrutează funcţia represivă a tabu-urilor sociale, acest fapt ţine de reflecţia emancipatoare în care el îşi introduce pacienţii. Însă atunci când el practică aceeaşi reflecţie acolo unde nu este legitimat ca medic, ci unde el însuşi este partener social de joc, el cade în afara rolului său social. Cine 'scrutează' partenerii săi de joc cu privire la ceva care se află dincolo de ei, adică nu ia în serios ceea ce ei joacă, este un stricător al jocului, pe care îl evităm. Forţa emancipatoare a reflecţiei la care recurge psihanalistul trebuie, prin urmare, să îşi afle limita în conştiinţa socială în care analistul, la fel ca şi pacientul său, se înţelege pe sine împreună cu toţi ceilalţi. Reflecţia hermeneutică ne învaţă că, în ciuda tuturor tensiunilor şi tulburărilor, comunitatea socială trimite iar şi iar înapoia sa la un acord social prin care ea există.

Însă astfel analogia dintre teoria psihanalitică şi cea sociologică devine problematică. Căci unde trebuie să îşi afle aceasta limita? Unde încetează rolul pacientului şi parteneriatul social îşi intră în dreptul său neprofesional? În raport cu ce autointerpretare a conştiinţei sociale – şi orice obicei este o astfel de autointerpretare – interogarea şi trecerea înapoia lucrurilor sunt adecvate, de pildă în voinţa revoluţionară de schimbare, şi în raport cu care nu sunt adecvate? La aceste întrebări pare imposibil de găsit răspunsul. Pare să rezulte consecinţa inevitabilă că conştiinţa principial emancipatoare trebuie să întrezărească ideea anulării oricărei constrângeri dominatoare – iar aceasta ar însemna că utopia anarhistă trebuie să fie idealul ei ultim. – Aceasta mi se pare, fireşte, o conştiinţă falsă din punct de vedere hermeneutic.

---

24 Cf. acum antologia scrierilor sale, *Écrits*, Aux Éditions du Seuil, Paris (1966) [şi excelenta disertaţie susţinută la Heidelberg a lui Hermann Lang, *Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt 1973].

19. Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor (1971)

Hermeneutica este arta înțelegerii reciproce. Cu toate acestea, pare deosebit de dificil să ne înțelegem reciproc cu privire la problemele hermeneuticii – cel puțin atâta vreme cât concepte nelămurite precum știință, critică și reflecție domină discuția. Trăim într-o epocă în care știința reușește să domine natura într-o tot mai mare măsură și reglementează administrarea coexistenței umane, și această mândrie a civilizației noastre, care corectează neobosit lipsurile succeselor ei și produce permanent noi teme de cercetare științifică, pe care se întemeiază din nou progresul, planificarea și prevenirea pagubelor, dezvoltă puterea unei adevărate orbiri. Prin rămânerea încăpățânată pe drumul configurării progresiste a lumii prin știință, se perpetuează un sistem în fața căruia conștiința practică a individului se predă resemnată și nedumerită sau împotriva căruia se apără revoltată – adică nu mai puțin nedumerită.

Lămurirea cu privire la această orbire nu are nimic de-a face cu acea critică romantică a culturii, care se întoarce împotriva științei și a iradierii ei tehnice ca atare. Dacă se ridică la rangul de obiect al gândirii 'pierderea rațiunii' (*The eclipse of reason*) sau crescânda 'uitare a ființei' sau tensiunea dintre 'adevăr și metodă' – numai o conștiință științifică fascinată până la orbire poate să ignore faptul că disputa în jurul adevăratelor scopuri ale societății umane sau interogarea privitoare la ființă în mijlocul predominării faptei, sau conștientizarea originii noastre istorice și a viitorului nostru istoric sunt orientate către o cunoaștere care nu este știință, dar care domină în orice practică umană a vieții, chiar și acolo unde această practică a vieții se preocupă *ex professo* de promovarea și aplicarea științei.

Ce-i drept începând cu secolul al XVII-lea, știința modernă a făcut să apară o nouă lume, renunțând hotărât la cunoașterea substanțelor și limitându-se la proiectarea matematică a naturii și la întrebuințarea metodologică a măsurării și a experimentării, și deschizând astfel drumul constructiv al dominării naturii. Extinderea la nivel mondial a civilizației tehnice a fost inițiată în felul acesta. Însă abia în secolul nostru s-a radicalizat tot mai mult, odată cu succesele progresive, tensiunea dintre conștiința noastră științifică a progresului și conștiința noastră social-politică. Totuși, conflictul dintre aceste două cunoașteri este o problemă foarte veche. El l-a costat pe Socrate viața, atunci când acesta a dovedit că cunoașterea de specialitate a meșteșugarilor se face vinovată de ignoranță în privința a ceea ce este cu adevărat demn de a fi știut, și anume Binele. Acest lucru s-a repetat în portretul platonician al lui Socrate. Platon delimitează dialectica, arta de a purta un dialog, nu numai față de cunoașterea limitată a specialiștilor, ci chiar față de modelul suprem al științei, față de matematică – chiar dacă el vedea în cunoașterea matematicii premisa indispensabilă pentru ca cineva să se dedice întrebărilor 'dialectice' ultime privitoare la ființa adevărată și Binele suprem.

Și chiar și acolo unde a fost elaborată clarificarea fundamentală a distincției dintre cunoașterea productivă (*techne*) și cunoașterea practică (*phronesis*), în etica lui Aristotel, rămâne neclar în anumite privințe felul cum se raportează una la cealaltă cunoașterea politică a omului de stat și a celui care activează politic și cunoașterea tehnică a specialistului. Ce-i drept, acolo pare să existe o ierarhie clară, de pildă prin aceea că conducătorul de oști, în slujba căruia se află toate celelalte 'arte', se află el însuși în cele din urmă în slujba păcii, în timp ce omul de stat acționează pentru fericirea tuturor, atât în vreme de pace, cât și în vreme de război. Însă aici se pune la un moment dat următoarea întrebare: cine este om

de stat? Acel expert care a ajuns sus în ierarhia funcţiilor politice sau cetăţeanul care, ca membru al adevăratului suveran [i.e. poporul – n. trad.], ia decizia sa prin vot (şi care, pe lângă aceasta, are o profesie 'civilă')? În *Charmides,* Platon a condus *ad absurdum* idealul de expert într-o ştiinţă politică ce ar fi ştiinţa ştiinţelor[25]. În mod evident, nu este admisibil să înţelegem cunoaşterea pe care se bazează deciziile practic-politice după modelul cunoaşterii productive şi să vedem în aceasta cea mai înaltă cunoaştere tehnică, şi anume cunoaşterea posibilităţii de a produce fericirea umană. Aşa ceva tocmai că nu este transmisibil pe cale didactică, aşa cum îi plăcea deja lui Platon să le demonstreze fiilor marilor bărbaţi din Atena şi aşa cum încă Aristotel, care preda el însuşi în Atena fără a fi cetăţean atenian, îi caracteriza totuşi ca sofişti (şi nu ca politologi) şi îi respingea pe experţii itineranţi ai întemeierii ideale a statului şi ai creării constituţiei. Într-adevăr, aceşti experţi erau orice altceva decât oameni de stat, adică orice altceva decât cetăţeni conducători în propriul lor *polis.* Însă chiar dacă toate acestea erau clare ca lumina zilei pentru Aristotel, şi chiar dacă el a elaborat în mod magistral structura proprie a cunoaşterii practice în raport cu cea a cunoaşterii tehnice – a rămas totuşi în continuare o întrebare: ce fel de cunoaştere este aceea în care Aristotel însuşi a făcut şi a susţinut aceste distincţii? Ce fel de cunoaştere este, la rândul ei, ştiinţa practică (şi politică)?

O astfel de cunoaştere nu este pur şi simplu o activitate mai înaltă a acelei cunoaşteri practice pe care Aristotel a descris-o şi a analizat-o ca *phronesis.* Ce-i drept, 'filozofia practică' este deosebită în mod explicit la Aristotel de 'ştiinţa teoretică', în mod evident tocmai prin aceea că 'obiectul' acestei ştiinţe nu îl constituie ceea ce fiinţează mereu şi cele mai înalte principii şi axiome statornice, ci practica umană supusă unei permanente transformări. Însă într-un anumit sens este totuşi ea însăşi teoretică, în măsura în care ceea ce susţine ea nu este o reală cunoaştere a acţiunii, care lămureşte şi decide cu privire la o situaţie concretă a practicii, ci mijloceşte cunoştinţe 'generale' despre comportamentul uman şi despre formele existenţei sale 'politice'. Astfel, *scientia practica,* filozofia practică, ce nu este nici ştiinţă teoretică, şi nici nu este caracterizată suficient prin aceea că este 'raportată la practică', străbate tradiţia istoriei occidentale a ştiinţei ca o formă specifică de ştiinţă. Cu siguranţă că ea nu este – ca teorie – o 'cunoaştere a acţiunii'[26]. Dar oare ea nu este nimic altceva decât *techne* sau 'meşteşug'? Ea nu poate fi comparată cu gramatica sau retorica, ce dispun, pentru o putinţă tehnică – vorbirea sau scrierea – de o conştiinţă tehnică a regulilor, care la rândul ei face posibil controlul practicii şi, pe de altă parte, face posibilă şi teoria. Aceste meşteşuguri, în ciuda superiorităţii lor faţă de simpla experienţă, par să confere, totuşi, o valabilitate ultimă practicării vorbirii sau scrierii, asemenea oricărei alte *techne,* asemenea oricărei cunoaşteri meşteşugăreşti căreia îi este subordonată o utilizare a produsului confecţionat. Filozofia practică nu este, în sensul în care gramatica sau retorica sunt meşteşuguri, o cunoaştere a regulilor pentru practica uman-socială, social-umană. Ea este mai degrabă o reflecţie asupra unei astfel de cunoaşteri, deci, în ultimă instanţă, este 'generală' şi 'teoretică'. Pe de altă parte, teoria şi discursul se află aici în condiţii specifice, în măsura în care orice cunoaştere moral-filozofică şi, în mod corespunzător, şi orice teorie generală despre stat, sunt raportate la condiţiile speciale de experienţă ale celui care învaţă. Aristotel recunoaşte pe deplin că o astfel de 'vorbire în general' despre ceea ce este practica concretă cea mai proprie a fiecăruia se justifică numai atunci când avem de-a face

---

25 Cf. contribuţia mea sub forma unei discuţii: „Die Grenzen des Expertentums" la a 9-a Conversaţie de la Darmstadt: *Der Mensch und seine Zukunft*, 1967, pp. 160-168.

26 Acest lucru l-a arătat în mod corect Ernst Schmidt în critica la lucrarea *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle* a lui J. Donald Monan (*Philosophische Rundschau*, 17, 1971, p. 249 sqq.)

cu elevi care sunt îndeajuns de maturi ca să aplice cu răspundere autonomă discursuri generale în împrejurări concrete ale experienței lor de viață. Știința practică este așadar într-adevăr o cunoaștere 'generală', dar în mod evident o cunoaștere care poate fi numită mai puțin cunoaștere a producerii, cât critică.

Tocmai astfel par să stea lucrurile în cazul hermeneuticii filozofice. În măsura în care hermeneutica este definită ca artă a înțelegerii, iar practica acestei arte, ca și cea a vorbirii și a scrierii, este înțeleasă ca un comportament priceput, atunci o astfel de cunoaștere a disciplinării este capabilă de o utilizare conștientă a regulilor și poate să se numească meșteșug. Astfel, Schleiermacher și urmașii săi înțelegeau încă hermeneutica drept 'meșteșug'. Însă nu acest lucru este hermeneutica 'filozofică'. Ea nu vrea să ridice o putință la nivelul conștiinței regulilor. O astfel de 'ridicare' rămâne oricum un proces deosebit de ambivalent, în măsura în care și invers conștiința regulilor se 'ridică' iar și iar până la nivelul putinței 'automate'. Hermeneutica filozofică reflectează, dimpotrivă, asupra acestei putințe și asupra cunoașterii pe care ea se bazează. Ea nu mai slujește, așadar, depășirii anumitor dificultăți ale înțelegerii, așa cum sunt ele întâlnite în raport cu textele sau în dialogul cu alți oameni, ci lucrul la care năzuiește ea este, cum o numește Habermas, o „cunoaștere reflexivă critică". Dar ce înseamnă aceasta?

Să dobândim o intuire concretă a ceea ce este vizat. Reflecția pe care o întreprinde o hermeneutică filozofică ar fi, eventual, critică în sensul că ea dezvăluie obiectivismul naiv în care este captivă o autoînțelegere a științelor istorice orientată după modelul științelor naturii. Aici critica ideologiilor se folosește de reflecția hermeneutică, interpretând printr-o critică socială dependența de prejudecăți a oricărei înțelegeri. – Sau reflecția hermeneutică descoperă ipostazieri false ale unor cuvinte, în stilul în care Wittgenstein a criticat conceptele psihologiei printr-un regres către situația hermeneutică originară a vorbirii dependente de practică. Și o astfel de critică la adresa „vrăjirilor" prin limbă corectează autoînțelegerea noastră, astfel încât ea poate să aprecieze într-un mod mai just experiențele noastre. Reflecția critică este realizată însă de către hermeneutică, de exemplu, și prin aceea că ea apără vorbirea inteligibilă împotriva falselor pretenții ale logicii, care raportează textele filozofice la anumite criterii ale calculului afirmației și ar dori să demonstreze (Carnap sau Tugendhat) că atunci când Heidegger sau Hegel vorbesc despre Nimic, o astfel de vorbire este lipsită de sens, deoarece ea nu îndeplinește condițiile logice. Aici hermeneutica filozofică poate arăta în mod critic că astfel de obiecții nu corespund experienței hermeneutice, și prin aceasta recad în spatele a ceea ce trebuie să fie înțeles. 'Nimicul care nimicnicește', de exemplu, nu exprimă, cum crede Carnap, un sentiment, ci o mișcare a gândului care trebuie înțeleasă. – Reflecția hermeneutică mi se pare la fel de productivă acolo unde cineva, de pildă, verifică în dialogurile platonice modul socratic de argumentare în privința consecvenței lui logice. Aici reflecția hermeneutică poate dezvălui faptul că procesul comunicativ al unei astfel de desfășurări a dialogului socratic este un proces al înțelegerii și al înțelegerii reciproce, care nu este absolut deloc atins de scopul de cunoaștere al analistului logic[27]. – În toate aceste cazuri, critica reflexivă se bazează, în mod evident, pe o instanță pe care o reprezintă experiența hermeneutică și realizarea ei lingvistică. Ea ridică la nivelul conștiinței critice ceea ce constituie *scopus*-ul afirmațiilor respective și efortul hermeneutic pe care îl reclamă pretenția lor de adevăr.

Este vorba întotdeauna de corectarea unei autoînțelegeri. Din această cauză, o astfel de reflecție hermeneutică este 'filozofică' nu pentru că ea pretinde de la sine o anumită legitimare filozofică, ci, dimpotrivă, pentru că ea contestă o anumită pretenție 'filozofică'. Ceea ce

---

27 Platon, *Scrisoarea a VII-a*, 343 a 7: „căci nu 'sufletul' vorbitorului este combătut".

critică ea nu este un demers ştiinţific ca atare, de exemplu cel al cercetării naturii sau cel al analizei logice, ci carenta justeţe metodologică ce rezidă în astfel de aplicări, aşa cum au fost ele înfăţişate mai sus. Faptul de a întemeia legitimarea filozofică pe o astfel de preocupare critică nu este, de altfel, ceva deosebit. Probabil că nu există o altă justificare a filozofării decât prin referire la faptul că întotdeauna se filozofează deja, chiar dacă adesea sub semnele prevestitoare negative îndreptate împotriva pretenţiei 'metafizicii', de exemplu cel al scepticismului, al criticii limbajului sau al teoriei ştiinţei.

Însă hermeneutica filozofică merge mai departe cu pretenţia sa. Ea ridică pretenţia de universalitate, şi o întemeiază prin aceea că înţelegerea şi înţelegerea reciprocă nu sunt, primordial şi originar, o raportare instruită metodologic la texte, ci forma de realizare a vieţii sociale umane care, din perspectiva unei formalizări ultime, este o comunitate dialogală. De la această comunitate dialogală nimic nu este exceptat, nici o experienţă a lumii, în genere. Nici specializarea ştiinţelor moderne şi crescândul lor ezoterism funcţional, nici munca fizică şi formele ei de organizare, şi nici instituţiile politice de conducere şi de administrare, care menţin societatea într-o formă constituţională, nu se află în afara acestui mediu universal al raţiunii (sau al lipsei raţiunii) practice.

Însă tocmai universalitatea experienţei hermeneutice este lucrul cu adevărat controversat. Nu este ea limitată, prin modul ei lingvistic de realizare, la un cerc al înţelegerii reciproce comunicative, înapoia căruia pare a putea fi descoperit, într-un fel sau altul, altceva? Aici există, în primă instanţă, realitatea ştiinţelor înseşi şi a formării de către ele a teoriilor. Habermas vede tocmai în acest lucru o obiecţie: „Evident, ştiinţa modernă poate ridica în mod legitim pretenţia că ajunge la afirmaţii adevărate despre 'lucruri' prin aceea că procedează monologal, în loc să ţină seama de oglinda discursului uman." El recunoaşte, ce-i drept, că astfel de teorii ale ştiinţei construite 'monologal' trebuie să fie făcute inteligibile în dialogul limbajului cotidian. Însă el vede totuşi o problemă nouă pentru hermeneutică în faptul că ea urmează să aibă de-a face cu astfel de limbaje teoretice. Hermeneutica ar avea de-a face, de la origine, numai cu cultura constituită şi transmisă prin limbajul uzual, şi o sarcină nouă ar fi aceea de a explica felul cum limba ar putea, în genere, să iasă din structura dialogală şi să facă posibilă formarea riguroasă a teoriei.

Nu înţeleg aceste afirmaţii. Diferenţa dintre limbajul de specialitate şi limbajul uzual există totuşi de milenii. Matematica este ceva nou? Şi nu îl defineşte dintotdeauna pe specialist, pe şaman şi pe medic faptul că el nu se foloseşte de un mijloc de comunicare general inteligibil? Faptul care poate fi considerat ca o problemă modernă este, totuşi, cel mult acela că specialistul nu mai consideră traducerea cunoaşterii sale în limbajul uzual general ca pe propria lui sarcină, astfel încât sarcina acestei integrări hermeneutice se impune ca o sarcină specială. Însă ca atare sarcina hermeneutică nu se modifică prin aceasta. – Sau Habermas are în vedere cu acest lucru numai faptul că am putea 'înţelege' construcţiile teoretice, aşa cum apar ele de pildă în domeniul matematicii şi al actualei ştiinţe matematice a naturii, fără nici un recurs la limbajul uzual? Acest lucru, fireşte, nu poate fi contestat. Ar fi absurd să se susţină că întreaga noastră experienţă a lumii nu ar fi nimic altceva decât un proces lingvistic, că de pildă dezvoltarea simţului nostru pentru culori ar consta doar în diferenţierea utilizării cuvintelor ce desemnează culori[28]. De

---

[28] Von Bormann, p. 98, merge până la a-mi atribui afirmaţia „că acele cuvinte care sunt înţelese nu mai sunt nimic altceva decât cuvinte" – „fără sens concret..." şi explică acest lucru printr-o formalizare dusă prea departe a interogării hermeneutice. Însă aici el a devenit totuşi victima ambiguităţii pe care o critică la mine – el subapreciază relaţia esenţială a oricărei filozofii a hermeneuticii cu practica hermeneutică. Vrem să ştim ce i se întâmplă cuiva (şi nu 'să credem').

asemenea, cunoştinţe genetice ca de pildă cele ale lui Piaget, la care se referă Habermas şi care fac probabil faptul că există o utilizare operaţională prelingvistică a categoriilor, dar şi toate acele forme nelingvistice de comunicare, pe care le-au observat în special Helmuth Plessner[29], Michael Polanyi[30] şi Hans Kunz[31], fac ridicolă orice teză care ar vrea să respingă alte forme extralingvistice de înţelegere prin invocarea unei universalităţi lingvistice. Vorbirea este, dimpotrivă, existenţa comunicată a acesteia. Însă tocmai în comunicabilitatea înţelegerii rezidă tema hermeneuticii, aşa cum Habermas însuşi recunoaşte în mod corect (p. 77). Dacă se doreşte să se evite o dispută în jurul cuvintelor, ar trebui atunci să se renunţe mai degrabă la ghilimele şi să nu se susţină, de exemplu, că sistemele artificiale de semne sunt 'înţelese' în acelaşi sens în care interpretarea noastră lingvistică a lumii este una comprehensivă. Atunci, fireşte, nu se va mai putea spune nici că ştiinţele naturii ajung la afirmaţii despre 'lucruri' fără 'a lua în considerare oglinda discursului uman'. Ce fel de 'lucruri' cunoaşte atunci ştiinţa naturii? Pretenţia hermeneuticii este şi rămâne aceea de a integra în unitatea interpretării lingvistice a lumii ceea ce este întâlnit ca neinteligibil sau ca lipsit de generalitate şi este 'inteligibil' doar între iniţiaţi. Nu se poate susţine cu seriozitate, ca obiecţie împotriva acestei pretenţii, faptul că ştiinţa modernă şi-a dezvoltat propriile limbaje autonome şi limbaje de specialitate şi sisteme artificiale de simboluri, iar în cadrul acestora procedează 'monologal', adică realizează 'înţelegerea' şi 'înţelegerea reciprocă' în afara oricărei comunicări în limbajul curent. Habermas, care ridică această obiecţie, ştie totuşi el însuşi foarte bine că o astfel de 'înţelegere' (*Verstehen*) şi un astfel de fapt-de-a-se-pricepe-la (*Sich-Verstehen-auf*), care constituie totuşi şi patosul inginerului social modern şi al expertului modern, duc lipsă tocmai de reflecţia prin care ele ar putea fi responsabilizate social.

El o ştie atât de bine, încât, pentru a ajuta reflecţia să-şi intre în drepturi, descrie pe larg exemplul unei ştiinţe reflexive critice, care ar trebui să fie un model pentru reflecţia socială: psihanaliza. Ea practică reflecţia critică, emancipatoare, vrând să elibereze de blocaje, prin reflecţie, comunicarea deformată şi să restabilească comunicarea. O astfel de reflecţie emancipatoare ar constitui miza şi în domeniul social. Nu numai pacientul nevrotic ar suferi de o comunicare sistematic deformată atunci când îşi justifică nevroza, ci în esenţă orice conştiinţă socială care s-ar afla în acord cu sistemul social dominant, şi de aceea ar sprijini caracterul constrângător al acestuia. Aceasta este presupoziţia, ea însăşi nepusă în discuţie, sub semnul căreia argumentează Habermas.

Aşa cum psihanalistul ar pretinde de la pacientul mânat către el de dorinţa de vindecare un efort reflexiv, de altfel eliberator într-un mod extrem de responsabil, aşa şi în domeniul social ar trebui conştientizată şi anulată orice formă de constrângere dominatoare. Îndeosebi Habermas şi Giegel concretizează acest lucru în diferite moduri, sub semnul temei principiale a posibilităţii de a descoperi altceva înapoia limbii. Fireşte că ceea ce ei au în vedere cu aceasta este într-un anume sens o tehnicizare a înţelegerii, prin care plurivocitatea comunicării lingvistice ar deveni surmontabilă. Însă aceasta nu este totul. Habermas atinge în treacăt, ce-i drept, astfel de posibilităţi metalingvistice, însă pentru el psihanaliza înseamnă altceva, şi anume particularitatea ei metodologică de a fi ştiinţă explicativă (şi prin aceasta

---

'Ambiguitatea' pe care o descoperă la mine în critica sa extrem de profitabilă este, cu certitudine, pe de o parte consecinţa slăbiciunii mele conceptuale, însă pe de altă parte la baza esenţei experienţei hermeneutice se află faptul de a fi indecis şi de a fi permanent ispitiţi să considerăm ca fiind evident şi din punct de vedere obiectiv ceea ce înţelegem ca afirmaţie a altuia.

29 Acum în: *Philosophische Anthropologie, Conditio humana*, Frankfurt 1970.

30 În: *The Tacit Dimension*, New York 1966.

31 De exemplu prin raportare critică la mine în *Studia philosophica* XX, 1961.

tehnică posibilă) şi totodată reflecţie emancipatoare. El crede că în cazul psihanalizei trebuie descoperit ceea ce se află înapoia limbii. Căci în nevroză găsim o dereglare atât de radicală şi de sistematică a comunicării, încât dialogul terapeutic ar trebui să eşueze dacă nu s-ar desfăşura în condiţii cu totul speciale şi complicate. În dialog, presupoziţia unui acord de bază, presupoziţie care de obicei leagă partenerii de dialog, nu poate fi realizată, chiar dacă în cele din urmă analiza îşi primeşte confirmarea în afirmaţia pacientului, şi chiar dacă prin diminuarea simptomelor pacientul regăseşte aptitudinea comunicativă normală. Habermas se referă aici pe larg la expunerile clare ale lui Lorenzer privitoare la 'distrugerea limbii'.

Însă lucrul care îl preocupă, el îl adaugă din proprie iniţiativă: aşa cum pacientul învaţă să sesizeze constrângerea nesesizată, să anuleze refulările şi să le depăşească prin conştientizare, aşa şi în domeniul social constrângerea nesesizată a relaţiilor sociale de dominare ar trebui să fie sesizată şi anulată prin critica ideologiilor. Optimismul încrezător în dialog al hermeneuticii filozofice nu ar putea realiza acest lucru, deoarece ar perpetua numai un pseudoacord pe baza prejudecăţilor sociale dominante. Ei i-ar lipsi reflecţia critică. Astfel, ar fi necesară explicarea abisal-hermeneutică a unei „comunicări sistematic deformate". Căci „avem motive să admitem că consensul de fundal al tradiţiilor şi al jocurilor de limbaj încetăţenite poate fi o conştiinţă integrată prin constrângere, un rezultat al pseudocomunicării nu numai în cazul patologic individual al sistemelor familiale dereglate, ci şi în sistemul întregii societăţi". Habermas se apără împotriva îndrăznelii de a limita comunicarea la „spaţiul tradiţional al convingerilor valabile" şi vede în acest lucru o imposibilă privatizare a pretenţiei luministe pe care o ridică hermeneutica abisală. În mod evident, acesta este sensul în care el a înţeles rememorarea de către mine a rolului social al medicului şi condiţiile limitative ale psihoterapiei.

Într-adevăr, este evidentă obiecţia pe care am adus-o, şi anume că pacientul şi medicul ar fi antrenaţi în şi limitaţi la un anumit joc social al rolurilor, în măsura în care activitatea reflexivă emancipatoare ar fi practicată cu răspundere profesională. Nu ar putea ţine de legitimarea socială a medicului (respectiv a analistului profan) faptul de a ieşi din domeniul medical-terapeutic şi de a 'trata' ca 'bolnavă' conştiinţa socială a altora prin reflecţie emancipatoare. – Nu nesocotesc prin aceasta caracterul specific al tratamentului care este propriu terapiei psihanalitice, acea complicată îmbinare a luării în posesie ('transfer') şi a eliberării, a cărei respectare în timpul tratamentului constituie arta analistului. Atât excelentei expuneri de către Lorenzer a demersului pe care se bazează Habermas, cât şi prezentării lui Giegel le conced în întregime faptul că un astfel de 'tratament' nu poate fi caracterizat ca o tehnică, ci ca o activitate reflexivă comună. Recunosc, de asemenea că analistul nu poate lăsa pur şi simplu deoparte experienţa sa analitică şi cunoaşterea sa atunci când îşi joacă rolul social ca partener social, şi nu ca medic. Însă aceasta nu schimbă nimic din faptul că tocmai acest amestec al competenţei psihanalitice înseamnă un factor perturbator în relaţiile sociale. Nu spun că aşa ceva ar putea fi evitat. Scriem într-adevăr scrisori şi grafologilor şi ne livrăm lor, fără să vrem prin aceasta să ne adresăm competenţei lor grafologice, şi în afara unor astfel de competenţe specifice se întâmplă totuşi că, în dăruirea dialogală, în ascultarea temeiurilor şi în influenţarea afectivă din partea altcuiva, şi din partea lui sunt puse în joc o cunoaştere a omului, informaţii de altă natură şi o observare distanţată, iar prin aceasta el refuză, retrăgându-se în interiorul unor limite, să se deschidă pentru dialogul raţional 'pur'. Să ne gândim de pildă la celebra descriere de către Sartre a privirii celuilalt.

Totuşi, situaţia hermeneutică din raportul social de parteneriat este, foarte probabil, deosebită de cea din raportul analitic. Dacă povestesc cuiva un vis, şi dacă ceea ce mă

determină să fac acest lucru nu este o intenție analitică sau chiar rolul meu ca pacient, atunci în mod evident comunicarea nu are sensul de a iniția o interpretare analitică a visului. Ascultătorul ratează scopul hermeneutic dacă face totuşi atunci acest lucru. Intenția este mai degrabă aceea de a împărtăşi jocurile inconştiente al propriei fantezii onirice, aşa cum participăm de pildă şi la fantezia basmului sau la imaginația poetică. Această pretenție hermeneutică este legitimă şi nu are nimic de-a face cu acea rezistență care este un fenomen bine cunoscut în cadrul analizei. Este întru totul îndreptățit ca, atunci când cineva desconsideră situația hermeneutică descrisă şi, de exemplu, în loc să vrea să înțeleagă poeziile onirice ale lui Jean Paul ca pe jocuri semnificative ale imaginației, le interpretează ca pe seriozitatea semnificativă a simbolizării inconştiente a unei biografii ocultate, acest lucru să fie respins. Aici critica hermeneutică la adresa legitimității psihologiei abisale este adecvată şi nu este nicidecum limitată la bucuriile estetice ale educației. Atunci când cineva încearcă, de exemplu, să-l convingă în mod argumentativ pe un altul într-o problemă politică, cu emoție patetică şi cu o radicalitate amplificată până la furie, atunci el are o pretenție hermeneutică de a primi contraargumente, şi nu de a-şi vedea tratate emoțiile în modalitatea specifică psihologiei abisale, după motto-ul: cine se înfurie nu are dreptate. Vom reveni asupra acestui raport dintre reflecția psihanalitică şi cea hermeneutică şi asupra pericolelor unei confuzii în privința acestor două 'jocuri de limbaj'.

Semnificația exemplară care trebuie să revină psihanalizei pentru critica la adresa hermeneuticii şi pentru critica din cadrul comunicării sociale rezidă în rolul reflecției emancipatoare care îşi are în ea funcția terapeutică. Reflecția eliberează de ceea ce domină pe cineva fără a fi sesizat, prin aceea că îl face sesizabil. În mod evident, aceasta este o reflecție critică într-un alt sens decât cel în care hermeneutica, aşa cum am arătat eu, distruge autoînțelegerea inadecvată şi descoperă lipsa legitimității metodologice. Nu afirm că acea critică orientată după modelul psihanalizei ar contrazice o astfel de critică hermeneutică (chiar dacă, aşa cum aş dori să arăt, critica hermeneutică trebuie să contrazică adoptarea acestui model). Însă ea nu îşi este suficientă. Ştiințele hermeneutice se apără prin reflecție hermeneutică împotriva tezei că demersul lor ar fi neştiințific deoarece el ar tăgădui 'obiectivitatea' lui *science*. În acest punct critica ideologiilor este chiar de acord cu hermeneutica filozofică. Însă ea îşi îndreaptă critica împotriva hermeneuticii, în măsura în care aceasta ar perpetua în mod inadmisibil o adeziune tradiționalistă la prejudecățile moştenite. De la pătrunderea revoluției industriale şi a ştiinței în viața socială, elementul tradiției ar mai juca doar un rol secundar.

K. O. Apel exprimă, fireşte, această critică în aşa fel, încât este evident că el a înțeles greşit ceea ce are în vedere hermeneutica filozofică atunci când vorbeşte despre aplicare. Este vorba aici despre un element implicit al oricărei înțelegeri. Ar trebui să fie luat cu adevărat în serios faptul că analiza prezentată de către mine a experienței hermeneutice are ca obiect practica încununată cu succes a ştiințelor hermeneutice, practică în care, cu certitudine, nu este practicată o 'aplicare conştientă' din partea căreia am putea să ne aşteptăm la o corupere ideologică a cunoaşterii. Această neînțelegere îl neliniştise deja pe Betti. – În mod evident, aici este în joc o neclaritate în conceptul de conştiință a aplicării. Este în întregime adevărat, aşa cum constată Apel, că conştiința aplicării este stabilită ca cerință hermeneutică în raport cu autoînțelegerea obiectivistă a ştiințelor comprehensive şi, de asemenea, având în vedere practica de viață a înțelegerii. În această privință, o hermeneutică filozofică, aşa cum am încercat să o dezvolt eu, este cu certitudine 'normativă', şi anume în sensul că ea aspiră să înlocuiască o filozofie proastă printr-una mai bună. Însă ea nu propagă o nouă practică şi nu este vorba despre faptul că practica hermeneutică ar

fi călăuzită de fiecare dată *in concreto* de o conştiinţă a aplicării şi de o intenţie a aplicării, iar aceasta chiar şi în sensul legitimării conştiente a unei tradiţii valabile.

Cu siguranţă că există o influenţă retroactivă a unei autoînţelegeri false asupra unui demers practic, şi la fel de sigur este faptul că există şi influenţa retroactivă inversă a unei autoînţelegeri adecvate, în măsura în care aceasta distruge, din perspectiva teoriei, astfel de deformări practice care îşi au originea în teorie. Însă sarcina reflecţiei de istorie a efectelor nu este nicidecum aceea de a năzui către actualizare şi de a fi pornită pe 'aplicare', ci, dimpotrivă de a împiedica şi de a descoperi, nu numai prin disciplina formală a metodologiei ştiinţifice, ci şi prin reflecţia concretă asupra conţinutului, toate agasantele familiarităţi actualizatoare din înţelegerea tradiţiei. Apel vorbeşte pe sufletul meu atunci când spune: „Rezidă în întregime în domeniul de obligaţii al unei metode interpretative cu conştiinţa aplicării faptul de a trebui să îngreuneze prezentului, în anumite împrejurări, aplicarea actuală în interesul unei comunicări nelimitate." (141) Eu aş merge chiar mai departe şi, în loc de 'în anumite împrejurări', aş spune 'în toate împrejurările' – numai că eu nu consider acest principiu în primul rând o consecinţă a conştiinţei aplicării, ci o împlinire a adevăratei datorii a ştiinţificităţii care, fireşte, mi se pare că este adesea lezată tocmai acolo unde prejudecăţile ideologice rămân active în fundal ca o *vis a tergo*, pentru că o conştiinţă metodologică pseudoexactă nu vrea să le recunoască. În acest punct, văd într-adevăr, împreună cu Apel (32), un pericol ideologic al coruperii. Nu pot spune dacă acesta atinge, cum spune Apel (35), şi acele ştiinţe hermeneutice ale spiritului pe care el le numeşte 'existenţialiste', deoarece nu ştiu la ce se referă el. Dar, cu certitudine, el nu le atinge pe acelea în funcţie de care se orientează hermeneutica filozofică sau chiar pe aceasta însăşi. Aici reflecţia hermeneutică poate deveni, dimpotrivă, 'practică': ea face suspectă orice ideologie, făcând conştiente prejudecăţile.

Cel mai bine se probează acest lucru în exemplul concret. Să observăm, de pildă, pentru a rămâne în domeniul meu de competenţă, istoria interpretării presocraticilor din secolul nostru. Aici fiecare interpretare în parte pune în joc anumite prejudecăţi, Joël pe cea a ştiinţei religiilor, Karl Reinhardt prejudecata lămuririi logice, Werner Jaeger un monoteism religios nesesizat (aşa cum a arătat în mod strălucit W. Bröcker[32]), iar atunci când eu însumi, cu siguranţă inspirat de expunerea de către Heidegger a întrebării privitoare la fiinţă, încerc să interpretez 'divinul' în lumina filozofiei clasice şi pornind de la gândirea filozofică[33], cu certitudine că în toate aceste cazuri trebuie observată influenţa unei prejudecăţi călăuzitoare, care devine productivă tocmai prin aceea că ea corectează prejudecăţi până acum valabile. Aici nu sunt aplicate asupra textelor opinii preconcepute, ci se încearcă a se înţelege ceea ce este scris acolo şi a se înţelege mai bine, pentru că este sesizată prejudecata celuilalt. Însă această sesizare este realizată ea însăşi numai pentru că ceea ce este scris acolo este privit cu alţi ochi. Reflecţia hermeneutică nu poate fi desprinsă de practica hermeneutică.

De aceea trebuie să ne şi ferim să vrem să înţelegem acest tip de mobilitate hermeneutică a cercetării după modelul progresului nemijlocit. Apel a îmbogăţit foarte mult discuţia despre stadiul problematicii hermeneutice prin abordarea lui Peirce şi Royce, elaborând relaţia cu practica din orice înţelegere a sensului, şi el are în întregime dreptate atunci când recurge aici la ideea unei comunităţi nelimitate a interpretării. Cu siguranţă că numai o astfel de comunitate este aptă să legitimeze pretenţia de adevăr a eforturilor de înţelegere

---

32 [Cf. Aristotel, Frankfurt 1935, 4. Aufl. 1974, p. 213 sqq.]

33 [Cf. lucrarea mea „Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen", *Ges. Werke* Bd. 6, p. 154 sqq.]

reciprocă. Şi totuşi, mă îndoiesc de faptul că este îndreptăţit ca legitimarea acestora să fie corelată cu ideea progresului. Diversitatea posibilităţilor de interpretare care sunt verificate nu exclude nicidecum faptul că acestea se pun în umbră reciproc. De asemenea, faptul că în desfăşurarea acestei practici a interpretării apar în prim-plan antiteze dialectice nu este nici un fel de garanţie pentru faptul că ne apropiem de sinteze mai adevărate. Mai degrabă trebuie ca în aceste domenii ale ştiinţelor istorice să vedem 'rezultatul' procesului de interpretare nu atât în progresul care există întotdeauna numai în aspecte parţiale, cât într-o realizare opusă declinului şi prăbuşirii cunoaşterii: în reînsufleţirea limbii şi în redobândirea sensului care îi este transmis cuiva prin tradiţie. Acesta este un relativism ameninţător numai din perspectiva criteriului unei cunoaşteri absolute, care nu este a noastră.

Tocmai de aceea, mi se pare de asemenea o neînţelegere dacă s-ar dori să se echivaleze acum aplicarea naivă, care domina mersul tradiţiei înainte de apariţia conştiinţei istorice, cu elementul aplicării din orice înţelegere.[34] Fără îndoială că, prin întreruperea tradiţiei şi prin apariţia conştiinţei istorice, practica înţelegerii a fost modificată. Totuşi, mi se pare în continuare neconvingătoare părerea că conştiinţa istorică şi cizelarea ei în ştiinţele istorice ale spiritului trebuie să fie motivul pentru care puterea tradiţiei este desfiinţată şi că nu însăşi întreruperea tradiţiei, care s-a declanşat odată cu începutul epocii moderne şi, probabil, a ajuns la un prim apogeu radical în Revoluţia Franceză, a fost mai degrabă determinantă pentru aceasta. Ştiinţele istorice ale spiritului îmi par mai degrabă a fi chemate în scenă prin reacţia la această întrerupere a tradiţiei, decât a fi provocat din proprie iniţiativă sau chiar şi numai a fi aprobat această întrerupere a tradiţiei. Cu certitudine, este adevărat că ştiinţele spiritului, în ciuda originii lor romantice, sunt ele însele un fenomen rupt de tradiţie şi continuă într-un anume sens iluminismul critic. Eu am numit cândva acest lucru o iradiere a iluminismului[35]. Însă pe de altă parte în ele sunt active, în mod evident, impulsuri ale restaurării romantice. Indiferent dacă salutăm sau combatem acest lucru, nu se schimbă câtuşi de puţin faptul că ele pot produce realizări cognitive specifice. Să ne gândim de pildă la *Geschichte der Stauferzeit* a lui Raumer. Aceasta este orice altceva decât o aplicare conştientă. Mai degrabă, pătrunderea interioară a iluminismului critic, care critică naiva valabilitate continuă a tradiţiilor, şi tradiţia, în continuare activă, care codetermină orizontul istoric, ţin de esenţa ştiinţelor istorice, iar acest lucru nicidecum doar în patria ştiinţelor romantice ale spiritului. Istoria Atenei din timpul războiului peloponesiac, de pildă, aprecierea unui Pericle sau a 'tăbăcarului Cleon' arată în tradiţia Germaniei imperiale într-un mod surprinzător de diferit de felul cum arată în democraţia americană – oricât de tinere ar fi aceste două tradiţii. – Acest lucru este la fel de valabil pentru tradiţia marxismului. Atunci când eu, de exemplu, descopăr faptul că Giegel gândeşte mai departe în categoriile luptei de clasă, nu ignor absolut deloc (aşa cum pare că se teme el) ceea ce reflecţia de istorie a efectelor ar putea să facă aici conştient – numai că el se înşală atunci când crede că prin aceasta s-ar furniza o legitimare în vreun caz. Reflecţia hermeneutică se limitează la a evidenţia şanse de cunoaştere care fără ea nu ar fi percepute. Ea însăşi nu mijloceşte un criteriu de adevăr.

Discursul despre aplicarea conştientă este şi în alte domenii destul de tributar unei înţelegeri greşite. Pentru mine, rămâne surprinzător faptul că, în cazul regizorului sau al muzicianului, Apel pledează pentru actualizare în sensul aplicării conştiente, ca şi cum aici n-ar trebui ca întreaga interpretare să fie călăuzită de o legătură cu opera care trebuie reînsufleţită. În realitate, apreciem totuşi tocmai o punere în scenă reuşită sau o reproducere

34 [Cf. *Adevăr şi metodă,* vol. 1, p. 256 sqq., 301]

35 [Loc. cit., p. 571]

muzicală ca pe o interpretare, pentru că opera însăși a fost exprimată din nou în conținutul ei adevărat. Atunci când, invers, ne este propusă o tendință grosolană de actualizare și o aluzie prea clară la prezent în realizările reproductive, simțim acest lucru pe bună dreptate ca inadecvat. Invers, imaginea translatorului, care este într-adevăr modelul dat pentru sarcinile hermeneutice, îmi pare a fi foarte subinterpretată, atunci când se ignoră faptul că translatorul nu are voie să traducă, ci trebuie să prezinte, vorbind într-o altă limbă, față în față cu celălalt partener, partea pe care a înțeles-o. Aici mi se pare dominant, de fiecare dată, un concept obiectivist al sensului și al transparenței sensului, concept care nu corespunde realității.

Experiența hermeneutică are în sine, nu abia începând cu știința epocii moderne, ci de la apariția interogației hermeneutice înseși, o tensiune care nu se echilibrează niciodată. Ea nu poate fi atât de mult integrată în schema idealistă a autorecunoașterii în alteritate, încât sensul să fie vreodată sesizat și transmis în întregime. Un astfel de concept idealist de înțelegere a sensului îi induce în eroare, după părerea mea, nu numai pe Apel, ci pe cei mai mulți critici ai mei. Faptul că o hermeneutică filozofică redusă în acest fel la idealism ar necesita o completare critică, l-aș recunoaște și eu, și am încercat eu însumi să îl arăt în critica la adresa urmașilor lui Hegel din secolul al XIX-lea, Droysen și Dilthey. Dar oare imboldul hermeneuticii nu a fost dintotdeauna acela de a 'înțelege' prin interpretare ceea ce este străin, voința de nepătruns a lui Dumnezeu sau vestea mântuirii sau operele clasicilor, și nu înseamnă acest lucru întotdeauna o inferioritate constitutivă a celui care înțelege față de cel care vorbește și dă de înțeles?

Însă această determinație originară a hermeneuticii a câștigat în pregnanță prin întreruperea tradiției în epoca modernă și prin apariția unui ideal de cunoaștere, de o cu totul altă natură, al exactității. Însă presupoziția fundamentală a problematizării hermeneutice, care pur și simplu a fost în mod voit ignorată și pe care eu încerc să o reconstitui, a fost dintotdeauna aceea a aproprierii unui sens superior. Din această cauză, nu este ceva deosebit de original faptul că eu am susținut în cercetarea mea productivitatea hermeneutică a distanței temporale[36] și am accentuat principial finitudinea și imposibilitatea finalizării ale oricărei înțelegeri și ale oricărei reflecții de istorie a efectelor. Acest lucru nu este nimic altceva decât dezvăluirea adevăratei tematici hermeneutice. Ea își găsește pe deplin adevărata legitimare în experiența istoriei. Aici realmente nu este vorba despre transparența sensului. 'Metodologia istorică' (*die 'Historik'*) trebuie să se păzească permanent de o diluare umanistă. Experiența istoriei nu este experiența sensului și planului rațiunii, și numai sub privirea eternizantă a filozofiei cunoașterii absolute ar putea fi ridicată pretenția de a înțelege rațiunea în istorie. Astfel, în realitate experiența istoriei repune sarcina hermeneutică pe locul ei adevărat. Ea trebuie să descifreze din nou, de fiecare dată, fragmentele de sens ale istoriei, care se limitează și se întrerup în contingența întunecată a facticului și mai ales în crepusculul în care viitorul se estompează pentru fiecare conștiință contemporană. Și 'conceperea prealabilă a perfecțiunii'[37], care ține de structura înțelegerii, înseamnă în mod accentuat 'concepere prealabilă', în măsura în care la superioritatea a ceea ce trebuie să fie înțeles nu se poate ajunge niciodată pe deplin printr-o interpretare. Astfel, suntem surprinși atunci când la Apel, la Habermas și, cu o importantă modificare, la Giegel, reflecția hermeneutică trebuie să se ridice, în lumina strălucitoare a unei științe explicative, la deplina transparență idealistă a sensului. Acest lucru rezidă în rolul exemplar pe care acești autori îl atribuie psihanalizei.

---

36 [Cf. *Adevăr și metodă*, vol. 1, p. 226 sqq.]

37 [Loc. cit., p. 585 sqq. și mai sus, p. 412 sqq.]

Ne întoarcem cu aceasta la legitimitatea transferului, pe care reflecția emancipatoare a psihanalizei o pune în aplicare în domeniul social. Problema dacă istoria este o contingență de nepătruns, care dezavuează pe oricine care este suficient de îndrăzneț ca să o cunoască dinainte și să o prezică, sau dacă acest fapt reprezintă numai un încă-nu (*ein Nach-nicht*), care nu ar mai fi valabil pentru o umanitate devenită rațională, depinde de măsura în care cunoștințele psihanalizei au valabilitate. Cu siguranță că nu este o întâmplare faptul că această știință s-a bucurat de o atenție deosebită în discuția despre hermeneutică, iar expunerile lui Apel, Habermas și Giegel transmit bogate învățăminte. Este însă corect formulat beneficiul lor antropologic? Atunci când Apel spune de pildă că ființa naturală (*Naturwesen*) trebuie ridicată în întregime la nivelul controlului conștient al instinctului, acest ideal depinde de legitimitatea unui astfel de transfer. Căci omul este o ființă (*Wesen*) socială.

Habermas așază fundamentul vast al unei teorii metahermeneutice a competiției comunicative, în scopul de a întemeia. După ce a schițat o teorie a constituirii structurilor eu-sine și a structurilor supra-eu-lui (*Ich-Es- und Über-Ich-Strukturen*) pe baza experienței psihologice abisale, trecerea în domeniul social i se pare cu totul indiscutabilă. Acolo, pe baza unei astfel de „teorii" generale „a competenței comunicative", contrapartea ar fi o „teorie a dobândirii unor aptitudini fundamentale ale acțiunii pe roluri". Nu știu dacă îl înțeleg corect pe Habermas. Expresia 'competență comunicativă' este evident construită după modelul competenței lingvistice a lui Chomsky și vizează o stăpânire a performanțelor înțelegerii și ale comunicării la fel de indiscutabilă ca și cea care acolo vizează performanțe ale vorbirii. Așa cum acolo idealul lingvisticii constă în faptul de a dezvolta o teorie a competenței lingvistice și de a explica în mod constructiv, în cele din urmă, toate fenomenele deficitare și toate modificările limbii, așa și în raport cu comunicarea prin limbajul uzual ar trebui să poată fi realizat un lucru identic. Chiar dacă cercetarea nu a ajuns încă în această privință suficient de departe, acest lucru nu ar schimba cu nimic realitatea principială că, cu ajutorul cunoașterii condițiilor comunicării sistematic deformate, ar putea fi realizat un proces de comunicare ideal, care ar crea în mod necesar consensul. Numai un astfel de consens ar putea fi un criteriu rațional al adevărului. Fără o astfel de teorie, dimpotrivă, am deveni victime ale 'acordului de bază' al unui consens prin constrângere, fără a sesiza acest lucru.

Teoria competenței comunicative slujește așadar, în ultimă instanță, legitimării pretenției de a sesiza comunicarea socială deformată și corespunde în această privință performanței psihanalizei din dialogul terapeutic. Totuși, aici ceva nu este întru totul adevărat. Acum avem totuși de-a face cu grupuri care trăiesc, fiecare în parte, în acord cu sine. Între grupuri, acordul este distrus și se încearcă realizarea lui – așadar nu între individul care este scindat nevrotic și comunitatea lingvistică. Cine este atunci scindat aici? Ce desimbolizări se produc, de pildă, în cazul cuvântului 'democrație'? Pe baza cărei competențe? Faptul că în spatele acestui lucru trebuie să se afle o reprezentare a ceea ce este libertatea tuturor se înțelege de la sine. Căci Habermas spune și următorul lucru: un dialog rațional liber de constrângeri, care ar putea elimina astfel de deformări, ar presupune permanent o anumită anticipare a vieții juste. Numai atunci ar putea reuși un astfel de dialog. „Ideea de adevăr, care are drept criteriu consensul adevărat, include ideea majoratului" (100).

Acest criteriu al adevărului, care din ideea de bine derivă ideea de adevărat și din conceptul de inteligență 'pură' derivă ființa, mi se pare foarte cunoscut din metafizică. Conceptul de inteligență pură își are originea în doctrina medievală despre inteligență, fiind întrupată acolo în înger, care are privilegiul corespunzător de a-l contempla pe Dumnezeu în esența sa. Îmi vine greu să nu îi atribui aici lui Habermas o autoînțelegere ontologică falsă, așa cum ea mi s-a părut a se afla, de pildă, și în ridicarea de către Apel a

ființei naturale (*Naturwesen*) la nivelul raționalității. Firește, o falsă ontologizare îmi reproșează Habermas tocmai mie, de exemplu pentru că eu nu pot vedea nici o opoziție exclusivă între autoritate și luminare. După Habermas, acest lucru trebuie să fie fals, pentru că presupune că recunoașterea legitimatoare ar intra în joc într-un mod nonviolent, fără acordul care întemeiază autoritatea[38]. Această presupunere nu ar trebui însă făcută. Chiar niciodată? Nu face Habermas el însuși această presupunere atunci când recunoaște că în ideea directoare a unei vieți sociale libere de constrângere și de dominare ar exista un astfel de consimțământ nonviolent? Eu însumi nu am avut, firește, nici măcar o dată în vedere astfel de raporturi 'ideale', ci numai toate acele cazuri de experiență concretă în care se vorbește despre autoritatea firească și despre supunerea pe care ea o găsește. A vorbi aici mereu despre comunicarea prin constrângere, de exemplu acolo unde iubirea, alegerea modelului, devotamentul supus stabilesc supraordonarea și subordonarea, mi se pare o prejudecată dogmatică în raport cu ceea ce înseamnă 'rațiune' între oameni. Astfel, nu pot vedea felul cum în domeniul social competența comunicativă și stăpânirea ei teoretică trebuie să dărâme bariera dintre grupuri, care printr-o critică reciprocă își reproșează caracterul constrângător al acordului existent la celălalt. Acolo totuși „blânda violență a producerii" (Giegel 249) pare indispensabilă, și totodată folosirea unei cu totul alte competențe, și anume aceea a acțiunii politice – cu scopul de a crea posibilități de comunicare acolo unde ele lipsesc.

Mai degrabă, în acest punct îmi este evidentă argumentația lui Giegel care, în realitate, este cu mult mai mult îndreptată împotriva mea decât împotriva lui Habermas. Ce-i drept, nu știu absolut deloc la ce se referă el atunci când vorbește despre o „datorie a înțelegerii reciproce" (acesta trebuie să fie un sinonim pentru rațiune?) și despre un „drept la critică" (nu trebuie să fie și acesta tot un sinonim pentru rațiune?). Ca și cum ele nu s-ar implica întotdeauna reciproc. Însă sunt de acord cu el în privința faptului că posibilitatea înțelegerii comunicative reciproce depinde de condiții care nu pot fi ele însele create tot prin dialog, ci formează o solidaritate prealabilă. Ba chiar acest lucru mi se pare a fi principial valabil pentru orice dialog. El nu poate fi obținut, în genere, prin constrângere, ci poate doar să fie făcut posibil. Giegel are în mod principial dreptate: cine se lasă antrenat într-un dialog a recunoscut deja astfel că el consideră că sunt întrunite condițiile pentru acest lucru. Invers, refuzul dialogului sau întreruperea unei încercări de a dialoga cu formula 'cu tine nu se poate vorbi' constituie o situație în care înțelegerea comunicativă reciprocă este atât de mult tulburată, încât nu se poate aștepta nimic de la încercarea de comunicare.

Acesta este însă, firește, un tip de tulburare care în general nu este numită tocmai nevrotică. Ba dimpotrivă, experiența cotidiană a încăpățânării sau orbirii emoționale este cea care adesea există chiar de ambele părți și este reproșată celuilalt din ambele părți. Ea nu înseamnă așadar o dereglare a competenței comunicative, ci o insurmontabilă diversitate de opinii. Cu siguranță că între astfel de convingeri opuse se poate vorbi de fiecare dată de inaptitudine pentru dialog. Acest lucru are însă un cu totul alt fundal decât cel al nevrozei. Dominarea unor convingeri de grup, care face parte din cercul funcțional al retoricii, este cea prin care poate apărea o situație ostilă dialogului. Comparația cu inaptitudinea maladivă pentru dialog, pe care analistul o atribuie nevroticului și de care el încearcă să îl vindece, ne induce aici în eroare. Opozițiile ireconciliabile dintre grupurile sociale și politice se

---

38 Von Bormann are întru totul dreptate (loc. cit. 89) atunci când face trimitere la secolele al XVII-lea și al XVIII-lea și îndeosebi la Lessing. Eu însumi m-am bazat mai ales pe Spinoza, dar și pe Descartes, iar într-un alt context pe Chladenius, și cred în genere că nu am dat niciodată ascultare părții obscurantiste care 'respinge *in toto*' iluminismul (loc. cit. 115).

bazează pe deosebirea păturilor de interese şi a diversităţii experienţelor. Ele au ieşit la iveală prin dialog, adică ireconciliabilitatea lor nu este stabilită de la bun început, ci este rezultatul încercării de înţelegere reciprocă – şi ca atare niciodată definitivă, ci raportată la reluarea dialogului în acea comunitate ideal infinită a interpretării, care ar putea ţine de conceptul de competenţă comunicativă. Faptul de a vorbi aici despre orbire ar presupune posesia exclusivă a convingerii corecte. A susţine această posesie exclusivă ar putea fi, probabil, un tip specific de orbire. Dimpotrivă, hermeneutica filozofică mi se pare în continuare îndreptăţită atunci când consideră că adevăratul sens al comunicării constă în faptul că prejudecăţile sunt puse reciproc la încercare, chiar şi atunci când ea menţine o astfel de reciprocitate şi în raport cu tradiţia culturală a 'textelor'.

În mod evident, formula pe care am folosit-o uneori, conform căreia miza ar fi aceea de a dobândi o racordare la tradiţie, a favorizat însă unele neînţelegeri. Ea nu înseamnă nicidecum o privilegiere a tradiţionalului, căreia ar trebui să ne supunem orbeşte. Formula 'racordare la tradiţie' vizează mai degrabă numai faptul că tradiţia nu se epuizează în ceea ce cunoaştem ca fiind propria origine şi de care suntem conştienţi, astfel încât tradiţia nu poate fi preluată în cadrul unei conştiinţe istorice adecvate. Modificarea ordinii existente este o formă de racordare la tradiţie în aceeaşi măsură ca şi apărarea ordinii existente. Tradiţia însăşi există numai într-o transformare permanentă. Faptul de 'a dobândi o racordare' la ea se impune ca formulare a unei experienţe în urma căreia planurile şi dorinţele noastre se grăbesc permanent să depăşească realitatea fiind aşa zicând lipsite de racordare la realitate. Din această cauză miza este aceea de a mijloci între anticipările dezirabilului şi posibilităţile realizabilului, între simpla dorinţă şi voinţa reală, adică de a configura anticipările în materia realităţii.

Acest lucru nu se întâmplă cu adevărat fără a distinge în mod critic. Ba chiar aş spune că o critică adevărată ar fi numai aceea care 'decide' într-o astfel de relaţie cu practica. O critică ce reproşează, în general, celuilalt sau prejudecăţilor sociale dominante caracterul lor constrângător şi, pe de altă parte, pretinde să anuleze în mod comunicativ un astfel de context al orbirii se află, aşa cum cred împreună cu Giegel, într-o situaţie dificilă. Ea trebuie să ignore nişte deosebiri fundamentale. În cazul psihanalizei, prin suferinţă şi prin dorinţa de vindecare a pacientului este furnizată o bază ce susţine acţiunea terapeutică a medicului, care îşi pune în joc autoritatea şi impune fără constrângere lămurirea motivaţiilor refulate. Aici baza care susţine este o subordonare de bunăvoie a unuia faţă de celălalt. În viaţa socială, dimpotrivă, rezistenţa adversarului şi rezistenţa împotriva adversarului este o presupoziţie comună a tuturor.

Acest lucru mi se pare atât de la sine înţeles, încât sunt stupefiat văzând că criticii mei, Giegel ca şi, în esenţă, deja Habermas, îmi reproşează faptul că, insistând asupra hermeneuticii mele, aş vrea să contest legitimitatea unei conştiinţe revoluţionare şi a unei dorinţe revoluţionare de schimbare. Atunci când spun împotriva lui Habermas că raportul medic-pacient nu este suficient pentru dialogul social şi îi pun întrebarea: „În raport cu ce autointerpretare a conştiinţei sociale – şi orice obicei este o astfel de interpretare – sunt adecvate interogarea şi regresul care caută ceva înapoia ei, de pildă în dorinţa revoluţionară de schimbare, şi în raport cu care nu?", opun această întrebare analogiei susţinute de către Habermas. Răspunsul la această întrebare este dat în cazul psihanalizei prin autoritatea medicului cunoscător. În domeniul socialului şi al politicului lipseşte însă baza specifică a analizei comunicative, în al cărei tratament bolnavul intră de bunăvoie, datorită înţelegerii bolii. Şi de aceea mi se pare într-adevăr că la astfel de întrebări nu se poate răspunde în mod hermeneutic. Ele se bazează pe convingeri politico-sociale. Acest lucru nu înseamnă

absolut deloc că, din această cauză, dorința revoluționară de schimbare, spre deosebire de o validare a tradiției, nu ar fi capabilă de o legitimare. Nici una, nici cealaltă convingere nu este aptă şi nu are nevoie de o legitimare teoretică prin hermeneutică. Teoria hermeneuticii nu poate decide, cu de la sine putere, nici măcar dacă este corectă sau nu presupoziția că societatea ar fi dominată de lupta de clasă şi că nu ar exista o bază de dialog între clase. În mod evident, criticii mei au ignorat pretenția de valabilitate care există în reflecția asupra experienței hermeneutice. Altminteri, nu s-ar putea indigna de teza că peste tot unde înțelegerea reciprocă este posibilă, solidaritatea este presupusă. Ei fac totuşi aceeaşi presupunere. Nimic nu îndreptățeşte reproşul că eu aş recurge la 'acordul de bază', fiind mai mult de partea unei tabere decât de cealaltă, ca la o solidaritate conservatoare şi nu şi ca la una revoluționară. Însăşi ideea de rațiune este cea care nu poate renunța la ideea de acord general. Aceasta este solidaritatea care îi uneşte pe toți.

Numai că discuția cu cei mai tineri, îndeosebi şi cea cu Habermas, mă învățase că *intentio obliqua* a criticului ideologiilor observă totuşi în accentuările mele 'prejudecăți conservatoare'. Abordând această percepție presupus îndreptățită, am explicat ce sens hermeneutic ar putea avea aici prejudecata conservatoare, şi anume: de a face conştient la cât de multe presupoziții de la sine înțelese se recurge întotdeauna acolo unde există un dialog. Giegel citează, ce-i drept, ceea ce eu recunosc despre conservatorismul meu, însă el întrerupe citatul acolo unde începe afirmația lui, care este însă aceea că anumite cunoştințe ar fi devenit astfel posibile. Pentru mine, miza a fost numai aceea a şansei de cunoaştere. Acesta este însă singurul lucru despre care se poate discuta: dacă este realmente adevărat ceea ce eu cred că am cunoscut pe baza acestor presupoziții. Aici mi se pare însă că Giegel, pornind de la prejudecățile sale contrare, ajunge la exact acelaşi rezultat şi că este întru totul în acord cu mine în privința faptului că Habermas atribuie reflecției o falsă putere. Probabil că aceleaşi experiențe pe care mă bazez şi eu, chiar dacă printr-o apreciere contrară a lor, sunt cele care au condus la critica sa corespunzătoare la adresa lui Habermas, o critică pe care el o concretizează tocmai în cazul revizionismului bernsteinian. De aceea, Giegel este de asemenea perfect consecvent atunci când, aşa cum înțelege el hermeneutica, susține împotriva ei: „Căci din acest vis (al solidarității care îi uneşte pe toți) ea nu poate fi smulsă probabil printr-o critică opusă, ci numai prin dezvoltarea luptei revoluționare înseşi." Nu atât de consecvent mi se pare faptul că această propoziție încheie o contribuție în cadrul unei discuții...

Să ne întoarcem la ceea ce se poate discuta – adică la bazele teoretice ale practicii hermeneutice. În privința unui aspect sunt de acord cu criticii mei şi trebuie să le mulțumesc pentru evidențierea lui, evidențiere pe care ei mi-o impun: aşa cum critica ideologiilor depăşeşte 'meşteşugul' înțelegerii în direcția reflecției asupra sieşi, aşa şi reflecția hermeneutică mi se pare a fi un element integral al înțelegerii înseşi, iar aceasta într-o atât de mare măsură, încât separarea reflecției de practică pare să implice o eroare dogmatică ce afectează chiar şi conceptul de 'reflecție emancipatoare'. Acesta este şi motivul pentru care eu consider că succesiunea de configurații pe care o parcurge spiritul în devenire în fenomenologia lui Hegel este inadecvat descrisă prin conceptul de 'emancipare'. Cu siguranță că experiența dialecticii acționează la Hegel ca transformare prin conştientizare. Mi se pare însă că Bubner, în conformitate cu realitatea, evidențiază pe bună dreptate în dialectica fenomenologică a lui Hegel faptul că o configurație a spiritului care provine din alta, în realitate, nu provine din ea, ci dezvoltă o nouă nemijlocire[39]. Succesiunea de configurații ale spiritului este proiectată oarecum pornind de la desăvârşirea lor, şi nu este derivabilă

[39] Loc. cit., p. 231 sqq.

pornind de la începutul lor. Acest lucru a fost cel care m-a condus la formularea că miza ar fi aceea de a citi invers *Fenomenologia spiritului*, adică aşa cum ea este în realitate gândită: dinspre subiect către substanţa care se întinde în el şi care depăşeşte conştiinţa sa. Această tendinţă de inversare implică o critică principială la adresa ideii de cunoaştere absolută. Transparenţa absolută a cunoaşterii este echivalentă cu o camuflare idealistă a infinităţii rele, în care fiinţa finită care este omul trăieşte experienţele sale.

Mă exprim astfel în limbajul lui Hegel. Acest lucru a devenit obiectul observaţiilor critice, îndeosebi din partea lui von Bormann, care consideră ilegitimă atât utilizarea de către mine a unor concepte ale lui Kierkegaard, cât şi ale lui Nicolaus Cusanus şi îndeosebi ale lui Hegel, deoarece eu aş înstrăina mijloacele limbajului conceptual de care mă slujesc de contextul lor sistematic.[40] Această critică nu este lipsită de îndreptăţire şi este deosebit de evidentă mai ales în cazul lui Hegel, pentru că raportarea mea critică la Hegel în *Adevăr şi metodă* este, cu siguranţă, foarte nesatisfăcătoare[41]. Totuşi, aş dori să apăr şi în acest caz câştigul descriptiv al unei gândiri împreună cu clasicii. Prin aceea că aplic descrierea lui Hegel a 'conceptului de experienţă dialectică a conştiinţei' asupra celui mai larg sens al experienţei, după părerea mea iese în relief, în conformitate cu realitatea, punctul meu critic în raport cu Hegel. Experienţa desăvârşită nu este o desăvârşire a cunoaşterii, ci deschidere desăvârşită pentru o nouă experienţă. Acesta este adevărul pe care reflecţia hermeneutică îl susţine împotriva conceptului de cunoaştere absolută. În această privinţă, ea nu este ambiguă.

Lucrurile nu stau însă altfel nici în cazul discuţiei despre emancipare. Conceptul de reflecţie utilizat în acest context nu mi se pare nedogmatic. El nu exprimă conştientizarea care este proprie practicii, ci se bazează, aşa cum formulează Habermas la un moment dat, pe un 'acord contrafactual'. În acesta se ascunde pretenţia de a şti în prealabil – înaintea confruntării practice – cu ce nu suntem de acord. Sensul practicii hermeneutice constă însă în faptul de a nu porni de la un astfel de acord contrafactual, ci de a face posibil şi de a produce un astfel de acord, ceea ce nu înseamnă nimic altceva decât: de a convinge printr-o critică concretă. Caracterul dogmatic al conceptului de reflecţie pe care Habermas îl ia ca bază de plecare iese în evidenţă de pildă în următorul exemplu: printr-o critică îndreptăţită la adresa superstiţiei expertului pe care o are societatea, el cere „să ne detaşăm de treapta reflexivă a unei raţionalităţi limitate tehnologic“[42]. Aici este implicată o reprezentare în trepte care mi se pare falsă. Şi în privinţa „noii funcţii a ştiinţei“ în societate este valabil faptul că raţionalitatea puţinţei de a face – ceea ce Aristotel numea *techne* – este o altă reflexivitate decât cea care rezidă în consensul raţional al cetăţenilor şi nu un fel inferior de reflexivitate. Către clarificarea ei este orientată însă reflecţia hermeneutică. Spre ea nu se poate năzui cu adevărat fără o permanentă epuizare reciprocă a argumentelor critice, însă a acelor argumente în care se reflectă convingerile concrete ale partenerului de dialog.

Idealul ridicării unei determinări naturale la nivelul exigenţelor unei motivaţii raţional-conştiente reprezintă, după părerea mea, o supralicitare dogmatică, ce este inadecvată în raport cu *condition humaine*. Chiar şi în domeniul psihologiei individuale şi al psihologiei abisale lucrurile stau astfel. Prin opoziţia dintre boală şi sănătate, dependenţă de ajutorul medical şi restabilire prin vindecare este deja instituit faptul că analiza are o rază de acţiune

---

40 Loc. cit., p. 99 sqq.

41 Între timp rog a fi luată în considerare lucrarea: „Die Idee der Hegelschen Logik“ (în *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971, pp. 49-69. [Între timp în ediţia a 2-a, Tübingen 1980, pp. 65-86, *Ges. Werke* Bd. 3]

42 Habermas, *Theorie und Praxis*, p. 232

limitată – aşa cum nici chiar analistul însuşi nu este analizat niciodată până la capăt, lucru pe care îl recunoaşte în întregime teoria despre 'contratransfer'. Nu mă simt competent să trag concluziile antropologico-psihologice din această situaţie fundamentală a psihologiei abisale, şi fac trimitere numai la conceptul de echilibru şi la forma de a fi a jocului în jurul stării de echilibru, pe care eu am utilizat-o în alt context pentru a determina caracteristica ontologică a sănătăţii[43].

Pe de altă parte, dacă Habermas vorbeşte despre 'hermeneutica abisală', atunci eu trebuie să adaug la aceasta propriile mele teze, în măsura în care consider reducerea hermeneuticii la 'tradiţia culturală' şi la idealul transparenţei sensului, ideal care trebuie să fie valabil în acest domeniu, ca fiind diluată în mod idealist. Faptul că înţelegerea sensului nu trebuie să fie redusă nici la *mens auctoris*, nici la *mens actoris* constituie punctul meu de vedere cel mai propriu. Fireşte că acest lucru nu înseamnă că înţelegerea culminează cu lămurirea motivelor inconştiente, ci mai degrabă înseamnă că înţelegerea, dincolo de orizonturile limitate ale individului, trebuie să traseze liniile sensului în toate direcţiile, pentru ca tradiţia istorică să devină grăitoare. Dimensiunea hermeneutică a sensului, aşa cum a subliniat în mod corect Apel, este raportată la dialogul infinit al unei comunităţi ideale a interpretării. Am încercat să arăt în *Adevăr și metodă*[44] caracterul irealizabil al teoriei lui *re-enactement* a lui Collingwood şi trebuie să observ, în mod corespunzător, în interpretările de psihologie abisală ale operelor literare ale unor autori sau ale acţiunii istorice ale unor actori, o confundare absolut ridicolă a jocurilor de limbaj.

Ceea ce deosebeşte practica hermeneutică şi disciplinarea ei de posibilitatea învăţării unei simple tehnici, indiferent dacă aceasta se numeşte tehnică socială sau metodă critică, este faptul că în ea un factor al istoriei efectelor codetermină permanent conştiinţa celui care înţelege. În acest lucru rezidă însă şi reversul său, adică faptul că ceea ce este înţeles dezvoltă întotdeauna o anumită putere de convingere, care coacţionează în formarea de noi convingeri. Nu tăgăduiesç deloc că faptul de a face abstracţie de propriile opinii despre problema în cauză reprezintă o strădanie îndreptăţită a înţelegerii. Cine vrea să înţeleagă nu trebuie să aprobe ceea ce înţelege. Şi totuşi, cred că experienţa hermeneutică ne învaţă următorul lucru: forţa acestui fapt de a face abstracţie este mereu doar una limitată. Ceea ce înţelegem vorbeşte permanent şi pentru sine însuşi. Tocmai pe aceasta se bazează bogăţia universului hermeneutic. Prin aceea că el intră în joc în întreaga sa amploare, el îl constrânge şi pe cel care înţelege să-şi pună în joc prejudecăţile. Toate acestea sunt câştiguri reflexive care provin din practică şi numai din practică. Ca bătrân filolog, poate că mi se va ierta faptul că am exemplificat toate acestea în cazul 'fiinţei întru text' (*'Sein zum Texte'*). În realitate, experienţa hermeneutică este în întregime întreţesută în esenţa generală a practicii umane, în care înţelegerea a ceea ce este scris este inclusă, ce-i drept, în mod esenţial, şi totuşi doar secundar. Amploarea ei se suprapune cu cea a disponibilităţii pentru dialog a fiinţelor raţionale.

De aceea, resimt lipsa recunoaşterii faptului că acesta este domeniul pe care hermeneutica îl împarte cu retorica: domeniul argumentelor persuasive (şi nu al celor logic-constrângătoare). Apărarea retoricii este dificilă în cultura ştiinţifică modernă. (Chiar şi Giegel, atunci când îl propune pentru ilustrare pe Vico, înţelege greşit caracterul raţional pe care îl are retorica, fiind în mod evident de părere că de ceva atât de ilegitim precum *in utramque partem disputare* ar trebui să îi credem în stare numai pe demagogii obişnuiţi şi considerându-l poate chiar şi pe Carneade un astfel de demagog.) Dacă şi arta oratorică, aşa cum este clar

---

[43] Îndeosebi în: „Apologie der Heilkunst", *Kleine Schriften* I, p. 211 sqq. [*Ges. Werke* Bd. 4].

[44] [*Opere complete*, vol. 1, p. 376 sqq.]

dintotdeauna, se adresează afectelor, prin aceasta ea nu cade totuşi nicidecum în afara domeniului raţionalului, iar Vico susţine pe bună dreptate o valoare proprie a ei: *copia*, bogăţia de puncte de vedere. Pe de altă parte, o afirmaţie precum cea a lui Habermas, conform căreia retorica ar avea un caracter constrângător, care ar trebui depăşit în favoarea dialogului raţional liber de constrângeri, mi se pare de o irealitate înspăimântătoare. Dacă retorica include un element constrângător, este în orice caz sigur că practica socială – şi cu adevărat şi cea revoluţionară – nu este deloc imaginabilă fără acest element constrângător. Găsesc că este demn de remarcat faptul că cultura ştiinţifică a epocii noastre nu a micşorat importanţa retoricii, ci a sporit-o aşa cum ne învaţă orice privire aruncată asupra mass-media (sau şi asupra analizei precise pe care Habermas o face 'opiniei publice').

Conceptul de manipulare este, în acest context, foarte ambiguu. Orice influenţare emoţională prin vorbire este, într-un anumit sens, o astfel de manipulare. Şi totuşi, ceea ce sub forma retoricii constituie dintotdeauna un element integral al vieţii sociale nu este o simplă tehnică socială. Deja Aristotel numeşte retorica nu o *techne*, ci o *dynamis*[45], atât de mult îi este ea inerentă lui *zoon logon echon*. Chiar şi formele tehnicizate ale formării opiniei, pe care le-a dezvoltat societatea noastră industrială, conţin întotdeauna, într-un punct oarecare, un element de consimţământ, fie din partea consumatorului, care poate şi să îşi retragă consimţământul, fie – şi acesta este lucrul hotărâtor – prin aceea că mijloacele noastre de comunicare în masă nu sunt pur şi simplu braţul prelungit al unei voinţe politice unitare, ci scena dezbaterilor politice care, la rândul lor, în parte reflectă, în parte determină procesele politice din societate. Dimpotrivă, o teorie a hermeneuticii abisale, care trebuie să justifice o reflecţie emancipatoare social-critică sau chiar aşteaptă de la o teorie generală a limbajului natural ca ea să permită ca „principiul vorbirii raţionale să fie derivat ca normă necesară a oricărei vorbiri reale, oricât de denaturată ar fi ea“, implică – îndeosebi în privinţa organizării statului social modern şi a modalităţilor de formare a opiniei în cadrul său – împotriva voinţei ei, rolul de inginer social, care produce fără a elibera (*herstellt, ohne freizustellen*). Acest lucru l-ar dota pe acesta, ca posesor al mijloacelor de publicitate şi al adevărului pretins de către el, cu forţa unui monopol al opiniei. Aceasta nu este nicidecum o ipoteză fictivă. Retorica nu poate fi respinsă, ca şi cum nu ar fi nevoie de ea sau nu ar depinde nimic de ea.

Însă atât retorica, cât şi hermeneutica, în calitate de forme de realizare ale vieţii, cu siguranţă că nu sunt independente de ceea ce Habermas numeşte anticiparea vieţii juste. O astfel de anticipare se află la baza oricărui parteneriat social şi a eforturilor lui de înţelegere reciprocă. Însă şi pentru aceasta este valabil acelaşi lucru: acelaşi ideal al raţiunii care trebuie să călăuzească orice încercare persuasivă, indiferent din tabăra cui ar porni, interzice totodată ca cineva să pretindă pentru sine însuşi înţelegerea justă a orbirii celuilalt. Idealul unei coexistenţe într-o comunicare liberă de constrângere este, de aceea, la fel de obligatoriu pe cât este de indeterminat. În acest cadru formal pot fi integrate scopuri foarte diferite ale vieţii. Şi anticiparea vieţii juste, care este într-adevăr esenţială oricărei raţiuni practice, trebuie să se concretizeze, adică ea trebuie să preia în conştiinţa sa opoziţia violentă dintre simplele lucruri dezirabile şi scopurile autentice ale voinţei active.

Lucrul care aici constituie pentru mine miza poate fi recunoscut, după părerea mea, ca o veche problemă pe care deja Aristotel a avut-o în vedere în critica sa la adresa Ideii generale a Binelui la Platon.[46] Binele uman este ceva întâlnit în practica umană şi nu poate

45 [*Retorica* A2, 1355 b].

46 [Cf. între timp lucrarea mea, publicată de Academia din Heidelberg, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978; *Ges. Werke* Bd. 7]

fi determinat independent de situația concretă în care ceva este preferat unui alt lucru. Numai aceasta, şi nu un acord contrafactual, este experiența critică a Binelui. El trebuie să fie elaborat până la nivelul concreteții situației. Ca idee generală, o astfel de idee a vieții juste este 'goală'[47]. În aceasta rezidă faptul foarte serios că cunoaşterea rațiunii practice nu este o cunoaştere care să fie conştientă de superioritatea sa în raport cu necunoscătorul. Mai degrabă, aici întâlnim în fiecare pretenția de a cunoaşte ceea ce este just pentru întreg. Pentru coexistența socială a oamenilor, acest lucru înseamnă însă că trebuie să îi convingi pe alții – desigur că nu în sensul că politica şi configurarea vieții sociale nu ar fi nimic altceva decât o simplă comunitate dialogală, astfel încât ne-am vedea îndrumați către dialogul liber de constrângeri, prin eliminarea oricărei presiuni a dominării, ca spre adevăratul remediu. Politica se adresează rațiunii, cerându-i să transforme interesele în determinări ale voinței, şi toate manifestările sociale şi politice ale voinței sunt dependente de construirea unor convingeri comune prin retorică. Acest lucru implică – ceea ce eu cred că ține de conceptul de rațiune – faptul că trebuie să contăm permanent pe posibilitatea ca, indiferent dacă acest lucru se petrece în domeniul individual sau în cel social, convingerea contrară să aibă dreptate. Calea experienței hermeneutice care, aşa cum recunosc cu plăcere, a asimilat conținuturi specifice ale tradiției culturale occidentale, m-a condus la folosirea unui concept care, în mod evident, are cea mai vastă aplicare. Mă refer la conceptul de joc, pe care nu îl cunoaştem numai din teoriile economice moderne ale jocului. După părerea mea, el reflectă mai degrabă pluralitatea legată de exercitarea de către om a rațiunii, la fel ca şi pluralitatea care reuneşte în unitatea unui întreg forțe ce se opun unele altora. Jocul forțelor se completează prin jocul convingerilor, al argumentațiilor şi al experiențelor. Schema dialogului îşi păstrează rodnicia într-o utilizare corectă: atât în schimbul de forțe, cât şi în confruntarea de concepții se construieşte o comunitate care îl depăşeşte pe individ şi grupul căruia el îi aparține.

---

[47] Arist., *Eth. Nic.* A4, 1096 b 20: μάταιον τὸ εἶδος.

20. Retorică şi hermeneutică (1976)

În cadrul Conferinţelor Societăţii Jungius, cu greu se poate găsi o temă care să aibă mai puternic tonalitatea unei contrateme decât tema 'retorică şi hermeneutică'. Căci ceea ce îl distinge pe Jungius şi îl face, nu numai în ochii unui Leibniz, să fie un partener autentic al marilor deschizători de drumuri ai noii ştiinţe a secolului al XVII-lea este tocmai hotărâta sa desprindere de modul dialectic şi hermeneutic de a proceda şi îndreptarea sa către empiric şi către o logică a demonstraţiei (purificată, fireşte, de înrobita divinizare a lui Aristotel). Totuşi, nu numai că el însuşi crescuse în cultura umanistă bazată pe învăţare, care era întemeiată pe dialectică şi retorică, ci el îi recunoaşte chiar şi mai târziu o valoare pregătitoare şi consideră întărirea „aptitudinii dialectice şi hermeneutice" ca fiind importantă îndeosebi pentru teologia eristică (scrisoare către Jac Lagus din 1638). Acest lucru este scris, fireşte, într-o scrisoare şi este gândit mai mult pedagogic-diplomatic decât ca o adevărată apreciere, în măsura în care, în realitate, Jungius voia să-şi câştige fostul elev pentru interesul pentru metodologia şi logica ştiinţei. Dar chiar şi în acest caz o astfel de atitudine flexibilă trimite la prezenţa generală a educaţiei retorice, care pentru un om de ştiinţă era pe atunci de la sine înţeleasă. Abia pornind de la acest fundal poate fi în genere apreciat meritul deosebit al unor personalităţi precum Jungius, al pionierilor unei noi conştiinţe ştiinţifice.

Fundalul 'retoricii' merită, totuşi, un interes tematic propriu, dacă vrem să înţelegem destinul epistemologic şi ştiinţific al *humaniora* – până la constituirea lor metodologică sub forma ştiinţelor romantice ale spiritului. Ceea ce constituie aici miza nu este atât rolul pe care îl joacă teoria hermeneutică în acest context – el este mai mult sau mai puţin secundar – cât tradiţia antică, medievală şi umanistă a retoricii. Ca o parte a *trivium*-ului, aceasta a avut o viaţă de un de la sine înţeles aproape imperceptibil, deoarece a pătruns în toate. Acest lucru înseamnă însă că, în transformarea nonevidentă a vechiului, şi-a croit drum, încet, noul ştiinţelor istorice. Istoria teoriei hermeneutice, aşa cum s-a constituit ea prin respingerea atacului contrareformat, tridentin împotriva lutheranismului, şi a condus de la Luther, trecând prin Melanchthon şi Flacius, prin raţionalismul incipient şi pietismul care i se opune, până la apariţia concepţiei istorice despre lume în epoca romantismului, s-a dezvoltat nu sub semnul unor puncte de vedere de teoria cunoaşterii şi de teoria ştiinţei, ci sub semnul urgenţei controverselor teologice, care au început odată cu Reforma. Fireşte, interogarea călăuzitoare despre preistoria ştiinţelor istorice moderne ale spiritului a fost cea sub semnul căreia a fost scrisă această istorie de către Wilhelm Dilthey şi Joachim Wach.

Ceea ce intră aici în joc este însă un adevăr hermeneutic, care este legat de conceptul de preînţelegere. Şi cercetarea istoriei hermeneuticii se supune legii hermeneutice generale a preînţelegerii. Să arătăm acest lucru, în mod introductiv, recurgând la trei exemple.

Primul este tocmai ceea ce se află la baza studiilor lui Wilhelm Dilthey despre istoria hermeneuticii, acea lucrare premiată de Academia de Ştiinţe din Berlin, pe care Dilthey a scris-o ca tânăr erudit şi din care, înainte de publicarea realizată în sfârşit în 1966, pe care o datorăm redactării de către Martin Redeker a celui de-al doilea volum, neîncheiat, din *Viaţa lui Schleiermacher* a lui Dilthey, erau cunoscute numai mici părţi, precum şi versiunea prescurtată din 1900[48]. Dilthey oferă acolo o prezentare magistrală, însoţită de numeroase citate concludente, a lui Flacius. El examinează şi apreciază teoria hermeneutică a lui Flacius stabilind criteriul sensului istoric devenit conştient de sine însuşi şi al metodei ştiinţifice, istoric-critice. În raport cu acest criteriu, în opera lui Falcius anticiparea genială

---

48 Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers* II, p. 596 sqq.

a ceea ce este just se îmbină cu recăderi de neînțeles în îngustimea dogmatică și formalismul gol. Într-adevăr, dacă în cazul interpretării Sfintei Scripturi nu s-ar pune nici o altă problemă decât ceea ce preocupa teologia istorică a epocii liberale căreia îi aparține Dilthey, cu aceasta s-ar fi spus ultimul cuvânt. Intenția lăudabilă de a înțelege orice text pornind de la propriul său context și de a nu îl supune nici unei constrângeri dogmatice conduce în cele din urmă, aplicată asupra Noului Testament, la destrămarea canonului, dacă punem în prim-plan, împreună cu Schleiermacher, interpretarea 'psihologică'. Fiecare autor al Noului Testament este, din acest punct de vedere hermeneutic, de sine stătător, și acest lucru conduce la subminarea unei dogmatici protestante bazate pe principiul Scripturii. Aceasta este o consecință pe care Dilthey o aprobă în mod implicit. Ea stă la baza criticii sale la adresa lui Flacius, atunci când vede carența exegezei sale în conceperea anistorică și abstract logică a principiului Scripturii ca întreg sau al canonului. În mod asemănător, tensiunea dintre dogmatică și exegeză apare și în alte locuri ale expunerii lui Dilthey, și pe deplin în critica la adresa lui Franz și a accentuării de către acesta a primatului contextului de ansamblu al Scripturii în raport cu textele individuale. Între timp, prin critica la adresa teologiei istorice, critică ce a fost practicată în ultima jumătate de secol și care culminează cu elaborarea conceptului de '*kerygma*', am devenit mai receptivi față de legitimitatea hermeneutică a canonului, și prin aceasta față de legitimitatea hermeneutică a interesului dogmatic la Flacius.

Un alt exemplu al eficacității preînțelegerii în cercetarea istoriei hermeneuticii îl constituie distincția introdusă de către L. Geldsetzer dintre hermeneutica dogmatică și cea zetetică[49]. Cu ajutorul acestei distincții dintre o interpretare dependentă dogmatic, stabilită prin instituții și prin autoritatea lor, interpretare care aspiră pretutindeni la apărarea consecventă a normelor dogmatice, și o interpretare a textelor nedogmatică, deschisă, aflată în căutare, care conduce în anumite împrejurări, chiar și în privința sarcinii interpretării, la un '*non liquet*', istoria hermeneuticii primește o formă care trădează preînțelegerea marcată de teoria modernă a științei. În această perspectivă, hermeneutica mai recentă, în măsura în care sprijină interese teologic-dogmatice, ajunge în proximitatea ce dă de gândit a hermeneuticii juridice, care se înțelege pe sine, în mod cu totul dogmatic, ca impunere a ordinii de drept stabilite prin legi. Se pune însă tocmai întrebarea dacă hermeneutica juridică nu este ea însăși greșit înțeleasă atunci când, în efortul găsirii soluției legale corespunzătoare, este ignorat elementul zetetic din interpretarea legii, și în simpla subsumare a cazului sub legea generală, care este dată ca atare, este văzută esența hermeneuticii juridice. Aici înțelegerea mai recentă a raportului dialectic dintre lege și caz, pentru care Hegel oferă instrumentele reflexive hotărâtoare, s-ar putea să fi transformat preînțelegerea noastră a hermeneuticii juridice. Rolul jurisdicției a limitat dintotdeauna modelul subsumării. Ea slujește, în realitate, interpretării corecte a legii (și nu numai aplicării ei corecte). Un lucru asemănător este însă cu atât mai mult valabil pentru interpretarea, despovărată de toate sarcinile practice, a Bibliei sau, *mutatis mutandis*, a clasicilor. Așa cum acolo 'analogia credinței' nu este pentru interpretarea Bibliei o precondiție dogmatică fixă, așa și limba pe care un text clasic o vorbește către fiecare cititor nu poate fi înțeleasă în mod adecvat dacă ne orientăm aici în funcție de conceptul de obiectivitate al teoriei științei și considerăm caracterul exemplar al unui astfel de text ca pe o îngustare dogmatică a înțelegerii. Distincția dintre hermeneutica dogmatică și cea zetetică mi se pare a fi ea însăși una dogmatică, și ar trebui să fie anulată din punct de vedere hermeneutic.

Un al treilea tip interesant de preînțelegere, prin care istoria hermeneuticii apare într-o lumină deosebită, a fost dezvoltat de curând de către Hasso Jaeger într-o contribuție extrem

---

[49] Cf. introducerile lui Geldsetzer, care merită în cel mai înalt grad să fie citite, la reeditările sale hermeneutice ale lui Thibaut și Flacius.

de erudită la istoria timpurie a hermeneuticii[50]. Jaeger își concentrează atenția asupra lui Dannhauer, la care se găsesc pentru prima dată cuvântul 'hermeneutică' și ideea unei extinderi a logicii aristotelice prin logica interpretării. El vede în acesta un ultim martor al *res publica litteraria* umaniste, înainte ca raționalismul să o rigidizeze și ca iraționalismul și subiectivismul modern, de la Schleiermacher, trecând prin Dilthey, până la Husserl și Heidegger (și alții mult mai răi) să cunoască înflorirea sa otrăvitoare. În mod surprinzător, autorul nu atinge nici legătura dintre mișcarea umanistă și principiul Scripturii al Reformei, nici rolul determinant pe care retorica îl joacă pentru întreaga problematică a interpretării.

Nu este însă nici o îndoială – și de acest lucru și Dilthey a fost foarte conștient – că însuși principiul reformat al Scripturii, în aceeași măsură ca și apărarea teoretică a lui, corespundea unei transformări umaniste generale, care a dus la despărțirea de stilul didactic scolastic și de întemeierea sa pe autoritățile bisericești, și care reclama lectura textelor originale înseși. El aparține astfel contextului umanist mai amplu al redescoperirii clasicilor, care viza, firește, îndeosebi latina clasică a unui Cicero. Însă aceasta nu era numai o descoperire teoretică, ci se supunea totodată legii lui *imitatio*, a reactualizării artei oratorice și a artei stilistice clasice, și astfel retorica este omniprezentă.

Firește că aceasta a fost o renaștere ciudat de declamatorie. Cum putea să fie redeșteptată arta oratorică clasică fără spațiul ei clasic, *polis*-ul, respectiv *res publica*? După sfârșitul republicii romane, retorica își pierduse poziția politică centrală și constituia în evul mediu un element al culturii scolastice practicate de Biserică. Ea nu a putut cunoaște o reactualizare ca cea către care năzuia umanismul fără să treacă printr-o transformare funcțională cu mult mai drastică. Redescoperirea antichității clasice a fost însoțită de două lucruri pline de consecințe, descoperirea artei tipografice și, ca efect al Reformei, puternica răspândire a cititului și a scrisului, care a fost legată de doctrina despre preoția generală. Astfel, a început un proces care, în cele din urmă și printr-o intermediere ce a durat secole, a condus nu numai la înlăturarea analfabetismului, ci totodată la o cultură a lecturii în tăcere, care a alungat pe locul al doilea ceea ce este vorbit și chiar cuvântul citit cu voce tare și discursul vorbit în mod real – un uriaș proces de interiorizare, de care devenim cu adevărat conștienți abia acum, de când mijloacele de comunicare în masă au deschis calea unei noi oralități.

Astfel, reînsuflețirea umanistă a retoricii, care s-a întemeiat mai mult pe Cicero și pe Quintilian decât pe Aristotel, a fost foarte curând îndepărtată de originile ei și a intrat în noi câmpuri de forță, care i-au transformat chipul și influența. Forma ei teoretică a putut fi înțeleasă, ce-i drept, ca o logică a probabilului și a fost corelată cu dialectica într-o unitate indestructibilă. În această calitate, ea trebuia să aducă eliberarea de școala formalismului logic și a unei dogmatici teologice sprijinite pe autoritate. Totuși, logica probabilității se supune mult prea mult criteriului logicii pentru ca ea să poată primejdui în mod durabil primatul logicii necesității, așa cum a oferit-o analitica aristotelică.

Astfel, în epoca Renașterii a avut loc din nou o dezbatere asemănătoare cu cea care fusese purtată în antichitatea clasică între retorică și filozofie. Totuși, acum nu atât filozofia, cât mai degrabă știința modernă și logica, corespunzătoare ei, a judecății, a concluziei și a dovezii, au fost cele care au contestat justețea și valabilitatea retoricii și au rămas triumfătoare în mod durabil.

Pentru preponderența noii științe, o mărturie grăitoare o constituie pledoaria pe care Giambattista Vico a trebuit să o facă la începutul secolului al XVIII-lea, chiar în acel Napoli mândru de tradițiile sale, pentru caracterul indispensabil al retoricii[51]. Totuși, faptul

50 *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), pp. 35-84.

51 G. Vico, *De ratione studiorum* [Cf. *Adevăr și metodă*, vol. 1, p. 26 sqq.]

pe care Vico l-a apărat cu argumentele sale, funcţia educativă a retoricii, a fost întotdeauna viu şi a rămas viu până astăzi – fireşte, nu atât în utilizarea reală a artei oratorice şi în acel mod de a înţelege arta care preţuieşte arta oratorică, cât tocmai în aplicarea tradiţiei retorice asupra lecturii textelor clasice.

În felul acesta, chiar dacă se recomandă drept o simplă aplicare a doctrinelor vechii arte oratorice, apare în cele din urmă ceva nou, tocmai noua hermeneutică ce dă seama de interpretarea textelor. Însă într-o anumită privinţă retorica şi hermeneutica sunt înrudite în modul cel mai profund: atât putinţa de a vorbi, cât şi putinţa de a înţelege sunt aptitudini umane naturale, care pot ajunge la o dezvoltare deplină şi fără o aplicare conştientă a unor reguli artistice, atunci când talentul natural şi cultivarea şi exersarea corectă a acestuia se întâlnesc.

Astfel, atunci când tradiţia retoricii clasice vorbea numai despre exerciţiul artistic conştient care există în arta stilistică a discursurilor *scrise* şi diferenţia arta oratorică în genul juridic, politic şi epideictic, acest lucru însemna în esenţă o restrângere tematică. De altfel, este extrem de caracteristic faptul că *praeceptor germaniae*, Melanchthon, adăuga aici *genos didaskalikon*, prelegerea didactică[52]. Încă şi mai caracteristic este însă faptul că Melanchthon vedea adevăratul folos al retoricii, al clasicei *ars bene dicendi*, tocmai în aceea că cei tineri nu s-ar putea dispensa de *ars bene legendi*, adică de capacitatea de a înţelege şi de a judeca discursuri, dispute mai lungi şi mai ales cărţi şi texte[53]. Ce-i drept, în primă instanţă, acest lucru sună la el ca şi cum aici ar fi vorba despre o simplă motivaţie complementară pentru învăţarea şi dezvoltarea elocvenţei. Însă pe parcursul expunerilor melanchthoniene cititul ca atare şi transmiterea şi însuşirea adevărurilor religioase accesibile în texte trece tot mai mult înaintea idealului umanist al imitaţiei. Astfel, prelegerile despre retorică ale lui Melanchthon au exercitat o influenţă determinantă asupra formării noului învăţământ public protestant.

În felul acesta, sarcina se deplasează din retorică spre hermeneutică, fără să fi existat o conştiinţă adecvată a acestei deplasări şi, cu atât mai mult, înainte ca noua denumire de hermeneutică să fi fost găsită. Totodată, marea moştenire a retoricii rămâne însă influentă, în privinţa unor aspecte hotărâtoare, şi pentru noua preocupare a interpretării de texte. Aşa cum, pentru discipolul lui Platon, o adevărată retorică nu poate fi despărţită de cunoaşterea adevărului faptelor[54] (*rerum cognitio*) fără a te cufunda în nulitate absolută, şi pentru interpretarea de texte presupoziţia de la sine înţeleasă este aceea că textele care trebuie interpretate conţin adevărul despre fapte. Acest lucru s-ar putea să fi avut deja un indiscutabil caracter de la sine înţeles pentru cea mai veche reactualizare a retoricii în epoca umanistă, reactualizare care stătea totuşi în întregime sub semnul idealului lui *imitatio*. Însă el este valabil mai ales pentru orientarea către hermeneutică pe care o investigăm. Căci la Melanchthon, ca şi la primul întemeietor al hermeneuticii protestante, la Flacius Illyricus, controversa teologică despre inteligibilitatea Sfintei Scripturi constituie baza motivaţională. În această privinţă, nu poate apărea nicidecum întrebarea dacă arta înţelegerii ar fi cumva chemată să facă accesibil şi sensul adevărat al unei propoziţii false. Acest lucru se schimbă abia odată cu crescânda conştiinţă metodologică a secolului al XVII-lea – fapt asupra căruia Zabarella a exercitat probabil o influenţă – şi prin aceasta se transformă şi sprijinul de teorie a ştiinţei al hermeneuticii. Acest lucru îl vom observa la Dannhauer, care exilează retorica în anexă şi încearcă să întemeieze noua hermeneutică sprijinindu-se pe

52 Melanchthon, *Op.* XIII, 423 sqq.

53 Loc cit., 417.

54 Loc cit.: rerum cognitio ad docendum necessaria; Platon, *Phaidros* 262 c.

logica aristotelică. Aceasta nu înseamnă, fireşte, că în privinţa conţinutului nu ar rămâne şi el cu totul dependent de tradiţia retoricii, care constituia tocmai modelul interpretării de texte.

Dacă îl observăm mai întâi pe Melanchthon, acolo principiul Scripturii al teologiei lutherane este, ce-i drept, în contextul cursului său de retorică, o presupoziţie de la sine înţeleasă şi se repercutează profund şi asupra conţinutului, însă nu domină stilul argumentării, care este menţinut în întregime în spiritul şcolii peripatetice. Melanchthon se străduieşte să justifice sensul şi valoarea retoricii, într-un mod cu totul general, în noua orientare către lectură pe care am descris-o. „Căci nimeni nu este în stare să înţeleagă expuneri mai lungi şi dispute complicate dacă nu este sprijinit de un fel de artă care să îi mijlocească ordonarea părţilor şi structura, precum şi intenţiile vorbitorilor şi o metodă de a desluşi şi clarifica lucruri obscure."[55] Aici Melanchthon se gândeşte cu siguranţă şi la controversele teologice, însă el îl urmează în întregime pe Aristotel, tradiţia medievală şi umanistă, atunci când corelează retorica în modul cel mai strâns cu dialectica, adică nu îi atribuie un domeniu specific, ci îi subliniază aplicabilitatea şi utilitatea generale.

„Prima miză o constituie intenţia principală şi punctul central de vedere sau, cum îl numim noi, scopul discursului."[56] Melanchthon introduce astfel un concept dominant în hermeneutica de mai târziu a lui Flacius, pe care el îl împrumută din introducerea metodologică a Eticii aristotelice. În mod evident, aici Melanchthon nu se mai gândeşte nicidecum la discurs în sensul mai restrâns atunci când spune că grecii, la începutul cărţilor lor (sic!), obişnuiesc să întrebe astfel. Intenţia fundamentală a unui text ar fi esenţială pentru o înţelegere adecvată. În realitate, acest aspect devine fundamental şi pentru cea mai importantă doctrină pe care o elaborează Melanchthon, care este fără îndoială doctrina sa despre *loci communes*. El o introduce ca o parte a lui *inventio* şi urmează astfel tradiţia antică a topicii, însă este pe deplin conştient de problematica hermeneutică ce rezidă în aceasta. El accentuează faptul că aceste capitole de cea mai mare importanţă, „care conţin sursele şi suma întregii arte"[57], nu sunt pur şi simplu un mare stoc de concepţii, a căror cunoaştere într-un număr cât mai mare ar fi pentru orator sau profesor lucrul cel mai util – căci în realitate culegerea corectă a unor astfel de *loci* ar implica ansamblul cunoaşterii. Aceasta este, implicit, o critică hermeneutică la adresa superficialităţii unei topici retorice[58]. Invers, ea are ca scop justificarea propriului său demers. Căci Melanchthon a fost primul care a întemeiat dogmatica vechi-protestantă pe o selecţie şi culegere semnificativă de pasaje decisive ale Sfintei Scripturi, acei *loci praecipui* apăruţi mai întâi în 1519. Critica catolică de mai târziu la adresa principiului protestant al Scripturii nu este pe deplin îndreptăţită atunci când, cu referire la o astfel de fixare a unor propoziţii dogmatice, ea reproşează principiului Scripturii al reformatorilor inconsecvenţa. Ce-i drept, este adevărat că orice selecţie conţine o interpretare, şi prin aceasta are implicaţii dogmatice, însă pretenţia

55 Melanchthon, *Opera* XIII, 417 sqq.

56 Loc. cit., 442 sqq.

57 Loc. cit., 470.

58 În mod evident, adepţii lui Melanchthon nu erau la fel de conştienţi de această problematică. Astfel, găsesc la Johannes Sturm, *linguae latinae resolvendae ratio*, publicată în 1581: „Neo tempore valde occupati fuimus adolescentes in instituendis locis communibus. Corrogavimus quaedam ex eo libro Erasmi, quem edidit de ratione discendi. Philippus honorificae memoriae etiam tradidit quosdam locos communes et alii alios tradiderunt. Ego puto non solum faciendos locos communes virtutum et vitiorum, sed locos communes omnium rerum... Vobis hi loci instar memoriae seu recordationes." Discipolii lui Melanchthon nu erau, aşadar, la fel de lămuriţi cu privire la dimensiunea hermeneutică a culegerii de *loci*.

hermeneutică a teologiei vechi-protestante constă tocmai în faptul că abstractizările ei dogmatice sunt legitimate pornind de la Scriptura însăşi şi de la intenția ei. O altă întrebare este, fireşte, în ce măsură teologii reformați şi-au urmat într-adevăr principiul îndeajuns.

Aspectul esențial îl constituie aici respingerea interpretării alegorice, care în raport cu Vechiul Testament a păstrat fireşte un anumit caracter indispensabil, aşa cum se recunoaşte încă şi astăzi sub forma aşa-numitei interpretări 'tipologice'. O raportare explicită la practica exegetică a lui Luther în interpretarea Deuteronomului şi a Profeților poate să ilustreze continua valabilitate a principiului Scripturii. Melanchthon spune: „Aici nu sunt transmise simple alegorii, ci în primă instanță istoria însăşi este raportată la *loci communes* ai credinței şi ai operelor, şi abia apoi din aceşti *loci* rezultă alegoriile. Însă acest demers nu îl poate urma cineva care nu posedă o excelentă erudiție."[59] Chiar şi prin compromis, pasajul confirmă interpretarea noastră că principiul Scripturii îşi menține poziția fundamentală.

Am putea continua să identificăm elemente ale retoricii ca principii ale hermeneuticii de mai târziu, dar poate că este suficientă o reflecție generală. Este vorba despre noua sarcină a lecturii. Spre deosebire de discursul vorbit, textul scris sau multiplicat este privat de toate acele instrumente ajutătoare ale înțelegerii pe care obişnuieşte să le furnizeze vorbitorul. Ele pot fi reunite sub conceptul de accentuare corectă, şi oricine ştie cât de dificil este să se redea propozițiile unui text cu o accentuare cu adevărat adecvată. Întreaga sumă a înțelegerii a pătruns în cazul ideal – şi niciodată realizat pe deplin – al accentuării corecte. Dannhauer face la un moment dat această observație corectă: „Literatura cu greu poate fi făcută inteligibilă altfel decât printr-un profesor viu. Cine ar putea în genere să citească, fără un astfel de ajutor, vechile manuscrise ale călugărilor? Însă semnele de punctuație pot fi recunoscute numai pe baza prescripțiilor pe care le dau oratorii cu privire la fraze, virgule şi două puncte." Pasajul confirmă următorul lucru: noul instrument de lectură al punctuației se bazează pe vechea artă de structurare proprie retoricii.

Întreaga amploare a acestei probleme a fost însă înțeleasă cu adevărat abia de către hermeneutica pietistă, aşa cum a fost ea dezvoltată, în succesiunea lui August Hermann Francke, de către Rambach şi succesorii săi. Abia aici vechiul capitol al retoricii clasice, trezirea afectelor, este recunoscut ca un principiu hermeneutic. Oricărui discurs îi este inerent un afect ce provine din cea mai proprie determinație a spiritului, şi cunoaştem următoarea experiență: „Aceleaşi cuvinte propagă adesea, atunci când sunt spuse cu un afect şi cu un gest diferit, un sens cu totul diferit." În recunoaşterea acestui element al modulării afective a oricărui discurs (şi îndeosebi a predicii) se află aşadar rădăcina interpretării 'psihologice' întemeiate de către Schleiermacher şi, în ultimă instanță, a oricărei aşa-numite teorii a empatiei, ca de pildă atunci când Rambach scrie: „Interpretul trebuie să-şi apropie spiritul autorului atât de mult, încât el să apară treptat ca al doilea eu al acestuia."

Totuşi, prin aceasta anticipăm cu mult. Prima autoreflecție hermeneutică a fost împlinită deja în epoca Reformei de către Flacius. Fireşte că nici el nu era la început decât un filolog şi un umanist care a fost câştigat pentru Reforma lui Luther. Lui îi revine meritul incontestabil de a fi apărat principiul lutheran al Scripturii împotriva atacurilor teologilor tridentini prin dezvoltarea hermeneuticii sale. Apărarea de către el a Sfintei Scripturi trebuia să lupte oarecum pe două fronturi. Pe de o parte, împotriva idealului stilistic umanist al ciceronianismului, căruia Biblia nu îi corespundea. Pe de altă parte, împotriva atacului contrareformator, conform căruia Sfânta Scriptură ar fi în genere neinteligibilă dacă nu am desluşi-o cu ajutorul tradiției doctrinare a Bisericii. Faptul de a desluşi Sfânta Scriptură fără o astfel de cheie dogmatică falsă constituie intenția esențială a acelei chei, aşa-numita *Clavis scripturae*

59 Loc cit., 452.

sacrae, pe care a scris-o Flacius. În ea, Flacius tratează cu mare temeinicie cauzele dificultăţii Sfintei Scripturi şi primeşte pentru acest lucru o laudă ironică chiar şi din partea criticului său catolic Richard Simon – ca şi pentru erudiţia sa în domeniul patristicii. Însă cea mai importantă dificultate a Sfintei Scripturi, fundamentală din punct de vedere teologic pentru întregul principiu al Scripturii, nu rezidă, după Flacius, în toate acele dificultăţi generale pe care le prezintă pentru înţelegere un text scris într-o limbă străină. Aceasta este numai latura cea mai dezvoltată a chestiunii, pentru care Flacius, ca un ebraist şi un elenist de frunte, putea să se simtă deosebit de competent. Mai important este, în realitate, un motiv religios. „În privinţa doctrinei mântuirii, toţi oamenii, conform naturii lor, sunt nu numai greoi şi proşti, ci chiar înclinaţi cu cea mai mare grabă către sensul contrar; noi nu suntem numai incapabili să o iubim, să o râvnim şi să o înţelegem, ci chiar o considerăm necugetată şi nepioasă şi ne îndepărtăm speriaţi de ea."

Aici, în mod evident, un motiv central al oricărei hermeneutici, şi anume depăşirea caracterului străin şi însuşirea a ceea ce este străin, ajunge la dezvoltarea sa specifică, chiar unică, în raport cu care toate celelalte aspecte ale caracterului străin al textelor, cel al limbii, al concepţiilor epocii, al formelor de expresie, acţionează tocmai în mod subordonat. Căci aici este vorba despre motivul originar al protestantismului, opoziţia dintre lege şi făgăduinţă, respectiv graţie. Lucrurile sunt tratate prea facil atunci când, din cauza acestui interes dogmatic, hermeneutica întemeiată aici este numită ea însăşi dogmatică. Desigur că ea vrea să slujească autoînţelegerii credinţei creştine şi primirii Evangheliei. Cu toate acestea, ea rămâne în principiu un efort pur hermeneutic. Ea reprezintă elaborarea şi justificarea principiului protestant al Scripturii, a cărui aplicare confirmă presupoziţia religioasă a 'justificării prin credinţă'.

Când sarcina interpretării de texte este subordonată prejudecăţii teoriei ştiinţei moderne şi criteriului ştiinţificităţii, acest lucru constituie în realitate o perspectivă reducţionistă. *In concreto*, sarcina interpretului nu este niciodată o simplă descoperire logic-tehnică a sensului unui discurs oarecare, în care s-ar face cu totul abstracţie de problema adevărului a ceea ce este spus. Orice efort de înţelegere a sensului unui text înseamnă acceptarea unei provocări pe care o reprezintă textul. Pretenţia lui de adevăr este presupoziţia întregului efort chiar şi atunci când rezultatul este acela că o mai bună cunoaştere conduce la critica la adresa lui şi evidenţiază propoziţia înţeleasă ca fiind falsă. Acest lucru trebuie observat şi în felul cum îşi întemeiază Flacius hermeneutica. El ştie ce provocare reprezintă Evanghelia. Nu este nicidecum inutil, însă nici restrictiv în mod dogmatic, faptul că el enumeră tot felul de condiţii pentru înţelegerea corectă a Sfintei Scripturi. Aici nu este vorba, pentru a da un exemplu, numai despre aşteptarea pioasă a auzirii cuvântului lui Dumnezeu, aşa cum reclamă Flacius, ci de pildă şi despre condiţia unui spirit liber de orice griji, care ar fi explicit necesar în toate chestiunile şi preocupările dificile (pagina 88). Sau alături de sfatul de a învăţa pe de rost ceva care nu a fost pe deplin înţeles, „în speranţa că Dumnezeu ne va clarifica într-o zi acest lucru", se află celălalt sfat, care este recomandat ca fiind valabil într-un mod cu adevărat general şi pentru lectura oricărei scrieri, de a lua imediat la cunoştinţă mai întâi 'scopul', ţelul şi intenţia întregului text.

Prin astfel de sfaturi generale, specificitatea pretenţiei Sfintei Scripturi nu este nicidecum nivelată, ci ajunge la o reliefare corectă tocmai prin aplicarea acestora. „Trebuie să se observe că această carte nu conţine numai *un* fel de doctrină, aşa cum se întâmplă de altfel în cazul celor mai multe cărţi, ci două doctrine, Legea şi Evanghelia. Ce-i drept ele sunt prin natura lucrurilor opuse una alteia, dar se află în concordanţă în măsura în care Legea, evidenţiind păcătoşenia noastră, slujeşte indirect primirii iertării (prin Mântuitor)." Chiar

și aceasta este o problemă hermeneutică. Ea semnifică faptul că Biblia reclamă o formă deosebită de apropriere, și anume primirea Bunei Vestiri de către cel care crede. Acesta este scopul în vederea căruia trebuie să fie citită Sfânta Scriptură, chiar și atunci când o abordezi ca simplu istoric sau eventual ca ateu, de exemplu pe baza principiilor marxiste, care consideră întreaga religie ca fiind 'falsă'. Acest tip de text trebuie – la fel ca oricare altul – să fie înțeles conform intenției sale.

Orice lectură și interpretare a Sfintei Scripturi, însă îndeosebi și cuvântul predicii, care trebuie să trezească la viață Sfânta Scriptură în așa fel încât ea să devină din nou veste, se supun pretenției kerygmatice a Evangheliei. Acest lucru trebuie să îl recunoască o reflecție hermeneutică, și această pretenție nu justifică nicidecum faptul că teoria hermeneutică a lui Flacius ar putea fi numită dogmatică. Ea nu furnizează nimic altceva decât o întemeiere teoretică adecvată a principiului Scripturii pe care l-a stabilit Luther. Doctrina hermeneutică a lui Flacius nu încalcă principiile umaniste și filologice ale interpretării corecte atunci când ea înțelege un text religios ca mesaj religios. Ea nu reclamă nicăieri preadeziuni dogmatice din punctul de vedere al conținutului, care nu pot fi legitimate în textul Noului Testament, ci reprezintă o instanță superioară în raport cu acest text. Ansamblul hermeneuticii sale urmează unicul principiu că numai contextul poate să determine cu adevărat sensul fiecărui cuvânt în parte, al pasajelor textelor etc.: „*ut sensus locorum tum ex scopo scripti aut textus, cum ex toto contextu petatur.*" Aici atacul polemic împotriva oricărei tradiții doctrinare străine de Scriptură este absolut clar. El corespunde faptului că Flacius, ca și Melanchthon, îl urmează pe Luther, avertizând asupra pericolelor alegorezei. Tocmai această ispită trebuie să o preîntâmpine doctrina despre *scopus totius scripti.*

Dacă privim mai îndeaproape, devine evident faptul că metaforele conceptuale clasice ale retoricii sunt cele care sunt folosite aici împotriva punerii dogmatice a Scripturii sub autoritatea doctrinară a Bisericii. Scopul este caracterizat ca fiind capul sau chipul textului, care adesea ar deveni clar deja din titlu, dar mai ales ar reieși din liniile fundamentale ale succesiunii de idei. În felul acesta, este preluat și dezvoltat vechiul punct de vedere retoric al lui *dispositio.* Trebuie, așa zicând, să se observe cu grijă unde sunt capul, pieptul, mâinile, picioarele și cum se armonizează într-un întreg fiecare membru și parte. Flacius vorbește tocmai despre o 'anatomie' a textului. Acest lucru este în cel mai autentic spirit platonician. În loc să fie o simplă înșiruire de cuvinte și propoziții, orice discurs trebuie să fie organizat ca o ființă vie, să aibă un trup propriu, astfel încât să nu fie nici fără cap, nici fără picioare, ci să prezinte atât cele ce se află la mijloc, cât și cele ce se află la extremități, ca fiind într-un bun raport armonios unele față de altele și față de întreg. Așa afirmă *Phaidros* (264 c). Și Aristotel urmează acest aparat conceptual retoric atunci când descrie în *Poetica* structura unei tragedii: *hosper zoon hen holon*[60]. Expresia noastră germană „*das hat Hand und Fuß*"* se află în aceeași tradiție.

În cel mai autentic spirit al lui Platon (căruia Aristotel i-a dedicat o expunere și o argumentare) este însă și ideea că esența retoricii nu se epuizează în acele arte care pot fi formulate ca reguli tehnice. Ceea ce practică profesorii de retorică pe care Platon îi critică în *Phaidros* s-ar afla încă 'înaintea' adevăratei arte. Căci adevărata artă a retoricii nu ar putea fi desprinsă nici de cunoașterea a ceea ce este adevărat, nici de cunoașterea 'sufletului'. Cu aceasta este avută în vedere starea sufletească a ascultătorului, ale cărui afecte și pasiuni trebuie să fie provocate în scopul convingerii prin discurs. Așa ne învață *Phaidros,* și astfel

---

60 *Poetica* 23, 1459 a 20.

* Expresia, însemnând literal 'acest lucru are mână și picior', corespunde expresiei românești 'acest lucru are cap și coadă' – n. trad.

întreaga retorică urmează principiului lui *argumentum ad hominem* chiar şi în utilizarea cotidiană în relaţiile cu oamenii, până în zilele noastre.

Este desigur adevărat că în epoca noii ştiinţe şi a raţionalismului, care se dezvoltă în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, legătura dintre retorică şi hermeneutică a fost slăbită. Recent, H. Jaeger[61] a atras atenţia mai ales asupra rolului pe care l-a jucat Dannhauer cu a sa *idea boni interpretis*. El pare să fie primul care a utilizat terminologic cuvântul 'hermeneutică', şi anume sprijinindu-se în mod evident pe scrierea corespunzătoare a *Organon*-ului aristotelic. Aici devine evident următorul lucru: pretenţia lui Dannhauer este aceea de a continua şi de a desăvârşi începutul pe care îl realizase Aristotel cu scrierea sa *Peri hermeneias*. Aşa cum spune el însuşi: „de a extinde limitele *Organon*-ului aristotelic prin adăugarea unui nou oraş." Orientarea sa este aşadar logica, căreia el vrea să-i adauge, ca o altă parte, ca o altă ştiinţă filozofică, logica interpretării, şi anume într-un mod atât de general, încât aceasta ar fi situată înaintea hermeneuticii teologice, precum şi a celei juridice, exact aşa cum logica şi gramatica sunt situate înaintea oricărei aplicări speciale. Dannhauer lasă aici deoparte ceea ce el numeşte interpretarea oratorică, şi anume utilizarea şi folosul la care se aspiră cu un text şi care ar fi numite în general *accomodatio textus*, şi încearcă prin hermeneutica sa să realizeze o infailibilitate umană şi logică, similară logicii, în înţelegerea generală a textelor. Această tendinţă către un fel de nouă logică este cea care îl conduce la situarea în paralel cu şi la delimitarea explicită de logica analitică. Ambele părţi ale logicii, atât analitica, cât şi hermeneutica, au de-a face cu adevărul, şi amândouă ne învaţă să respingem falsitatea. Însă ele se deosebesc prin aceea că prima, hermeneutica, ne-ar învăţa să cercetăm sensul adevărat chiar şi al unei propoziţii fundamental false, în timp ce cealaltă, analitica, ar deriva adevărul propoziţiei concluzive numai din principii adevărate. Prima ar avea de-a face, aşadar, numai cu 'sensul' propoziţiilor, nu cu corectitudinea lor obiectivă.

Dannhauer este aici în întregime conştient de dificultatea că sensul vizat de către autor nu ar trebui să fie neapărat clar şi univoc. Slăbiciunea oamenilor ar constitui-o tocmai faptul că şi un unic discurs ar putea avea mai multe sensuri. Însă pretenţia sa este de a anula astfel de plurivocităţi prin efort hermeneutic. Cât de raţionalist gândeşte el aici iese deja la iveală atunci când prezintă ca ideal al hermeneuticii faptul de a transforma discursuri care nu sunt logice în unele logice şi de a le face să devină oarecum fluente. Miza ar fi aceea de a plasa într-un nou loc astfel de discursuri, de exemplu discursuri poetice, în aşa fel încât ele să strălucească în lumina lor proprie şi să nu poată înşela pe nimeni. Acest loc adevărat ar fi însă discursul logic, afirmaţia pură, judecata categorică, modul discursiv propriu-zis.

Mi se pare eronat ca o astfel de orientare logică a hermeneuticii să fie recomandată ca adevărata împlinire a ideii de hermeneutică, aşa cum face H. Jaeger. Dannhauer însuşi, un teolog straßburghez de la începutul secolului al XVII-lea, se declară un discipol al *Organon*-ului aristotelic, care l-ar fi eliberat de confuziile dialecticii contemporane. Însă dacă se face abstracţie de această înregimentare de teoria ştiinţei şi se priveşte către conţinut, el împărtăşeşte cu hermeneutica protestantă aproape totul, iar atunci când el face corelaţia cu retorica, se bazează în mod nemijlocit pe Flacius, care ar fi dedicat acestui aspect suficientă atenţie. Într-adevăr, el, ca teolog protestant, împărtăşeşte şi în mod explicit recunoaşterea semnificaţiei retoricii. În a sa *Hermeneutica sacrae scripturae* el îl citează pe Augustin pe pagini întregi, pentru a dovedi că în Sfânta Scriptură nu am avea nicidecum de-a face cu o simplă absenţă a artei (aşa cum putea apărea acest lucru sub semnul idealului ciceronian al retoricii), ci cu un tip special de elocvenţă, aşa cum tocmai că ar fi pe măsura bărbaţilor cu cea mai înaltă autoritate şi a

61 [H. Jaeger, „Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik", *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), pp. 35-84, p. 41 sqq.]

bărbaților aproape divini. Se vede cum canonul stilistic al retoricii umaniste avea încă o anumită valabilitate în secolul al XVII-lea, în măsura în care teologul creștin se poate apăra numai prin aceea că – împreună cu Augustin – apără nivelul retoric al Bibliei. Ceea ce aduce nou sub aspectul conținutului reorientarea raționalistă a autoînțelegerii metodologice a hermeneuticii nu vizează nicăieri substanța actului hermeneutic ca atare, așa cum fusese el inaugurat prin principiul reformat al Scripturii. Și Dannhauer se raportează permanent la problemele teologice controversate și insistă, la fel ca și ceilalți lutherani, asupra faptului că aptitudinea hermeneutică, și prin aceasta și posibilitatea de a înțelege Sfânta Scriptură ar fi comune tuturor oamenilor. Și la el dezvoltarea hermeneuticii slujește respingerii papiștilor[62].

Totuși, indiferent dacă ne dezvoltăm autoînțelegerea metodologică prin orientarea către logică sau către retorică, respectiv dialectică, în orice caz 'arta' hermeneuticii este de o generalitate care depășește toate formele de aplicare – asupra Bibliei, asupra clasicilor, asupra textelor de lege. Acest lucru se regăsește în ambele moduri de orientare și se întemeiază pe problematica specifică ce este inerentă conceptului de 'meșteșug' (*'Kunstlehre'*) și își are originea în formarea de concepte inițiată de către Aristotel. În raport cu cazurile 'pure' de *techne* sau meșteșug, atât retorica, cât și hermeneutica reprezintă cazuri speciale. Amândouă au de-a face cu universalitatea fenomenului lingvistic, și nu cu domenii obiective precis delimitate ale producerii. Cu acest lucru este corelat faptul că ele evoluează printr-o trecere mai mult sau mai puțin continuă de la aptitudinea naturală, general umană a vorbirii sau a înțelegerii la utilizarea conștientă a unor reguli tehnice ale vorbirii și înțelegerii. Acest lucru are însă o altă latură importantă, care nu devine pe deplin vizibilă nici din perspectiva conceptului modern de știință, și nici din cea a conceptului antic de *techne*. Desprinderea 'artei pure' de condițiile naturale și sociale ale practicii cotidiene este posibilă, în ambele cazuri, numai într-o măsură limitată. În cazul retoricii, aceasta înseamnă că, desprinsă de aptitudinea naturală și de exercitarea naturală, simpla cunoaștere ca atare a regulilor și învățarea ei nu ajută la dobândirea adevăratei elocvențe și înseamnă și invers că simpla iscusință a discursului, dacă nu are un conținut adecvat, rămâne o sofistică goală.

Dacă transpunem acest lucru asupra artei bunei interpretări, aici avem cu siguranță de-a face cu o dimensiune intermediară specifică, și anume cea a discursului fixat prin scris sau prin tipar. Pe de o parte, aceasta înseamnă o îngreunare a inteligibilității, chiar și atunci când condițiile lingvistic-gramaticale sunt îndeplinite în totalitate. Cuvântul mort trebuie readus la viață într-o vorbire vie. Pe de altă parte, caracterul fix înseamnă însă și o ușurare, în măsura în care ceea ce este fixat se oferă neschimbat efortului de înțelegere repetat. Aici nu este vorba despre o contabilizare rigidă a aspectelor pozitive și negative care sunt date împreună cu caracterul fix. În măsura în care în hermeneutică este vorba despre interpretarea de texte, iar textele sunt un discurs destinat fie lecturii cu voce tare, fie lecturii în tăcere, în orice caz sarcinii interpretării și înțelegerii îi vine în întâmpinare arta scrierii. Astfel, o artă specială a scrierii ținea de organizarea corectă, în epocile timpurii ale culturii bazate pe lectura cu voce tare, a bazei de texte pentru prelegere. Acesta este un important punct de vedere stilistic care, atât în epoca clasică a grecilor, cât și în cea a romanilor, a jucat un rol determinant. Odată cu răspândirea generală a lecturii în tăcere și, pe deplin, odată cu apariția tiparului, devin deosebit de necesare alte instrumente de lectură, punctuația și structurarea. În felul acesta, se schimbă în mod evident și ceea ce se cere de la arta scrierii. Ar putea fi gândită o paralelă la motivele, dezbătute în *Dialogus* al lui Tacit, ale declinului elocvenței: în arta tipografică rezidă motivele declinului literaturii epice și ale

---

62 Pentru *atacul* sus-menționat nu se pune deloc problema unei sprijiniri pe Aristotel într-un astfel de mod. El avertizează tocmai asupra iezuiților 'ut magis sint Aristotelici quam theologi'.

modificării artei scrierii, care corespunde artei modificate a lecturii. Se vede cât de mult se deosebesc retorica şi hermeneutica de modelul solid al cunoaşterii meşteşugăreşti, de care este legat conceptul de 'meşteşug' (*techne*).

La Schleiermacher este încă foarte clar perceptibilă problematica inerentă conceptului de meşteşug, atunci când acesta este aplicat asupra retoricii şi asupra hermeneuticii. Între înţelegere şi interpretare are loc o interferenţă întru totul asemănătoare cu aceea care există între vorbire şi arta oratorică. În ambele cazuri, proporţia aplicării conştiente a unor reguli este atât de subordonată, încât pare mai corect ca atât în retorică, cât şi în hermeneutică, la fel ca şi în cazul logicii, să se vorbească despre un fel de conştientizare teoretică, adică de o justificare 'filozofică' ce este mai mult sau mai puţin desprinsă de funcţia ei aplicativă.

Aici ne amintim în mod necesar de poziţia deosebită pe care o deţine filozofia practică la Aristotel. Ea se numeşte, ce-i drept, *philosophia*, iar aceasta vizează în orice caz un tip de interes 'teoretic', şi nu practic. Totuşi, aşa cum accentuează Aristotel în *Etica* sa, ea nu este practicată în vederea simplei cunoaşteri, ci în vederea lui *arete*, adică în vederea fiinţei practice şi a acţiunii practice. Mi se pare însă foarte demn de remarcat faptul că un lucru asemănător s-ar putea spune şi despre ceea ce Aristotel numeşte în Cartea a VI-a a *Metafizicii poietike philosophia,* care cuprinde în mod evident atât poetica, cât şi retorica. Ele nu sunt pur şi simplu tipuri de *techne* în sensul cunoaşterii tehnice. Amândouă se bazează pe o aptitudine universală a omului. Poziţia lor deosebită în raport cu *technai* nu este marcată, fireşte, de o distincţie atât de clară precum cea care este proprie ideii de filozofie practică, ce se profilează prin raportarea ei polemică la Ideea platoniciană a Binelui. Totuşi, după părerea mea poziţia deosebită şi delimitarea pot fi susţinute ca fiind proprii şi filozofiei poietice, prin analogie cu filozofia practică, ca o concluzie a gândirii aristotelice, şi în orice caz istoria a tras această concluzie. *Trivium*-ul diferenţiat în gramatică, dialectică şi retorică ce cuprinde sub semnul retoricii şi poetica, deţine o poziţie universală în raport cu toate modurile specifice ale confecţionării şi producerii a ceva asemănătoare celei care este proprie practicii în genere şi raţionalităţii care o călăuzeşte. Departe de a fi ştiinţe, aceste părţi constitutive ale *trivium*-ului sunt arte 'liberale', adică ţin de comportamentul fundamental al fiinţei umane. Ele nu sunt ceva pe care îl facem sau îl învăţăm, pentru ca apoi să ajungem în ipostaza celui care l-a asimilat. Faptul de a putea dezvolta această aptitudine ţine mai degrabă de posibilităţile omului ca atare, de ceea ce este sau poate fiecare.

Acest lucru este însă cel care face semnificativ în ultimă instanţă raportul dintre retorică şi hermeneutică, a cărui evoluţie o studiem. Nici arta interpretării şi a înţelegerii nu este o abilitate specifică, pe care cineva o poate învăţa pentru a deveni unul dintre cei care au asimilat acest lucru, un fel de translator de profesie. Ea ţine de fiinţa umană ca atare. În această privinţă, aşa-numitele 'ştiinţe ale spiritului' au purtat şi poartă cu îndreptăţire numele de *humaniora* sau *humanities*. Este posibil ca acest lucru să fi devenit neclar prin eliberarea metodei şi a ştiinţei, care ţine de esenţa epocii moderne. Însă în realitate chiar şi o cultură care acordă un loc de frunte ştiinţei, şi prin aceasta tehnologiei care este întemeiată pe ea, nu poate niciodată să spargă în întregime cadrul mai larg în care este cuprinsă umanitatea ca lume contemporană umană* şi în calitate de societate. În acest cadru mai larg, retorica şi hermeneutica au o poziţie inatacabilă şi atotcuprinzătoare.

---

* În limbajul curent, *Mitwelt* înseamnă „contemporani", „cei de lângă noi" şi este corelat cu *Nachwelt* („posteritate", „urmaşi"). Dacă Gadamer ar avea în vedere sensul curent al cuvântului, atunci expresia *menschliche Mitwelt* ar fi un pleonasm. De fapt, autorul are în vedere un sens mai general al cuvântului, legat de generalitatea conceptului *Welt* („lume"). De aceea, am tradus *Mitwelt* prin „lume contemporană" – n. trad.

21. Logică sau retorică? Din nou despre istoria timpurie a hermeneuticii (1976)

Prin lucrarea sa *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik* (*Studii despre istoria timpurie a hermeneuticii*)[63], H.-E. Hasso Jaeger a îmbogățit cunoașterea noastră privitoare la istoria timpurie a hermeneuticii cu un întreg nou capitol. Se știa deja de multă vreme că termenul de 'hermeneutică' este întâlnit pentru prima dată într-o scriere a lui Joh. Conrad Dannhauer și, cel puțin de la Dilthey încoace, a fost de asemenea clar că hermeneutica are o anumită preistorie umanistă. Însă prin prezentarea apreciativă pe care Jaeger i-o consacră în mod special lui Dannhauer, această imagine capătă contururi mai precise. În primă instanță, Jaeger arată că Dannhauer a urmărit încă din tinerețea sa programul unei logici a interpretării și că a introdus expresia 'hermeneutică' deja din 1629. Jaeger, contrar lui Dilthey, nu ar dori să privească în continuare această hermeneutică drept un stadiu teologic preliminar – iar în acest caz totuși ca pe unul foarte precar – al hermeneuticii romantice, ci ca pe o creație proprie a mișcării umaniste care, în primă instanță, nu ar avea nimic de-a face cu controversa despre principiul Scripturii dintre Luther și papiști. Dilthey ne arătase, firește, că această controversă a condus la o primă formulare a principiilor hermeneutice ale exegezei protestante a Bibliei, care și-a găsit atestarea la Flacius Illyricus. H. Jaeger încearcă totuși să excludă pe cât posibil latura teologică a problemei.

Propriul său interes este acela de a evidenția 'hermeneutica' drept o concepție de teorie a științei a secolului al XVII-lea, care a fost prezentată în *Idea boni interpretis* (1630) a lui Dannhauer.

Studiul de istorie a conceptelor al lui Jaeger, bazat pe o profundă erudiție, începe, așa cum se cuvine, cu constatări etimologice, iar în ultimă instanță interogarea etimologică domină atât de mult ansamblul contribuției sale, încât el renunță complet la literatura teologică polemică privitoare la interpretarea Bibliei, pe care o abordase Dilthey[64]. Așa cum arată Jaeger, apariția termenului *Hermeneutica* la Dannhauer nu este lipsită de o preistorie. Totuși, întemeierea de teorie a științei a noii discipline – *oikonomia*, cum spune Dannhauer – este propria sa operă.

Prezentarea lui Dannhauer pe care o furnizează Jaeger (47-59) face inteligibile atât concepția de teorie a științei a acestuia, cât și denumirea de *hermeneutică*. El a redescoperit în mod independent *Organon*-ul aristotelic și datează întreaga sa existență spirituală, pornind de la această descoperire. În mod evident, întoarcerea la autenticul Aristotel este cea care îl face imun față de logica ramistă (60) și îl face să găsească o confirmare în aristotelismul de la Altorf. Dannhauer alătură logicii afirmației prezentate în *peri hermeneias* a lui Aristotel *hermeneutica generalis* ca pe un 'nou oraș' (50). Tematizarea proprie *Organon*-ului aristotelic este extinsă astfel asupra interpretării vorbirii și scrierii altora.

Jaeger indică faptul că Dannhauer aderă astfel la noua doctrină despre analitică ce domina aristotelismul de atunci și este cunoscută ca *methodus resolutiva* (51 sqq.). Despre acest lucru va mai fi ceva de învățat de la Jaeger atunci când își va publica anunțata sa lucrare de mai mari dimensiuni. După câte îmi dau seama, această *methodus* este o dezvoltare

63 *Archiv für Begriffsgeschichte* XVIII/1, 35-84. Numerele de pagini din text trimit la această contribuție.

64 *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der alten protestantischen Hermeneutik* [1860], în: *Gesammelte Schriften* XIV/2, 595-787; *Die Entstehung der Hermeneutik* [1860/1900], în: *Gesammelte Schriften* V, 317-338.

liberă a sincretismului din antichitatea târzie al logicii aristotelice şi al dialecticii platonice, pentru care la Aristotel însuşi există numai începuturi inconsistente: Aristotel se referă întotdeauna în mod explicit la conceptul geometric de *analyein*, atât atunci când tematizează din punct de vedere logic demersul conclusiv şi demonstrativ, cât şi în cazul aplicării asupra structurii reflecţiei practice (găsirea mijloacelor în vederea scopului). Acest lucru nu ar trebui să devină neclar din cauza referirii lui Jaeger la utilizarea neoplatonică a analizei ca o cale către principii (52). Sprijinirea pe această analitică devine acum determinantă pentru programul hermeneuticii al lui Dannhauer. În mod evident, Dannhauer vedea în scrierea aristotelică *peri hermeneias*, în realitate, un demers de sinteză (compunerea discursului din părţile sale). El alătură acestei logici sintetice a afirmaţiei hermeneutica, în calitate de demers analitic. Această extindere a analiticii aristotelice are acum o consecinţă importantă. Aşa cum doctrina formală a concluzionării asigură numai o concludenţă imanentă, şi nu o corectitudine obiectivă, şi hermeneutica vrea, la Dannhauer, să descopere sensul corect al unei afirmaţii, şi nu sensul unei afirmaţii corecte. Ea nu aspiră, totuşi, la o derivare a acesteia din principii. Aici Dannhauer este foarte radical, şi Jaeger arată că prin aceasta el urmează o mai veche doctrină medievală a distincţiei dintre *sensus* şi *sententia* (56). Alţii, dimpotrivă, au recunoscut în hermeneutică o cale specifică, deşi indirectă şi subordonată, de cunoaştere a adevărului. Evident, aceasta a fost concepţia existentă şi la Keckermann (1614), care de aceea vorbeşte tocmai despre o *clavis intelligentiae* (71 et sq.).

Oricare ar fi adevărul, Dannhauer susţine, în orice caz, corelaţia dintre *hermeneutica* şi *analytica* – astfel spus: integrarea hermeneuticii în logică (61).

O cercetare etimologică cu privire la apariţia cuvântului *hermeneia* în epoca umanismului, pe care o adaugă Jaeger, ilustrează şi ea acest lucru (65-73). Preistoria nomenclaturii sistematice dannhaueriene devine mai clară. Primim şi de aici bogate învăţăminte. Deosebit de interesant a fost acolo pentru mine rolul pe care îl joacă Ammonios Hermeiu. El vede în scrierea aristotelică *peri hermeneias* exprimarea originară prin cuvinte a gândurilor, adică nu numai traducerea dintr-o limbă în alta sau a unei expresii obscure într-una clară, ci articularea lingvistică a gândirii în genere (64 sq.). În ciuda referirii la 'sufletul' hermeneutic din finalul studiului lui Jaeger (81 sq.), acest motiv pare însă a nu fi jucat nici un rol la Dannhauer însuşi.

Pe cât de adecvată este această prezentare a ideii de hermeneutică a lui Dannhauer, pe atât de unilaterală mi se pare perspectiva pe care o urmează Jaeger. Şi anume, dacă aruncăm o privire de ansamblu asupra întregului material etimologic pe care îl prezintă eruditul autor, şi îndeosebi asupra ocurenţelor antice ale cuvântului, nu ne vedem nicidecum îndrumaţi către logică şi teoria ştiinţei. Câmpul de referinţă al cuvântului trimite, mai degrabă, către domeniul retoricii. Întrucât acest lucru nu corespunde intenţiei autorului, să ne fie îngăduit să reliefăm în special această latură a chestiunii în materialul prezentat de către el. Există mai întâi cunoscuta ocurenţă a cuvântului în platoniciana *Epinomis* (84 nota 160). Nu ne putem îndoi, pe baza punerii în paralel cu mantica, de faptul că aici este vorba de un adevărat uz lingvistic. Cuvântul vizează relaţia cu zeii, care nu este atât de simplă încât interpretarea semnelor lor să poată reuşi fără o artă. Nu ştiu de ce autorului nu îi place pasajul. Nimeni nu afirmă totuşi că aceasta era, în ochii lui Platon, o artă foarte nobilă. Însă acest lucru nu are aici nici o importanţă. Nu ar trebui să fie ignorat faptul că aici este vorba despre aceeaşi sarcină pe care o avea hermeneutica umanistă recunoscută de către Jaeger, dar şi despre sarcina mai nouă, respinsă de către el, şi anume aceea de a face accesibil înţelegerii neinteligibilul (situaţia fundamentală a funcţiei translatorului).

De asemenea, nu pot înţelege absolut deloc de ce autorul se distanţează atât de mult de relaţia cuvântului cu zeul Hermes. Nu pot să împărtăşesc în totalitate sentimentul de

triumf pe care autorul îl resimte în legătură cu faptul că derivarea cuvântului hermeneutică din Hermes a fost demascată ca ficțiune de către lingvistica modernă și că noi, în schimb, nu știm ce înseamnă cuvântul din punct de vedere etimologic (84 nota 160). Iau cunoștință de acest lucru, dar mă simt, firește, puțin indus în eroare prin aceasta, atunci când văd felul în care Augustin și, în mod evident, o întreagă tradiție au înțeles cuvântul. Invocarea domnului Benveniste (41 nota 17 a) nu poate schimba nimic în această privință. Mărturia tradiției cântărește greu – firește că nu ca un argument lingvistic, ci ca referire valabilă la cât de departe și de universal trebuie să fie și a fost privit fenomenul hermeneutic: ca 'nunțiu pentru tot ceea ce este gândit'.

O nouă contribuție a reprezentat-o pentru mine atestarea într-un citat din digeste* al *Corpus iuris civilis*. Acolo este avută în vedere arta acordului obținerii reciproc care este specifică profesiei de misit și care conduce la acordul reciproc cu privire la prețul care trebuie negociat între părțile contractante. În această privință, este extrem de instructiv ceea ce Jaeger citează din umanistul francez Antoine Conte (38 sq.). Din citat se desprinde faptul că arta specială a translației, care este întâlnită în serviciul misitului, este înțeleasă de către umanistul francez deja într-un sens mai general. El spune acolo că plata pentru astfel de servicii nu ar fi întotdeauna un câștig atât de suspect precum cea pentru serviciile misitului. Este vorba așadar despre un serviciu al translatorului și despre un serviciu al intermediarului în sensul cel mai larg. Funcția unei astfel de translații, așa cum o arată analogia cu misitul, nu este însă limitată la traducerea tehnic-lingvistică, și nici la simpla clarificare a obscurităților, ci reprezintă un instrument cuprinzător pentru obținerea acordului reciproc, care realizează medierea între interesele părților (*voluntatum contrahentium*). La fel ca și în pasajul din *Epinomis*, este vorba așadar și aici despre o activitate generală de mediere, care este întâlnită în mult mai mare măsură în relațiile vieții practice decât în contextul științei. (Firește că în astfel de aplicații ale cuvântului este vorba numai despre o artă practică destinată promovării acordului reciproc, și nicăieri despre o analiză logică a regulilor acestei arte.)

Totuși, deja acest uz lingvistic, atât cel al antichității cât și cel al reluării lui umaniste, trimite fără echivoc la domeniul retoricii, și nu la cel al logicii. Acesta mi se pare a fi punctul în care aștept de la eruditul autor și alte lămuriri decât cele pe care le-a dat în studiul său. Ceea ce el tematizează mi se pare că nu atinge întreaga vastitate a ceea ce a pregătit tradiția umanistă. Expresia generală *res publica litteraria*, pe care el o utilizează permanent, nu poate lămuri tocmai diferența dintre retorică și logică. Opțiunea lui Dannhauer pentru 'logică' se află în corelație cu influența lui Zabarella? (74) Sau cu cea a logicienilor umaniști (și antiramiști) francezi, deosebit de activi, din Strasbourg?

Este extrem de interesant faptul că deja Dannhauer, pentru a explica importanța hermeneuticii, face referire la răspândirea artei tipografice. Este neîndoielnic faptul că prin arta tipografică viața comunicării lingvistice s-a transformat fundamental. Obișnuința lecturii în tăcere, care se află în corelație îndeosebi cu patosul reformat al preoției generale, reprezintă o situație nouă, în care este nevoie de o nouă îndrumare disciplinată. Între semnele grafice, care sunt întâlnite ca fiind urma sensului textului, și sensul intenționat, distanța s-a mărit foarte mult de când cuvântul rostit sau cuvântul citit cu voce tare de către un cunoscător nu mai domină procesul de comunicare. Aici rezidă probleme cu totul noi, care nu vizează numai cercul tematic al înțelegerii și interpretării, ci și însăși arta scrierii. În orice caz, se poate înțelege că aici trebuie căutată adevărata paternitate a

* Culegere de păreri ale juriștilor antici romani asupra problemelor de drept, alcătuită în vremea împăratului Iustinian și adaptată în timp noilor instituții.

hermeneuticii. De acest lucru nu dă seama abia varianta de teorie a științei pe care o furnizează Dannhauer. Melanchthon însuşi este cel care a instituit aplicarea retoricii asupra artei interpretării[65].

Nici Flacius, pe care se bazează Dilthey, nu poate fi pur şi simplu exilat în literatura polemică a teologilor, aşa cum o face Jaeger (38). *Clavis* a lui Flacius se află, ce-i drept, în slujba situării lui teologice, însă fundamentul ei este în întregime unul filologic-umanist în sens general. Flacius încearcă să arate că Sfânta Scriptură poate fi înțeleasă în întregime – ca oricare alt text. Din această cauză, el apără, în calitatea sa de mare ebraist şi filolog, deviza lui Luther *sacra scriptura sui ipsius interpres* împotriva polemicii de la Trent, care susținea caracterul indispensabil al tradiției doctrinare a Bisericii. Nu este aici locul să abordăm întrebarea în ce măsură Flacius şi-a îndeplinit intenția sau dacă mai degrabă în argumentația sa în favoarea inteligibilității Bibliei îl călăuzesc preconcepte dogmatice nejustificate şi dacă acest lucru este într-adevăr o lipsă, aşa cum îl prezenta încă Dilthey. Doctrina sa despre *scopus*, care stă la baza oricărui efort interpretativ, mi se pare că în realitate este strâns corelată cu teologia justificării a lui Luther, astfel încât noua reflecție hermeneutică nu poate fi despărțită, în ultimă instanță, de sensul religios al efortului de lectură a Sfintei Scripturi[66]. Însă acest lucru nu este valabil, într-un mod cu totul corespunzător, şi pentru tradiția umanismului şi pentru idealul său al lui *imitatio*? Sensul normativ şi canonic al textului care trebuie interpretat mi se pare a fi – ca şi în cazul interpretării legii – elementul determinant al întregului efort de interpretare. În sine, acest lucru nu înseamnă nicidecum o limitare a pretenției hermeneutice de a face accesibil înțelegerii un text greu inteligibil.

Flacius era suficient de prudent în argumentația sa ca să rezerve lectura Bibliei pentru *periti*. Aceasta este o moştenire pur umanistă. Însă acest lucru nu schimbă nimic din faptul că în ultimă instanță, pretenția Reformei de a face din oricine un cititor al Sfintei Scripturi a fost totuşi cea care s-a aflat la baza dezvoltării hermeneuticii. (Hermeneutica juridică a rămas întotdeauna, în raport cu aceasta, numai o disciplină profesională.) Tocmai acest lucru pune vecinătatea retoricii într-o lumină clară. Şi ea este, totuşi, mai mult decât o problemă a specialiştilor. Chiar dacă arta oratorică se slujeşte de mijloace artistice specifice, care pot fi învățate, ea rămâne în esență o aptitudine naturală a omului, la fel ca şi arta înțelegerii. Felul în care este utilizat cuvântul 'hermeneutică' reprezintă, exact ca şi în cazul retoricii, o confirmare a acestui lucru. În secolul al XVIII-lea şi chiar şi în secolul al XIX-lea se spunea despre cineva care stăpânea arta înțelegerii şi a empatiei, de exemplu despre un duhovnic, că el ar dispune de 'hermeneutică', iar aceasta se referă la arta de a înțelege alți oameni şi de a se face înțeles pe sine de către ei[67].

Însă eruditul autor vorbeşte ca un susținător convins al *Res publica litteraria universalis*, a căror prăbuşire o deplânge împreună cu Schopenhauer (40, nota 16). El face răspunzătoare această prăbuşire, pe care o vede începând probabil în secolul al XVIII-lea şi pentru faptul că hermeneutica umanistă înfățişată de către el ar fi fost repede copleşită de un raționalism

---

65 Acest lucru tocmai l-am arătat într-o conferință susținută în fața Societății Jungius: „Retorică şi hermeneutică“ 1976. [Acum mai sus p. 558 sqq.]

66 Cf. studiul citat în nota precedentă.

67 Gadamer, *Adevăr şi metodă*, vol. 1, p. 234 sqq. Acolo trebuie adăugat următorul lucru: Johann Peter Hebel îi scrie prietenului său Hitzig (în nov. 1804): „Consilierul aulic Volz, care posedă şi practică cea mai frumoasă dintre toate hermeneuticile, aceea de a înțelege şi de a interpreta omeneşte slăbiciunile umane...“. (*Briefe der Jahre 1784-1809. Der Gesamtausgabe Erster Band.* Hrg. u. erl. v. W. Zentner, Karlsruhe 1957, p. 230). – Şi în scrierile în proză ale lui Seume, expresia apare în mod repetat în acest sens. (Seume studiase într-adevăr teologia la Leipzig cu Morus.)

plat (şi – cum ar trebui să se adauge – de tendinţe contrare pietist-teologice). Astfel, lucrarea sa este traversată de un ton polemic. El vrea să înfiereze întreaga tradiţie romantică a ştiinţelor spiritului de la Dilthey până la hermeneutica contemporană, dar mai ales dezvoltarea ei mai recentă în 'direcţia lui Heidegger şi a lui Bultmann' (35).

În mod evident, autorul are privirea în întregime fixată asupra unui concept de 'hermeneutică constructivă' pe care şi l-a format el însuşi şi pe care îl îmbină, într-un mod de-a dreptul amuzant, cu conceptul lui Husserl de acte care conferă sens (83 sq.). Împotriva acestei doctrine a lui Husserl există într-adevăr obiecţii, care ar trebui să pornească mai ales de la critica ontologică a lui Heidegger la adresa prejudecăţilor lui Husserl. Ce are de-a face acest lucru cu 'hermeneutica constructivă'? Şi ce trebuie să fie 'hermeneutica constructivă'? În aceeaşi măsură, faptul de a vorbi despre forţa de expresie a limbii nu are nimic de-a face cu formula 'Limba vorbeşte' (*'Die Sprache spricht'*) a lui Heidegger. Ceea ce are în vedere formularea provocatoare a lui Heidegger este anterioritatea limbii faţă de orice vorbitor individual. Astfel, într-un anumit sens – însă cu siguranţă că nu în sensul susţinut de către autor – se poate spune că limba posedă un anumit, dar limitat caracter de dat prealabil. Sensul raţional al faptului că 'limba vorbeşte' îmi pare a-l conţine ideea neoplatonică potrivit căreia cuvântul unic, care este însă cu adevărat cuvântul gândirii, se articulează în cuvinte şi în discurs. Autorul atinge el însuşi acest motiv în finalul lucrării sale, atunci când citează *psyche*-ul lui Plotin (82), însă nu obţine nici un câştig din acest lucru. Cred că am reuşit să arăt că această doctrină poate să se bazeze atât pe Augustin, cât şi pe Nicolaus Cusanus[68]. Rolul pe care îl joacă pietismul pentru 'psihologizarea' interpretării ar putea reprezenta apoi medierea hotărâtoare între moştenirea umanist-retorică şi teoria romantică (A. H. Francke, Rambach). Jaeger nu menţionează absolut deloc acest rol.

Pare să îi dea o anumită satisfacţie faptul că noua hermeneutică ar fi lipsită de tradiţie. Oricare ar fi adevărul în această privinţă, el se poate raporta numai într-un sens diferit la Dilthey şi la interogarea dezvoltată de către Heidegger a unei hermeneutici filozofice. Dilthey a încercat să evidenţieze tradiţia hermeneuticii teologice în care se situează Schleiermacher şi, împreună cu el, metoda istorică a erei postromantice. Preistoria preromantică rămâne, în realitate, mai mult preistorie decât istorie. Abia odată cu extinderea teoriei teologice şi filologice a interpretării către ideea unei metodologii istorice generale, se va naşte 'hermeneutica mai recentă' în sensul lui Jaeger.

Dimpotrivă, turnura teoriei hermeneutice care a fost inaugurată de critica lui Heidegger la adresa idealismului conştiinţei are o foarte veche istorie. Aici găsim corelarea problemei hermeneutice cu tradiţia filozofiei practice care începe cu Aristotel, corelaţie ce a fost susţinută de către J. Ritter şi de către mine. Ea nu poate fi lichidată atât de simplu, şi Dumnezeu ştie de ce Jaeger vede roşu în faţa ochilor când este vorba despre 'interpretare' şi 'înţelegere'. Acestea sunt în cel mai înalt grad proceduri analitice, care nu au câtuşi de puţin de-a face cu vreun aventurism iraţionalist. Ele corespund mai degrabă tradiţiei clasice a retoricii, iar după studiul lui Jaeger, care are pentru mine meritul de a-mi fi prilejuit studierea lui Dannhauer, ştiu că logica aristotelică, în calitate de analitică în sensul de *Methodus resolutiva*, este de asemenea o altă orientare posibilă pentru formarea teoriilor hermeneutice. Fireşte că nu pot reţine din contribuţia erudită a lui Jaeger mai mult decât un astfel de 'de asemenea'. Nu ştiu de ce aristotelismul logic al lui Dannhauer trebuie să ocupe, în cadrul *res publica litteraria*, o poziţie privilegiată în raport cu Flacius şi cu hermeneutica teologică.

Faptul că 'hermeneutica mai recentă', numită astfel de către Jaeger, este o construcţie cam forţată, va fi cu dragă inimă recunoscut. Tezele şi tendinţele ei sunt uneori înţelese

[68] Cf. *Adevăr şi metodă* vol. 1, p. 314 sqq.

greşit până la caricatură. Dar la ce se referă de fapt Jaeger însuşi cu hermeneutica mai recentă pe care o combate? Ea are la el rezonanţa unei arme-minune iraţionaliste. Oare la ce s-o fi referind el cu cuvântul 'interpretare'? Dacă prin aceasta el ar avea în vedere psihologizarea interpretării de către Schleiermacher şi, în succesiunea acestuia, de către Dilthey, aş putea fi de acord cu el. Însă din perspectiva imensei distanţe pe care el o resimte ca membru al *Respublica litteraria universalis*, cum se recomandă el însuşi, sintetizarea de către Dilthey şi E. Betti a tradiţiei idealist-hermeneutice i se înfăţişează laolaltă cu Heidegger şi cu propria mea contribuţie (35). O doctrină metodologică a ştiinţelor spiritului şi o reflecţie filozofică ce dezvăluie limitele oricărei metodologii înseamnă pentru el acelaşi lucru. Cum trebuie înţeles acest lucru? În sensul că ele sunt toate compromise?

Văd numai o cale de a-mi lămuri la ce poate să se refere o astfel de surprindere convergentă a ceea ce este divergent şi cum ar putea fi ea justificată. Această cale ni se oferă pornind de la *querelle des anciens et des modernes*, pe care la vremea sa deja Leo Strauss a ales-o ca orientare în cartea sa timpurie despre Spinoza[69]. Strauss optase aici în mod clar pentru *anciens*. Între timp, importanţa acestei *querelle* pentru apariţia conştiinţei istorice a fost pusă în lumină mai ales din perspectivă romantică (cf. noua reeditare, cu introducerea lui H. R. Jauss, a lui Perrault[70]). Aici este vorba despre o problemă serioasă. Toţi cei care sunt numiţi 'hermeneuţi', inclusiv filozofia idealismului german, se numără, fireşte, printre 'moderni'. Lupta de o viaţă a lui Dilthey cu fantoma relativismului istoric poate să ilustreze bine problematica 'modernilor'.

De decenii mă preocupă următoarea întrebare: ce trebuie să însemne astăzi o luare de poziţie în favoarea acelor *anciens*? În orice caz, ea este totuşi împovărată de obligativitatea ca susţinătorul ei să nu privească pur şi simplu cu ochii acelor *anciens* şi să nu gândească precum ei, ci să privească această privire, să gândească această gândire ca un istoric de astăzi. Astfel, şi Jaeger însuşi se situează în mijlocul unei problematici hermeneutice care îl deosebeşte de *anciens* cel puţin prin aceea că el respinge hermeneutica contemporană cu un sarcasm furios. Nu se poate contesta cu seriozitate faptul că o astfel de cercetare precum cea prezentată de către el recurge, în interes propriu, la presupoziţiile erei postromantice, adică la conştiinţa istorică. Pentru el, ca şi pentru oricine altcineva, este valabil faptul că se numără printre 'moderni'. Acest lucru nu înseamnă nicidecum că, prin recunoaşterea sa, învăţăturile 'hermeneuticii mai recente' sunt reproiectate în trecut. Nu se poate totuşi contesta nici faptul că, de pildă, distanţa istorică ce desparte creştinătatea epocii lui Augustin de cultura de nomazi a epocii Patriarhilor a constituit pentru Augustin însuşi o autentică problemă hermeneutică. Preluarea religioasă a scrierilor vetero-testamentare de către creştinătate nu a fost deloc lipsită de probleme. În acest sens, *De doctrina christiana* are o dimensiune hermeneutică.

Nu se va putea proceda, aşadar, atât de pauşal cu calcularea erorilor moderniste ale 'hermeneuticii mai recente'. Mai degrabă, sarcina reflecţiei hermeneutice ar putea fi aceea de a se ridica deasupra opoziţiei colportate în clasica *querelle des anciens et des modernes* şi de a nu vorbi nici în favoarea credinţei în progres a modernităţii, nici în favoarea resemnării în simpla imitare a vechiului. Acest lucru ar însemna totodată, pe de o parte, să se sesizeze prejudecata care este legată de primatul conştiinţei de sine şi de canonul certitudinii al

---

69 Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin 1930. [Cf. şi lucrarea mea „Hermeneutică şi istorism", mai jos p. 637 sqq.]

70 Perrault, M., *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences* [1688] cu un studiu introductiv de H. R. Jauss: „Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexionen in der Querelle des anciens et des modernes", München 1964.

ştiinţificităţii metodologice – iar pe de altă parte să se controleze prejudecata opusă, conform căreia am putea pur şi simplu să anihilăm era creştină şi ştiinţa modernă. Schiller a exprimat acest lucru, deja cu o claritate deplină, în celebra sa caracterizare a lui Goethe. Faptul de a da dreptate celor din vechime nu poate fi o întoarcere la ei sau imitarea lor. În cazul hermeneuticii, acest lucru poate să însemne numai că gândirea filozofică modernă, care se întemeiază pe conştiinţa de sine, devine conştientă de unilateralitatea sa şi se deschide experienţei hermeneutice care constă în faptul că unele lucruri învăţăm să le înţelegem mai bine cu cei din vechime decât cu cei mai noi. Oare acesta este 'subiectivismul' la care se referă Jaeger cu polemica împotriva 'hermeneuticii constructive' şi împotriva 'actelor care conferă sens' ale lui Husserl? Acest lucru, fireşte, mi-ar fi foarte pe plac. Însă el pare a nu fi compatibil cu concepţia autorului. Cum s-ar împăca el cu aluziile sale la adresa lui Heidegger? Ce rămâne atunci? Faptul de a fi şi mai lipsiţi de tradiţie, pe care Jaeger însuşi îl atribuie hermeneuticii mai recente? Faptul de a ignora pur şi simplu tradiţia în care ne situăm şi în care se situează el însuşi?

22. Hermeneutica în calitate de sarcină teoretică și practică (1978)

Nu numai cuvântul hermeneutică este vechi. Şi sarcina pe care el o desemnează şi care este redată astăzi prin termeni ca interpretare (*Interpretation, Auslegung*), traducere sau chiar şi numai prin termenul de înțelegere, este, în orice caz, cu mult anterioară ideii de ştiință metodică, aşa cum a dezvoltat-o epoca modernă. Chiar şi limbajul epocii moderne oglindeşte totuşi, în continuare, ceva din specificul aspect dublu şi din ambivalența perspectivei teoretice şi practice în care apare sarcina hermeneuticii. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, ca şi la începutul secolului al XIX-lea, apariția izolată a cuvântului hermeneutică la câțiva scriitori arată că pe atunci expresia – probabil venind din teologie – a pătruns în limbajul general, iar apoi, bineînțeles, a desemnat numai însăşi aptitudinea practică a înțelegerii, adică acordul empatic, într-un mod plin de înțelegere, cu celălalt. Acest lucru este reliefat în mod laudativ, de pildă, în cazul duhovnicului. Astfel am găsit cuvântul la scriitorul german Heinrich Seume (care fusese, fireşte, student al lui Morus la Leipzig) și la Johann Peter Hebel. Însă și Schleiermacher, întemeietorul noii dezvoltări a hermeneuticii în direcția unei metodologii generale a ştiințelor spiritului, se bazează în mod energic pe faptul că arta înțelegerii ar fi absolut necesară nu numai în raport cu textele, ci şi în relațiile cu oamenii.

Astfel, hermeneutica este mai mult decât o metodă a ştiințelor sau chiar marca distinctivă a unui anumit grup de ştiințe. Ea vizează mai ales o aptitudine naturală a omului.

Oscilarea unei expresii precum 'hermeneutică' între semnificația practică şi cea teoretică este întâlnită şi în altă parte. Astfel, vorbim de pildă despre 'logică' sau despre lipsa de logică în relațiile cotidiene cu oamenii, iar prin aceasta nu avem nicidecum în vedere disciplina filozofică specială a logicii. Acelaşi lucru este valabil şi pentru cuvântul 'retorică', prin care desemnăm, deopotrivă, atât arta transmisibilă a vorbirii cât şi talentul natural şi exercitarea acestuia. Aici este de asemenea clar că, fără înzestrarea naturală, învățarea a ceea ce poate fi învățat duce la succese mult prea modeste. Absența înzestrării naturale pentru vorbire poate fi cu greu compensată prin predare metodică. Acest lucru va fi însă cu siguranță valabil şi pentru arta înțelegerii, pentru hermeneutică.

O astfel de situație are o anumită semnificație din perspectiva teoriei ştiinței. Ce fel de ştiință este aceea care se prezintă mai mult ca o dezvoltare a talentelor naturale şi ca o conştientizare teoretică a acestora? Pentru istoria ştiinței, acest lucru reprezintă o problemă deschisă. Unde îşi are locul arta înțelegerii? Hermeneutica se află în proximitatea retoricii sau trebuie să o plasăm mai mult în proximitatea logicii şi a metodologiei ştiințelor? În legătură cu aceste întrebări de istoria ştiinței, eu însumi am încercat de curând să furnizez câteva contribuții[71]. La fel ca şi limbajul utilizat, şi această întrebare de istoria ştiinței dă un indiciu asupra faptului că conceptul de metodă, care este fundamental pentru ştiința modernă, a anulat un concept de 'ştiință' care era deschis tocmai în direcția unor astfel de aptitudini naturale ale omului.

Astfel, se pune întrebarea generală dacă nu cumva în cadrul sistemului ştiințelor există în continuare, până astăzi, un sector care se racordează mai puternic la tradițiile mai vechi ale conceptului de ştiință decât la conceptul de metodă al ştiinței moderne. Oricum se poate pune întrebarea dacă acest lucru nu este valabil cel puțin pentru un domeniu clar delimitabil al aşa-numitelor ştiințe ale spiritului – fără ca acest lucru să prejudicieze întrebarea dacă nu cumva în orice dorință de cunoaştere, chiar şi în cea a ştiinței moderne a naturii, este în joc şi o dimensiune hermeneutică.

---

71 Acum în *Kleine Schriften* IV, pp. 148-172 şi pp. 164-172 [acum mai sus, p. 558 sqq.].

Există însă cel puţin un model de teorie a ştiinţei care ar putea să confere unei astfel de reorientări a reflecţiei metodologice a ştiinţelor spiritului o anumită legitimitate, iar acesta este cel al 'filozofiei practice' întemeiate de către Aristotel[72].

Aristotel, în opoziţie cu dialectica platonică aşa cum a înţeles-o el, adică în calitate de cunoaştere teoretică, a pretins pentru filozofia practică o autonomie specifică şi a inaugurat o tradiţie a filozofiei practice, care şi-a exercitat influenţa până în secolul al XIX-lea, până când ea a fost în cele din urmă întreruptă în secolul nostru de către aşa-numita 'ştiinţă politică' sau 'politologie'. În ciuda fermităţii cu care Aristotel opune ideea de filozofie practică ştiinţei platonice unitare a dialecticii, latura de teorie a ştiinţei a aşa-numitei 'filozofii practice' a rămas însă foarte obscură. Există până în zilele noastre încercări de a nu vedea în 'metoda' eticii aristotelice, care a fost iniţiată de către el ca 'filozofie practică' şi în care virtutea raţionalităţii practice, *phronesis*, ocupă o poziţie centrală, nimic altceva decât o exercitare a raţionalităţii practice. (Afirmaţia că orice acţiune umană se supune criteriului raţionalităţii practice şi că, de aceea, lucrul acesta este valabil şi pentru expunerea gândirii aristotelice despre filozofia practică, nu spune nimic despre ceea ce constituie metoda filozofiei practice). Disputa privitoare la acest aspect nu poate surprinde, în măsura în care afirmaţiile aristotelice generale despre metodologia şi sistematica ştiinţelor sunt neîndestulătoare şi, în mod evident, au în vedere mai puţin specificitatea metodologică a ştiinţelor, cât diversitatea domeniilor care constituie obiectul lor. Acest lucru este valabil îndeosebi pentru primul capitol din *Metafizica Epsilon* şi dubletul său din K 7. Acolo, ce-i drept, fizica (şi, în ultimă instanţă, 'filozofia primă') este delimitată ca ştiinţă teoretică de ştiinţa practică şi poietică*. Însă dacă examinăm felul cum este întemeiată distincţia dintre ştiinţele teoretice şi cele neteoretice, descoperim că este vorba doar despre diversitatea obiectelor unei astfel de cunoaşteri. Acest lucru corespunde însă, cu certitudine, principiului metodologic general al lui Aristotel, conform căruia metoda trebuie să se orienteze de fiecare dată în funcţie de obiectul ei, iar în ceea ce priveşte obiectele, lucrurile sunt clare. În cazul fizicii, obiectul ei este caracterizat de o mişcare proprie. Dimpotrivă, obiectul cunoaşterii productive, opera care trebuie produsă, îşi are originea în producător şi în cunoaşterea şi putinţa acestuia şi, de asemenea, ceea ce este instituit de către cel care acţionează practic-politic este determinat pornind de la cel care acţionează şi de la cunoaşterea lui. Astfel, poate să apară iluzia că Aristotel ar vorbi aici despre cunoaşterea tehnică (de exemplu cea a medicului) şi despre cunoaşterea practică a celui care ia o decizie raţională (*prohairesis*), ca şi cum o astfel de cunoaştere ar constitui ea însăşi ştiinţa poietică sau practică ce corespunde fizicii. În mod evident, nu acesta este cazul. Ştiinţele deosebite aici (cărora li se adaugă, în domeniul teoretic, distincţia ulterioară dintre fizică, matematică şi teologie) sunt introduse ca cele care încearcă să cunoască *archai* şi *aitiai*. Este vorba aici despre o cercetare a lui *arche*, adică nu despre cunoaşterea, aflată de fiecare dată în aplicare, a medicului, a meşteşugarului sau a politicianului, ci despre ceea ce poate fi spus şi transmis în general despre aceasta.

Însă este semnificativ faptul că Aristotel nu reflectează aici deloc asupra acestei distincţii. Evident, pentru el este cu totul de la sine înţeles că cunoaşterea în general nu ridică absolut nici o pretenţie autonomă asupra acestor domenii, ci implică permanent faptul că ea, în cazul particular, se transpune în aplicarea concretă. Totuşi, reflecţia noastră arată că

72 Atunci când am vorbit despre tema acestui studiu în ianuarie 1978 la Münster, am folosit ocazia să-mi plătesc aici tributul memoriei colegului meu Joachim Ritter, ale cărui lucrări conţin multe lucruri profitabile pentru această problemă.

* De la *poiesis*, care în limba greacă înseamnă „creaţie" – n. trad.

este necesar ca științele filozofice care tematizează realizarea practică sau poetică a acțiunii sau a producerii (inclusiv a creației poetice și a 'facerii' discursurilor) să fie ele însele, ca cercetare a acestor realizări, riguros deosebite de ele. Filozofia practică nu este virtutea raționalității practice.

Firește că ezităm să aplicăm conceptul modern de teorie asupra filozofiei practice care, deja conform autocaracterizării ei, vrea să fie practică. Astfel, o problemă extrem de dificilă este aceea de a elabora condițiile speciale ale științificității care sunt valabile în astfel de domenii, mai ales că Aristotel le caracterizează numai prin indiciul vag că ele ar fi mai puțin precise. În cazul filozofiei practice, situația este deosebit de complicată, și tocmai de aceea a reclamat din partea lui Aristotel o anumită reflecție metodologică. Filozofia practică necesită o legitimare de o natură specifică. Evident, problema hotărâtoare este aceea că această știință practică are de-a face cu problema atotcuprinzătoare a binelui în viața umană, care nu este limitată precum *technai* la un domeniu determinat. Totuși, expresia 'filozofie practică' vrea să spună tocmai că nu este posibil ca, pentru problemele practice, să recurgem în mod decisiv la argumente de natură cosmologică, ontologică, metafizică. Dacă aici este necesar să ne limităm la binele care este important pentru om, adică binele practic, atunci, evident, metoda care tratează aceste probleme ale acțiunii practice este totuși, la rândul ei, fundamental diferită de rațiunea practică. Deja în aparentul pleonasm al unei 'filozofii teoretice', și cu atât mai mult în autocaracterizarea ca 'filozofie practică', rezidă un lucru care se oglindește până în ziua de astăzi în reflecția filozofilor, și anume faptul că ea nu poate să renunțe în întregime la pretenția nu numai de a ști, ci de exercita ea însăși o influență practică, adică de a promova ea însăși, ca 'știință despre ceea ce este bine în viața umană', acest bine. În cazul științelor poietice, al așa-numitelor *technai*, acest lucru este și pentru noi ceva de la sine înțeles. Ele sunt tocmai 'meșteșuguri', pentru care numai utilizarea practică este hotărâtoare. În cazul eticii politice, acest lucru este cu totul diferit, și totuși cu greu este posibil să se renunțe la o astfel de pretenție practică. Astfel, ea a fost ridicată aproape întotdeauna până în zilele noastre. Etica nu vrea doar să descrie norme valabile, ci să întemeieze valabilitatea lor sau chiar să introducă norme mai corecte. Cel puțin începând cu critica lui Rousseau la adresa mândriei raționaliste a iluminismului, acest lucru a devenit însă o adevărată problemă. Cum trebuie să-și legitimeze, în genere, filozofica 'știință despre lucrurile morale' pretenția la existență, dacă, în realitate, nevinovăția conștiinței morale naturale știe să cunoască și să aleagă binele și datoria cu o precizie de nedepășit și cu cea mai fină sensibilitate? Nu este locul aici ca, așa cum Kant, având în vedere provocarea lui Rousseau, a întemeiat demersul filozofiei morale, să dezbatem *in extenso*, sau chiar și numai să prezentăm felul cum Aristotel se dedică aceleiași probleme și cum încearcă să o aprecieze în mod just, reliefând condițiile deosebite care îi sunt puse celui care învață și care poate să recepteze cu înțelegere o îndrumare teoretică despre 'binele practic'[73]. Filozofia practică funcționează în contextul nostru numai ca exemplu, pentru a ilustra o tradiție a unei cunoașteri ce nu corespunde conceptului modern de metodă.

Tema noastră este hermeneutica, și pentru ea relația sa cu retorica se află în prim-plan. Chiar dacă nu am ști că hermeneutica epocii moderne s-a dezvoltat ca un fel de construcție paralelă cu retorica, în corelație cu resuscitarea de către Melanchthon a aristotelismului, problema de teorie a științei a retoricii ar constitui punctul de plecare al orientării. În mod evident, putința de a vorbi și putința de a înțelege au aceeași amploare și universalitate. Se poate vorbi despre orice, și tot ceea ce spune cineva ar trebui să fie înțeles. Retorica și

73 [Cf. pentru aceasta lucrarea mea „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", *Kl. Schr.* I, pp. 179-191; *Ges. Werke* Bd. 4].

hermeneutica au aici o foarte strânsă relație interioară. Stăpânirea cu pricepere a unei astfel de putințe de a vorbi și putințe de a înțelege se arată pe deplin în utilizarea în scris, în scrierea de 'discursuri' și în înțelegerea a ceea ce a fost scris. Hermeneutica poate fi definită tocmai ca arta de a face din nou să vorbească ceea ce a fost spus sau ceea ce a fost scris. Ce fel de 'artă' este aceasta, putem să învățăm acum din retorică.

Ce este retorica în calitate de știință, ce constituie, așadar, arta retoricii este o problemă care a fost tematizată încă de la începuturile reflecției de teorie a științei. Cunoscutul antagonism dintre filozofie și retorică din sistemul educativ grec a fost cel care l-a făcut pe Platon să pună întrebarea privitoare la caracterul cognitiv al retoricii. După ce Platon, în *Gorgias*, pusese întreaga retorică, ca simplă artă a lingușirii, pe același plan cu arta culinară și o opusese oricărei cunoașteri reale, dialogul platonic *Phaidros* este dedicat sarcinii de a conferi retoricii un sens mai profund și de a-i da o justificare filozofică. Astfel, acolo se pune întrebarea privitoare la ceea ce o face de fapt să fie o *techne*. Perspectivele din *Phaidros* se află și la baza retoricii aristotelice, care reprezintă mai mult o filozofie a vieții umane marcate de vorbire, decât o tehnică a artei oratorice.

O astfel de retorică împărtășește cu dialectica universalitatea pretenției sale, în măsura în care ea nu este limitată la un anumit domeniu, așa cum este de altfel valabil pentru putința specializată a unei *techne*. Tocmai pe acest lucru se baza faptul că ea se afla în concurență cu filozofia și că a putut să rivalizeze cu ea ca o propedeutică universală. Însă *Phaidros* vrea să arate că o astfel de retorică ce este concepută în sens larg, dacă vrea să depășească îngustimea unei simple tehnici reglementate care, după Platon, conține numai *ta pro tes technes anankaia mathemata* (Phaidros 269 b), trebuie în cele din urmă să se integreze în filozofie, în ansamblul cunoașterii dialectice. Această argumentație ne preocupă aici, pentru că ceea ce este spus în *Phaidros* în sprijinul ridicării retoricii deasupra unei simple tehnici, la nivelul unei adevărate cunoașteri (pe care Platon, firește, o numea la rândul său 'techne'), trebuie, în cele din urmă, să poată fi aplicat asupra hermeneuticii ca artă a înțelegerii.

Este însă o opinie general acceptată aceea că Platon ar fi înțeles el însuși dialectica, adică filozofia, ca pe o *techne* și că i-ar fi caracterizat specificitatea în raport cu celelalte *technai* numai în sensul că ea ar fi o cunoaștere supremă, tocmai cunoașterea supremului care ar trebui să fie cunoscut, a Binelui (*megiston mathema*). Același lucru ar trebui să fie atunci valabil, *mutatis mutandis*, și pentru retorica filozofică cerută de către el și, prin aceasta, în cele din urmă și pentru hermeneutică. Abia Aristotel ar fi făcut distincția plină de consecințe dintre știință, *techne* și raționalitate practică (*phronesis*).

Concepția filozofiei practice se bazează însă, într-adevăr, pe critica aristotelică la adresa Ideii Binelui a lui Platon. Numai că, dacă privim mai îndeaproape, devine evident, așa cum am încercat să demonstrez într-o cercetare încheiată între timp[74], faptul că întrebarea despre Bine este pusă, ce-i drept, ca și cum ea ar fi împlinirea supremă a aceleiași idei de cunoaștere pe care *technai* și științele o urmăresc în domeniile lor. Însă această întrebare nu se împlinește cu adevărat într-o știință supremă care poate fi învățată. Acel obiect suprem al învățării, Binele (*to agathon*), apare permanent, într-o funcție demonstrativă negativă, în *elenchos*-ul socratic. Socrate respinge pretenția acelor *technai* de a fi o adevărată cunoaștere. Propria sa cunoaștere este *docta ignorantia* și nu se numește fără rost dialectică. Știe numai acela care poate justifica până la capăt. Astfel, în ceea ce privește retorica, și ea poate să fie *techne* sau știință numai dacă devine dialectică. Un adevărat cunoscător în materie de vorbire este numai acela care, de asemenea, a cunoscut el însuși ca pe ceea ce este bine și just,

---

[74] „Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 1978, Philos.-histor. Klasse, Abh. 3), Heidelberg 1978 [*Ges. Werke* Bd. 7].

lucrul în privința căruia știe să convingă, și astfel poate să garanteze pentru el. Această cunoaștere a Binelui și această stăpânire a artei oratorice nu se referă însă la o cunoaștere generală a 'binelui', ci la cunoașterea lucrului în privința căruia trebuie să convingem aici și acum și de asemenea, la cunoașterea felului cum el trebuie făcut și în raport cu cine. Abia atunci când vom vedea concretețea pe care o reclamă cunoașterea binelui, vom înțelege motivul pentru care arta de a scrie discursuri joacă un rol atât de important în argumentația ulterioară. Și ea poate să fie o artă. Platon recunoaște acest lucru în mod explicit prin adresarea sa împăciuitoare către Socrate, însă numai acolo și atunci când cineva cunoaște – dincolo de slăbiciunea cuvântului vorbit – și slăbiciunea a tot ceea ce este scris și îi poate veni de fiecare dată în ajutor, ca și oricărei vorbiri – în calitate de dialectician care oferă lămuriri.

Aceasta este o afirmație ce are valabilitate principială. Adevărata cunoaștere trebuie să cunoască, pe lângă tot ceea ce înseamnă cunoaștere, care cuprinde, în ultimă instanță, tot ceea ce poate fi cunoscut, adică 'natura întregului', trebuie deci să cunoască și *kairos*-ul, adică să știe când și cum trebuie să se vorbească. Însă acest lucru nu poate fi dobândit doar prin reguli și prin simpla învățare a acestora. Nu există reguli pentru utilizarea rațională a regulilor, cum pe bună dreptate a spus Kant în a sa *Critică a puterii de judecare.*

La Platon, acest lucru apare, într-o radicalitate amuzantă, în *Phaidros* (268 sqq.): cine ar deține toate cunoștințele și regulile comportamentale medicale, dar nu ar ști unde și când trebuie ele aplicate, nu ar fi medic. Poetul tragic sau muzicianul, care ar fi învățat numai regulile și procedeele generale ale artei sale, însă nu ar realiza cu ele nici o operă, nu ar fi poet sau muzician (280 b sqq.). Astfel, și oratorul trebuie să cunoască, înainte de toate, unde-le și când-ul (*hai eukairiai te kai akairiai*, 272 a$_6$).

Aici se anunță deja la Platon o depășire a modelului lui *techne* ca știință care poate fi învățată, prin aceea că el identifică cunoașterea supremă cu dialectica. Nici medicul, nici poetul și nici muzicianul nu cunosc 'Binele'. Dialecticianul sau filozoful, care este într-adevăr ceea ce este, adică nu este sofist, nu 'are' o cunoaștere deosebită, ci este, prin persoana sa, întruparea dialecticii, respectiv a filozofiei. Acestui lucru îi corespunde faptul că și în dialogul despre *Omul politic* adevărata artă politică apare ca un fel de artă a țesutului, cu care trebuie să se țeasă la un loc, într-o unitate, ceea ce este opus (305 e). Ea este întrupată în omul politic. De asemenea, în *Philebos*, cunoașterea vieții bune se înfățișează ca o artă a amestecului, pe care trebuie să o împlinească *in concreto* individul care își caută fericirea. Pentru *Omul politic*, acest lucru l-a arătat Ernst Kapp într-o frumoasă lucrare, iar propriile mele lucrări de început asupra criticii construcției evolutiv-istorice a lui Werner Jaeger avuseseră în vedere un lucru asemănător pentru *Philebos*[75].

Pe acest fundal trebuie privită elaborarea distincției dintre filozofia teoretică, practică și poietică ce apare la Aristotel în mod incipient, și trebuie să fie determinată valoarea contextuală de teorie a științei a filozofiei sale practice. Înălțarea dialectică a retoricii, pe care Platon o întreprinde în *Phaidros*, se dovedește a fi călăuzitoare. Retorica nu poate fi desprinsă de dialectică, iar faptul de a convinge prin cuvinte (*Überreden*), care este un fapt de a convinge prin dovezi (*Überzeugen*), nu poate fi desprins de cunoașterea a ceea ce este adevărat. În aceeași măsură, înțelegerea trebuie să fie gândită pornind de la cunoaștere. Ea este o putință de a învăța, și acest lucru îl accentuează deja Aristotel atunci când tratează despre *synesis*[76]. Însă în cazul adevăratului orator dialectic, ca și în cel al omului politic și al

---

75 Ernest Kapp, „Theorie und Praxis", *Mnemosyne* 6, 1938, pp. 179-194; H.G. Gadamer, „Der aristotelische Protreptikos...", *Hermes* 63, 1928, pp. 138-164; idem, *Platos dialektische Ethik*, 1931. [*Ges. Werke* Bd. 5, pp. 164-186, respectiv pp. 3-163].

76 *Etica Nicomahică* Z11.

trăirii propriei vieți, este vorba despre 'Bine' – iar acesta nu se prezintă ca un *ergon* care este produs printr-o înfăptuire (*Machen*), ci ca practică şi eupraxie (adică în calitate de *energeia*). Cu această idee concordă faptul că *Politica* aristotelică nu tratează cu adevărat educația ca pe o filozofie poietică, deşi ea trebuie să 'facă' buni cetățeni, ci la fel ca pe doctrina despre formele de constituție, şi anume ca pe o filozofie practică[77].

Ce-i drept, ideea aristotelică a unei filozofii practice nu a avut o reală supraviețuire ca întreg, ci doar în limitele politicii. Aceasta s-a apropiat de conceptul unei tehnici, în măsura în care ea vrea să mijlocească un fel de cunoaştere specializată întemeiată filozofic, aflată în slujba rațiunii legiuitoare. Acest lucru a putut fi integrat pentru o vreme şi în gândirea ştiințifică a epocii moderne. Filozofia morală greacă, dimpotrivă, a determinat epoca ulterioară, şi îndeosebi epoca modernă, mai puțin în forma ei aristotelică, cât în forma ei stoică. De asemenea, retorica lui Aristotel a rămas relativ lipsită de influență asupra tradiției retoricii antice. Pentru maeştrii artei oratorice şi pentru îndrumarea către o artă oratorică măiestrită, ea tocmai că era într-o prea mare măsură filozofie. Însă pentru ea şi tocmai în virtutea caracterului ei 'filozofic', care, cum spune Aristotel, o corelează cu dialectica şi cu etica (*peri ta ethe pragmateia*, *Rhet.* 1356 a_{26}), a sosit din nou ceasul în epoca umanismului şi a Reformei. Tocmai utilizarea pe care reformatorii, şi îndeosebi Melanchthon, au dat-o retoricii aristotelice ne preocupă aici. El a transformat-o din arta de a 'face' discursuri în arta de a urmări cu înțelegere discursuri, adică în hermeneutică. Aici convergeau două lucruri: pe de o parte noua scripturalitate şi noua cultură a lecturii, care încep odată cu inventarea artei tipografice, iar pe de altă parte faptul că teologia Reformei s-a întors împotriva tradiției şi s-a orientat către principiul Scripturii. Poziția centrală a Sfintei Scripturi în propovăduirea Evangheliei a determinat traducerea ei în limbile naționale şi, totodată, doctrina despre preoția generală a avut ca efect o utilizare a Scripturii care necesita o nouă îndrumare. Căci peste tot unde acum laicii citeau, nu mai era vorba despre oameni îndrumați în lectură prin tradițiile meşteşugăreşti ale unor anumite categorii profesionale sau inițiați în înțelegere pe calea prelegerii oratorice. Nici retorica impresionantă a juristului, nici cea a preotului şi nici cea a literatului nu vine totuşi în ajutorul cititorului.

Se ştie cât de greu este să se citească cu voce tare, la prima vedere, un text scris într-o limbă străină sau chiar şi numai un text dificil scris în propria limbă, în aşa fel încât el să poată fi înțeles. Dacă în ora de curs un începător este rugat să citească cu voce tare o propoziție, fie că este în germană, în greacă sau în chineză – sună întotdeauna chinezeşte atunci când cineva citeşte ceea ce nu înțelege. Abia atunci când înțelegem ceea ce citim, ne putem modula şi ritma vocea în aşa fel, încât ceea ce este avut în vedere să devină cu adevărat evident.

Astfel, o dificultate sporită, dificultatea de a citi, adică faptul de aduce scrierea la nivelul vorbirii, a fost cea care, în epoca modernă, a făcut ca arta înțelegerii să dobândească, în diferite direcții, o conştiință metodologică de sine.

Scripturalitatea nu este întâlnită, fireşte, abia în secolele noastre recente ale culturii lecturii, de al cărei sfârşit ne apropiem, poate, astăzi. Sarcina hermeneutică ce este fixată odată cu scripturalitatea vizează dintotdeauna nu atât tehnica exterioară a descifrării semnelor grafice, cât sarcina înțelegerii corecte a sensului fixat în scris. Peste tot unde scrierea exercită funcția stabilirii univoce şi a autentificării controlabile, redactarea, la fel ca şi înțelegerea textului care se constituie astfel, este o sarcină ce reclamă un exercițiu tehnic, indiferent dacă aici este vorba despre liste de impozite, despre contracte (care apoi sunt redactate uneori bilingv, spre bucuria lingviştilor noştri) sau despre alte documente religioase sau juridice. Astfel, şi exercițiul tehnic al hermeneuticii este întemeiat pe o veche practică.

77 [*Politica* H1, 1337a 14 sqq.].

Ca hermeneutică, el face conştient ceea ce se întâmplă într-o astfel de practică. Reflecţia asupra practicii înţelegerii nu poate fi nicidecum desprinsă de tradiţia retoricii, astfel încât una dintre cele mai importante contribuţii în domeniul hermeneuticii, realizată deja de către Melanchthon, a fost aceea că el a dezvoltat doctrina despre *scopi*, despre punctele de vedere. Melanchthon a observat că atât Aristotel, cât şi oratorii fac trimitere la începutul scrierilor lor la punctul de vedere din care ar trebui să fie înţelese expunerile lor. În mod evident, nu este acelaşi lucru dacă avem de interpretat o lege sau, de pildă, Sfânta Scriptură ori o operă poetică 'clasică'. 'Sensul' unor astfel de texte nu se determină pentru o înţelegere 'neutră', ci pornind de la pretenţia lor de valabilitate.

Două au fost domeniile în care, cu precădere, problema interpretării a ceea ce este scris a găsit un astfel de vechi exerciţiu tehnic şi a produs o conştiinţă teoretică nouă, sporită: în interpretarea textelor juridice, care a constituit instrumentul juridic îndeosebi începând cu codificarea iustiniană a dreptului roman, şi în interpretarea Sfintei Scripturi, în sensul tradiţiei doctrinare bisericeşti a acelei *doctrina christiana*. De la ele au putut porni hermeneutica juridică şi cea teologică ale epocii moderne.

Chiar independent de orice codificare, sarcinii găsirii soluţiei legale corespunzătoare şi a găsirii verdictului îi este inerentă o tensiune de neanulat, pe care deja Aristotel a tematizat-o în mod clar, şi anume tensiunea dintre generalitatea normei juridice valabile – codificate sau necodificate – şi unicitatea cazului concret. Faptul că rostirea concretă a unui verdict într-o chestiune juridică nu este o afirmaţie teoretică, ci o 'facere a unor lucruri prin cuvinte', este aici evident. Interpretarea corectă a legii este într-un anumit sens presupusă în aplicarea ei. Din această cauză, se poate spune că orice aplicare a unei legi depăşeşte simpla înţelegere a sensului ei juridic şi creează o nouă realitate. Se întâmplă la fel ca în cazul artelor reproductive unde, de asemenea, opera dată, fie că ea constă în note sau într-un text dramatic, este depăşită în măsura în care prin orice punere în scenă sunt create şi consolidate noi realităţi. Însă în cazul artelor reproductive este totuşi în continuare relevant să spunem că fiecare punere în scenă se bazează pe o anumită interpretare a operei date. Şi, evident, este în continuare relevant ca printre numeroasele interpretări posibile pe care le reprezintă astfel de puneri în scenă să deosebim şi să susţinem grade de adecvare. Cel puţin în cazul teatrului literar şi al muzicii, însăşi punerea în scenă nu este, conform determinării ei ideale, simplă prezentare, ci interpretare, şi de aceea, îndeosebi în cazul muzicii, vorbim într-un mod cu totul de la sine înţeles despre interpretarea unei opere de către artistul care o reproduce. Aplicarea legii asupra unui caz juridic dat mi se pare că implică, în mod analog, un act de interpretare. Aceasta înseamnă însă că orice aplicare a unor dispoziţii legale, care apare ca adecvată, concretizează şi determină mai departe sensul unei legi. Max Weber are dreptate, după părerea mea, atunci când spune: „Cu adevărat 'creator' în mod conştient, adică instituind un nou drept, numai profeţii s-au raportat la dreptul în vigoare. De altfel, nu este nicidecum ceva modern, ci a fost propriu tocmai şi practicilor juridice 'creatoare' în cel mai înalt grad din perspectivă *obiectivă*, faptul că ele se simţeau, din perspectivă *subiectivă*, ca fiind doar purtători de cuvânt ai unor norme deja valabile – fie şi numai în mod latent –, ca interpreţi şi aplicatori ai acestora, nu însă şi 'creatori' ai lor". Cu această perspectivă concordă vechea înţelepciune aristotelică, conform căreia găsirea soluţiei legale corespunzătoare necesită întotdeauna cumpănirea complementară a echităţii, iar punctul de vedere al echităţii nu se află în contradicţie cu dreptul, ci sensul juridic este în întregime, pentru prima dată, prin relaxarea literei dreptului. Faptul că aceste vechi probleme ale găsirii soluţiei legale corespunzătoare au cunoscut o acutizare deosebită la începutul epocii moderne prin receptarea dreptului roman, în măsura în care

unele forme tradiționale ale practicii juridice au fost puse sub semnul întrebării prin noul drept al juriștilor, a trebuit să îi confere hermeneuticii juridice, ca teorie a interpretării, o semnificație privilegiată. Apărarea lui *aequitas* ocupă un spațiu amplu în discuția epocii moderne timpurii de la Budeus până la Vico. Totuși, se va putea spune, probabil, că erudiția juridică, ce îl face pe jurist să fie ceea ce este, este numită și astăzi, pe bună dreptate, 'jurisprudență', adică inteligență juridică. Deja cuvântul amintește de moștenirea filozofiei practice, care vedea în *prudentia* cea mai înaltă virtute a raționalității practice. Semnificativ pentru pierderea înțelegerii specificității metodolgice a acestei erudiții juridice și a determinării ei practice este faptul că la sfârșitul secolului al XIX-lea expresia '*Rechtswissenschaft*' (știința dreptului – n. trad.) a devenit predominantă[78].

În mod asemănător stau lucrurile și în domeniul teologiei. Ce-i drept, a existat încă din antichitatea târzie un fel de artă a interpretării și chiar o corectă doctrină diferențiată despre diferitele moduri de interpretare a Sfintei Scripturi, însă formele de interpretare a Scripturii deosebite acolo începând cu Cassiodor au servit mai mult ca îndrumare în vederea punerii Sfintei Scripturi în slujba tradiției doctrinare a Bisericii, decât au vrut ca, în scopul descoperirii doctrinei corecte, să indice prin ele însele o cale a interpretării Sfintei Scripturi. Odată cu întoarcerea reformată la Scriptura însăși și îndeosebi odată cu răspândirea lecturii Bibliei și în afara tradiției de breaslă a clericilor, eveniment pe care îl implica doctrina reformată despre preoția generală, problema hermeneutică se pune, dimpotrivă, cu o cu totul altă urgență. De asemenea, aici nu este hotărâtor atât faptul că în cazul 'Scripturii' ar fi vorba despre texte în limbi străine, a căror traducere adecvată în limba națională și a căror înțelegere precisă pun în joc întregul arsenal al cunoașterii lingvistice, literare și istorice de specialitate. Prin radicalismul întoarcerii reformate la Noul Testament și prin desconsiderarea tradiției doctrinare a Bisericii, mesajul creștin însuși a ieșit în mai mare măsură în întâmpinarea cititorului cu o radicalitate nouă, neobișnuită. Acest lucru a depășit cu mult instrumentele filologice și istorice ajutătoare, care erau necesare și pentru orice alt text vechi scris într-o limbă străină.

Ceea ce a evidențiat hermeneutica reformată și ceea ce a reliefat îndeosebi Flacius a fost faptul că mesajul Sfintei Scripturi se opune preînțelegerii naturale a omului. Nu supunerea față de lege și operele de binefacere, ci doar credința – adică credința în incredibilul transformării lui Dumnezeu în om și al Învierii – făgăduiește o justificare. Mesajul Sfintei Scripturi reclamă faptul de a face convingător acest lucru, împotriva oricărei insistări asupra sieși, asupra propriilor merite, asupra 'faptelor bune', și astfel întreaga formă a serviciului divin creștin este, de când Reforma a pus aceasta în prim-plan, într-un mod mai hotărât decât era deja în tradiția creștină mai veche, crez și întărire și chemare la credință. Aceasta din urmă se bazează astfel, în totalitate, pe interpretarea corectă a mesajului creștin. Faptul că din acest motiv interpretarea Scripturii a trecut, prin intermediul predicii, în prim-planul serviciului divin din bisericile creștine face ca sarcina deosebită a hermeneuticii teologice să iasă în relief. Ea nu slujește atât unei înțelegeri științifice a Scripturii, cât

---

78 Originea traducerii în limba germană a lui *iurisprudentia* prin *Rechtswissenschaft* (în locul mai vechii '*Rechtsgelehrsamkeit*' [erudiție juridică – n. trad.] poate să ne conducă înapoi până la începuturile Școlii istorice căreia îi aparțin, în orice caz, Savigny și a sa *Zeitschrift für die historische Rechtswissenschaft*. Acolo va fi pusă în joc analogia cu știința istorică și critica la adresa unei gândiri dogmatice a dreptului natural. De altfel, a existat întotdeauna posibilitatea de a accentua mai puternic *scientia* în locul lui *prudentia* și de a lăsa cumpănirea echității în seama practicii. (Cf. de exemplu critica lui François Connan la adresa acestei tendințe către *iuris scientia* în ale sale *Commentaria* I 11. Cf. și Koschacker, *Europa und das römische Recht,* 21953, p. 337).

practicii propovăduirii, prin care vestea mântuirii trebuie să ajungă la fiecare, astfel încât el să ştie că cineva i se adresează şi îl vizează. De aceea, aplicarea nu este o simplă 'întrebuinţare' a înţelegerii, ci adevăratul nucleu al acesteia. Astfel, problematica aplicării, care cu siguranţă că a fost dusă până la extrem în pietism, nu reprezintă numai un element esenţial în hermeneutica textelor religioase, ci face vizibilă semnificaţia filozofică a problemei hermeneutice în ansamblu. Ea este mai mult decât o pregătire metodologică.

Faptul că în epoca romantismului hermeneutica, prin Schleiermacher şi succesorii săi, a fost transformată într-o 'artă' universală, care trebuia să legitimeze specificitatea ştiinţei teologice şi egalitatea sa în drepturi în cercul ştiinţelor a însemnat un pas hotărâtor în dezvoltarea hermeneuticii. Aici Schleiermacher, în cazul căruia acordul plin de înţelegere cu celălalt constituia înzestrarea naturală a geniului său şi care poate fi numit, probabil, cel mai genial prieten al unei epoci în care cultura prieteniei a atins un adevărat apogeu, avea o idee clară despre faptul că arta înţelegerii nu ar putea fi limitată doar la ştiinţă. Ea ar juca un rol proeminet mai degrabă în viaţa socială, şi dacă am încerca să înţelegem cuvintele unei personalităţi pline de spirit, pe care nu le percepem imediat ca fiind uşor de înţeles, ne-am folosi permanent de această artă. Am încerca, oarecum, să ascultăm printre cuvintele partenerului de conversaţie plin de spirit, aşa cum în cazul textelor ar trebui câteodată să citim printre rânduri. – Totuşi, tocmai la Schleiermacher este evidentă presiunea pe care conceptul de ştiinţă al epocii moderne o exercită asupra autoînţelegerii hermeneutice. Şi anume, el distinge o hermeneutică mai laxă de o practică mai riguroasă a hermeneuticii. Practica mai laxă ar porni de la faptul că, în raport cu afirmaţiile altcuiva, înţelegerea corectă şi acordul ar fi regula, iar neînţelegerea ar fi excepţia. Dimpotrivă, practica mai riguroasă ar porni de la presupoziţia că neînţelegerea ar fi regula şi că numai printr-un efort iscusit s-ar putea evita neînţelegerea şi s-ar putea ajunge la o înţelegere corectă. Este evident că prin această distincţie sarcina interpretării este, aşa zicând, deşurubată din contextul inteligibil în care se desfăşoară permanent, prin relaţii de schimb, adevărata viaţă a înţelegerii. Acum ea trebuie să depăşească o înstrăinare deplină. Întrebuinţarea unei organizări artificiale, care trebuie să facă accesibil ceea ce este străin şi să-l transforme în ceva propriu, ia locul putinţei comunicative în care oamenii trăiesc unii cu alţii şi stabilesc o legătură cu tradiţia în care se află.

Cu această tematică universală, inaugurată de către Schleiermacher, a hermeneuticii, şi îndeosebi cu contribuţia sa cea mai proprie, introducerea interpretării 'psihologice', care ar trebui să se alăture celei 'gramaticale' tradiţionale, concordă faptul că, în descendenţa sa, în secolul al XIX-lea, dezvoltarea hermeneuticii a fost configurată în direcţia unei metodologii. Obiectul ei îl reprezintă 'textele', un efectiv anonim la care se raportează cercetătorul. În descendenţa lui Schleiermacher, îndeosebi Wilhelm Dilthey a întreprins fundamentarea hermeneutică a ştiinţelor spiritului, cu intenţia de a întemeia egalitatea ei de valoare cu ştiinţele naturii, dezvoltând accentuarea de către Schleiermacher a interpretării psihologice. Astfel, el vedea adevăratul triumf al hermeneuticii în interpretarea operelor de artă, care ridică la nivelul conştiinţei o creaţie în mod inconştient genială. În raport cu opera de artă, toate metodele tradiţionale ale hermeneuticii, metoda gramaticală, istorică, estetică şi psihologică, au semnificaţia unei realizări supreme a idealului înţelegerii numai în măsura în care toate aceste mijloace şi metode trebuie să slujească înţelegerii creaţiei individuale ca atare. Aici, şi îndeosebi în domeniul criticii literare, dezvoltarea ulterioară a hermeneuticii romantice transformă o moştenire care îşi trădează, până la nivelul limbajului pe care îl foloseşte, mai vechea sa origine, adică faptul de a fi o *critică*. Critică înseamnă a păstra fiecare creaţie în valabilitatea sa şi în conţinutul său şi a o deosebi de tot ceea ce nu

satisface criteriul său. Efortul lui Dilhey viza, fireşte, strădania de a extinde conceptul de metodă al ştiinţei moderne şi asupra 'criticii' şi de a face accesibilă 'expresia' poetică în mod ştiinţific, pornind de la o psihologie comprehensivă. După un ocol prin 'istoria literaturii', acest demers a făcut să apară, în cele din urmă, expresia 'ştiinţa literaturii'. Ea oglindeşte declinul unei conştiinţe a tradiţiei în epoca pozitivismului ştiinţific al secolului al XIX-lea, care în spaţiul lingvistic german a intensificat conformarea faţă de idealul ştiinţei moderne a naturii până la schimbarea terminologiei.

Dacă privim înapoi, pornind de la perspectiva de ansamblu asupra dezvoltării hermeneuticii moderne, către tradiţia aristotelică a filozofiei practice şi a teoriei artei, ne aflăm în faţa întrebării privitoare la măsura în care tensiunea perceptibilă la Platon şi Aristotel dintre un concept tehnic de cunoaştere şi unul practic-politic, care include scopurile ultime ale omului, poate fi fructificată pe terenul ştiinţei moderne şi al teoriei ştiinţei. Tocmai în ceea ce priveşte hermeneutica, este în mod evident uşor să confruntăm desprinderea teoriei de practică, ce corespunde conceptului modern de ştiinţă teoretică şi aplicării ei practic-tehnice, cu o idee de cunoaştere care a parcurs drumul invers de la practică la conştientizarea ei teoretică.

Faptul că problema hermeneuticii poate să cunoască, pornind de acolo, o clarificare mai puternică decât este posibil pornind de la problematica imanentă a metodologiei ştiinţifice de astăzi mi se pare că rezultă din dubla ei relaţie cu retorica precedentă şi cu filozofia practică a lui Aristotel. Este, fireşte, suficient de dificil să se determine din punctul de vedere al teoriei ştiinţei locul unei discipline precum retorica aristotelică. Probabil că avem totuşi un temei să o plasăm foarte aproape de poetică, şi nu vom putea contesta intenţia teoretică a celor două scrieri păstrate sub numele lui Aristotel. Ele nu vor să înlocuiască manualele tehnice şi să promoveze, într-un sens tehnic, arta vorbirii şi a creaţiei poetice. Oare în viziunea lui Aristotel ele s-ar fi înscris, în genere, în aceeaşi serie cu arta vindecării şi cu gimnastica, pe care el le numeşte cu plăcere, într-un astfel de context, ştiinţe tehnice? Nu a extins el însuşi atât de mult orizontul problematic al filozofiei practice, acolo unde a prelucrat teoretic cu adevărat un imens material de cunoaştere politică, în *Politica* sa, încât, dincolo de diversitatea formelor de constituţie pe care le-a studiat şi analizat, întrebarea despre cea mai bună constituţie şi, prin urmare, o interogare 'practică', întrebarea privitoare la 'bine', au rămas călăuzitoare? Cum şi-ar fi găsit locul, în orizontul modului de gândire aristotelic, arta înţelegerii pe care o numim hermeneutică?

Aici mi se pare că spune ceva faptul că cuvântul grec pentru înţelegere (*Verstehen*) şi pentru capacitatea de înţelegere (*Verständnis*), *synesis*, care este întâlnit de regulă în contextul neutru al fenomenului învăţării şi în vecinătatea interşanjabilă a cuvântului grec pentru învăţare (*mathesis*), reprezintă în cadrul eticii aristotelice un tip de virtute spirituală. Aceasta este, fără îndoială, o determinare mai restrânsă a cuvântului, folosit de altfel şi de către Aristotel adesea în sens neutru, aşa cum corespunde ea restrângerii terminologice a lui *techne* şi *phronesis* în acelaşi context. Însă ea este foarte grăitoare. 'Capacitatea de înţelegere' este întâlnită acolo, aşadar, în acelaşi sens în care utilizarea, menţionată de către mine la început, a hermeneuticii pentru cunoaşterea sufletului şi pentru capacitatea de înţelegere a sufletului era uzuală în secolul al XVIII-lea. 'Capacitatea de înţelegere' vizează, aşadar, o modificare a raţionalităţii practice, judecarea pătrunzătoare a reflecţiilor practice ale altcuiva[79]. În acest lucru rezidă, în mod evident, mai mult decât simpla înţelegere a ceva spus. El

[79] Claus von Bormann, *Der praktische Ursprung der Kritik* (1974), răstoarnă fundamentele, la p. 70 a cărţii sale, de altfel extrem de profitabilă, atunci când vrea să întemeieze capacitatea de înţelegere pentru alţii pe 'capacitatea critică de înţelegere pentru sine însuşi'.

implică un fel de comuniune, prin care faptul-de-a-se-sfătui-unii-cu-alții (*das Miteinander-zu-Rate-Gehen*), faptul de a da și de a primi un sfat, are în genere sens pentru prima dată. Numai prietenii și cei care au intenții prietenești pot totuși să dea un sfat. Acest lucru trimite într-adevăr chiar în miezul întrebărilor care sunt legate de ideea de filozofie practică. Căci prin această contraparte a raționalității practice (*phronesis*) sunt implicate consecințe morale. Ceea ce el analizează aici în etica sa sunt 'virtuțile', conceptele normative, care se bazează deja, întotdeauna, pe presupoziția valabilității lor normative. Virtutea rațiunii practice nu este gândită ca o capacitate neutră de a găsi scopurile corecte pentru mijloacele practice, ci este indisolubil corelată cu ceea ce Aristotel numește *ethos*. *Ethos* este pentru el *arche*, 'că'-ul (*das 'Daß'*) de la care trebuie să pornească orice lămurire practico-filozofică. El distinge, ce-i drept, cu o intenție analitică, virtuțile etice și cele dianoetice și le deduce din două așa-numite 'părți' ale sufletului rațional. Însă ce înseamnă 'părți' ale sufletului și dacă ele nu trebuie gândite mai degrabă ca două aspecte diferite ale aceluiași fapt, precum convexul și concavul, a întrebat Aristotel însuși (*Etica Nicomahică* A 13, 1102 a 28 sqq.). În ultimă instanță, și aceste distincții fundamentale din analiza sa a ceea ce este pentru oameni binele practic trebuie să fie interpretate pornind de la pretenția metodologică pe care o ridică în genere filozofia sa practică. Ea nu vrea să se impună în locul deciziilor raționale din punct de vedere practic, ce îi sunt cerute individului în fiecare situație. Toate descrierile sale tipologizante sunt concepute mai degrabă în perspectiva unei astfel de concretizări. Și celebra analiză a structurii poziției de mijloc dintre extreme, pe care trebuie să o ocupe virtuțile etice aristotelice, este o grăitoare determinație goală. Nu numai că ea își primește conținutul relativ de la extreme, a căror profilare în convingerile și reacțiile morale ale oamenilor are un caracter mult mai determinat decât lăudabila poziție de mijloc – etosul lui *spoudaios* este cel descris schematic în felul acesta. *Hos dei* și *hos ho orthos logos* nu sunt subterfugii în fața unei cerințe conceptuale mai riguroase, ci trimiteri către concretizare, singura în care *arete* își realizează starea de determinare. Faptul de a realiza această concretizare este, evident, sarcina celui care posedă *phronesis*.

Pornind de la astfel de reflecții, mult discutata descriere de la început a sarcinii filozofiei practice și politice își dobândește conturul precis. Ceea ce Burnet considera o adecvare conștientă a lui Aristotel la sensul platonician al lui *techne*[80] își are adevăratul temei în interferența care există între cunoașterea 'poietică' a lui *techne* și 'filozofia practică' ce dezbate, într-o generalitate tipică, 'binele', 'filozofie practică' ce nu este ea însăși, ca atare, *phronesis*. Și aici, *praxis, prohairesis, techne* și *methodos* se află într-o succesiune și formează oarecum un continuum de treceri[81]. Totuși, Aristotel reflectează și asupra rolului pe care *politike* poate să îl joace în viața practică. El compară pretenția unei astfel de pragmatici practice (*praktische Pragmatie*) cu semnul pe care îl ochește arcașul atunci când își țintește prada. Fixând cu privirea un astfel de semn, el va nimeri mai ușor. Desigur că aceasta nu înseamnă că arta tragerii cu arcul constă numai în faptul că se țintește un astfel de semn. Mai degrabă, arta tragerii cu arcul trebuie să fie stăpânită, pentru a putea nimeri în genere. Însă pentru a ușura țintirea, pentru a menține mai precis și mai bine direcția tragerii, semnul poate juca rolul său. Dacă se aplică comparația asupra filozofiei practice, atunci și aici va trebui să se pornească de la faptul că omul activ, așa cum este el – conform 'etosului' său –, este călăuzit în deciziile sale concrete de raționalitatea practică, și cu siguranță nu depinde de îndrumarea unui profesor. Totuși, poate să existe și aici un fel de ajutor în evitarea conștientă a abaterilor, pe care poate să îl ofere pragmatica etică, în

80 [În comentariul ediției sale a *Eticii Nicomahice* la A1].
81 [*Etica Nicomahică* A1, 1094 a1 sqq.].

măsura în care ea ajută reflecția rațională să mențină conștiente scopurile ultime ale acțiunii sale. Ea nu este limitată numai la un domeniu particular. Ea nu constă nicidecum în 'aplicarea' unei putințe asupra unui obiect. Ea poate dezvolta metode – ele sunt mai mult reguli elementare decât metode – și poate fi ridicată, ca artă pe care o posedă cineva, la rangul unei adevărate măiestrii. Cu toate acestea, ea nu este o 'putință' care, asemenea putinței de a face, își alege sarcina de fiecare dată (după bunul ei plac sau la cerere), ci se fixează așa cum o fixează practica vieții. Prin urmare, filozofia practică a lui Aristotel este altceva decât cunoașterea de specialitate, pretins neutră, a expertului care abordează sarcinile politicii și ale emiterii de legi ca un observator imparțial.

Aristotel exprimă în cuvinte clare acest lucru în capitolul care face trecerea de la etică la politică[82]. Filozofia practică presupune tocmai faptul că întotdeauna noi suntem deja formați în prealabil prin reprezentările normative în care am fost educați și care stau la baza ordinii întregii vieți sociale. Aceasta nu înseamnă nicidecum că aceste puncte de vedere normative se mențin neschimbate și că ar fi necriticabile. Viața socială constă într-un permanent proces de transformare a ceea ce a fost valabil până în prezent. Totuși, ar fi o iluzie să vrem să derivăm *in abstracto* reprezentările normative și să le instituim cu pretenția corectitudinii științifice. Este vorba, așadar, despre un concept de știință care nu admite idealul observatorului imparțial, ci, în loc să facă acest lucru, realizează conștientizarea a ceea ce este comun și îi leagă pe toți. În lucrările mele am aplicat acest aspect asupra științelor hermeneutice și am accentuat apartenența interpretului la ceea ce trebuie interpretat. Cine vrea să înțeleagă ceva, întotdeauna aduce deja cu sine ceva care îl leagă în prealabil de ceea ce el vrea să înțeleagă, adică un acord de bază. Astfel, oratorul trebuie să pornească întotdeauna de la un astfel de acord, dacă vrea să reușească să convingă prin cuvinte și prin dovezi în probleme controversate[83]. Astfel, orice înțelegere a opiniei altcuiva sau a unui text, în ciuda tuturor neînțelegerilor posibile, este înconjurată și ea de un context al înțelegerii reciproce și caută, dincolo de orice disensiune, înțelegerea reciprocă. Acest lucru include chiar și practica științei vii. Nici ea nu este pur și simplu o aplicare a cunoașterii și a metodelor asupra unui obiect oarecare. Numai celui care s-a familiarizat cu o știință i se înfățișează întrebările. Cât de mult sunt oglindite propriile probleme, experiențe de gândire, necesități și speranțe ale unei epoci chiar și de direcția de interese a științei și cercetării îi este cunoscut oricărui istoric al științelor. Însă îndeosebi în domeniul științelor comprehensive, a căror temă universală o reprezintă omul situat în tradiții, se prelungește pretenția de universalitate pe care deja Platon a încredințat-o ca sarcină a retoricii. Pentru hermeneutică este valabilă astfel aceeași vecinătate cu filozofia care constituise rezultatul provocator al discuției despre retorică din *Phaidros*.

Aceasta nu înseamnă nicidecum că aici s-ar renunța la rigoarea metodologică a științei moderne sau că ea ar fi chiar și numai limitată. Așa-numitele 'științe hermeneutice' sau 'științe ale spiritului' se supun acelorași criterii de raționalitate critică ce caracterizează procedeul metodologic al tuturor științelor, chiar dacă interesul și demersul lor sunt esențial diferite de cele ale științelor naturii. Dar, înainte de toate, ele pot invoca pe bună dreptate modelul filozofiei practice, care la Aristotel se putea numi și 'politică'. Ea era numită de către Aristotel 'cea mai arhitectonică'[84], în măsura în care cuprindea toate științele și artele sistematicii antice. Chiar și retorica se număra printre acestea. Astfel, și pretenția universală

---

82 [*Etica Nicomahică* K 10, 1179 b 24 și urm. și 1180 a 14 și urm.].

83 Aici Ch. Perelman și școala sa, pornind de la experiența juristului, a reactualizat investigații mai vechi ale structurii și semnificației 'argumentației' ca un proces retoric.

84 [*Etica Nicomahică* A 1, 1094 a 27].

a hermeneuticii constă în faptul de a-şi integra toate ştiinţele, de a percepe şansele de cunoaştere ale tuturor metodelor ştiinţifice, indiferent unde pot fi aplicate asupra obiectelor, şi de a le folosi în toate posibilităţile lor. Însă aşa cum 'politica', în calitate de filozofie practică, este mai mult decât o tehnică supremă, aşa şi în cazul hermeneuticii este valabil acelaşi lucru. Ea trebuie să introducă tot ceea ce pot cunoaşte ştiinţele în contextul comunicativ în care ne situăm noi înşine. În măsura în care hermeneutica integrează contribuţia ştiinţelor în acest context comunicativ care ne leagă, într-o unitate vitală şi reală, de tradiţia care a ajuns până la noi, ea însăşi nu este o metodă, şi nici un simplu mănunchi de metode, aşa cum a fost el dezvoltat în secolul al XIX-lea, de la Schleiermacher şi Boeckh până la Dilthey şi Emilio Betti, ca metodologie a ştiinţelor filologice, ci ea este filozofie. Ea dă seama nu numai de demersurile pe care le aplică ştiinţa, ci şi de întrebările care sunt preordonate aplicării oricărei ştiinţe – la fel ca şi retorica pe care o avea în vedere Platon. Ele sunt întrebările care determină orice cunoaştere şi acţiune umană, acele 'cele mai mari' întrebări, care sunt hotărâtoare pentru om ca om şi pentru alegerea de către el a 'binelui'.

23. Probleme ale rațiunii practice (1980)

După părerea mea, problemele rațiunii practice apar, printre altele și înainte de toate, în raport cu autoînțelegerea așa-numitelor științe ale spiritului. Ce loc ocupă *humanities*, 'științele spiritului', în universul științelor? Vreau să încerc să arăt că filozofia practică a lui Aristotel – și nu conceptul modern de metodă și de știință – este cea care reprezintă unicul model capabil să susțină o autoînțelegere adecvată a științelor spiritului. O scurtă reflecție istorică trebuie să ne conducă la această teză provocatoare.

Conceptul de știință este descoperirea cu adevărat revoluționară a spiritului grec, prin care s-a produs nașterea a ceea ce numim cultură occidentală; în aceasta constă marca ei distinctivă, și poate și fatalitatea ei, dacă o comparăm cu marile culturi avansate ale Asiei. Pentru greci, matematica reprezenta știința prin excelență. Ea este adevărata și unica știință rațională. Aici este vorba despre ceea ce este neschimbător, și numai dacă ceva este neschimbător, el poate fi cunoscut fără a-l examina din nou de fiecare dată. Într-o anumită măsură, și știința modernă a trebuit să mențină acest principiu, pentru a putea în genere să se înțeleagă pe sine ca știință. Legile neschimbătoare ale naturii au luat locul marilor idei ale înțelepciunii grecești inspirate din matematică, ale științei pitagoreice despre numere și despre stele. Este clar că, din perspectiva acestui model, realitățile umane prezintă puțină atracție pentru capacitatea de cunoaștere. Morala și politica, legile pe care și le dau oamenii, valorile în raport cu care trăiesc, instituțiile pe care ei și le creează, obiceiurile pe care le respectă, toate acestea nu pot ridica pretenția imuabilității și, prin aceasta, a adevăratei capacități de cunoaștere, adică a cognoscibilității.

Din perspectiva științei moderne, s-a stabilit însă ceva care a repus moștenirea antică a gândirii științifice pe noi fundamente: odată cu Galilei începe o nouă epocă a cunoașterii lumii. O nouă idee de cognoscibilitate determină de acum încolo obiectul interogării științifice. Este vorba despre ideea de metodă și de primat al metodei față de lucru (*Sache*): condițiile cognoscibilității metodologice definesc obiectul științei. Astfel, se pune întrebarea: ce fel de științe sunt, în aceste împrejurări, *humaniora* – acest comparativ ciudat, care ne face întotdeauna să ne întrebăm cum ar arăta de fapt superlativul, adică o știință cu adevărat umană. Ce sunt aceste științe despre realitățile umane, pe care le numim științele spiritului?

Evident, ele au urmat în bună parte gândirea științifică a epocii moderne. Însă totodată au cultivat în continuare vechea tradiție a cunoașterii umane care, începând din antichitate, a marcat istoria occidentală a educației. John Stuart Mill, celebrul autor al *Logicii inductive*, acea carte fundamentală a autoînțelegerii exploziei științifice care s-a produs în secolele al XIX-lea și al XX-lea, a desemnat încă științele spiritului ca *moral sciences*, deci cu denumirea antică. Însă el a comparat caracterul lor științific – nu este o glumă – cu meteorologia: gradul de credibilitate al afirmațiilor din științele spiritului se aseamănă cu prognoza vremii pe termen lung. Acest lucru este, evident, rezultatul extrapolării unui concept de știință empirică ce și-a găsit precizarea prin intermediul științelor triumfătoare ale naturii din epoca modernă. De atunci, una dintre sarcinile filozofiei este aceea de a apăra statutul autonom al valabilității 'științelor umane', al *humaniora*.

Cândva nu era nevoie de acest lucru. Retorica era acel flux al tradiției, care păstra, fără a fi contestată, cunoașterea mai veche a omului despre om. Acest lucru sună puțin ciudat pentru auzul modern, deoarece retorica este cunoscută numai ca un cuvânt de ocară pentru argumentația neobiectivă. Trebuie însă să redăm conceptului de retorică amploarea sa autentică. Ea cuprinde orice formă de comunicare bazată pe putința de a vorbi și este cea care ține laolaltă societatea umană. Fără a vorbi unul cu altul, fără a ne înțelege unul pe

altul, fie şi fără argumentaţii concludente din punct de vedere logic nu ar exista o societate umană. Prin urmare, trebuie să conştientizăm din nou semnificaţia retoricii şi poziţia ei în raport cu ştiinţificitatea modernă.

Faptul că retorica, în sensul grec, nu trecea drept ştiinţă, este de la sine înţeles. Însă tot atât de clar este faptul că, de pildă, nici istoriografia nu era, în ochii unui gânditor grec, o ştiinţă. Ea ţinea mai degrabă de acelaşi mare context al capacităţii de a vorbi bine şi de a scrie bine. Atunci când Sextus Empiricus, în celebrele sale argumentaţii sceptice, pune la îndoială valabilitatea ştiinţelor, nu îi trece nicidecum prin minte să consacre istoriei fie şi numai un cuvânt. Astfel, se pune pentru noi o nouă întrebare: cum se prezintă în civilizaţia noastră, marcată de ştiinţă, adică de ştiinţele experimentale moderne, moştenirea retoricii antice şi, totodată, şansa unei întemeieri şi justificări ştiinţifice a cunoaşterii despre om transmise de către ea?

Pentru a face ca acest lucru să fie foarte limpede, să mi se permită să amintesc felul cum s-a transformat între secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea idealul istoricului. Am în vedere trecerea de la Plutarh, autorul grec târziu al lucrării *Vitae parallelae*, al acestor biografii paralele ale marilor bărbaţi care au furnizat pentru secolul al XVIII-lea un mare spectacol de experienţă morală, la celălalt mare şi, într-un anume sens, cu adevărat mai mare istoric al grecilor, Tucidide, care, datorită atitudinii sale critice faţă de relatările contemporanilor săi, datorită scrupulozităţii sale în examinarea prejudecăţilor tuturor afirmaţiilor martorilor şi, mai ales, datorită imparţialităţii aproape supraomeneşti a operei sale istorice, ni se înfăţişează ca un *heros eponymos* al istoriei critice moderne.

Întrebarea mea este acum următoarea: cum se împacă această nouă înţelegere a ştiinţificităţii critice cu vechea înţelegere pe care o dezvoltă împreună oamenii pentru oameni, oamenii între oameni şi oamenii cu oamenii? În interogarea modernă aceasta înseamnă: care este caracterul epistemologic al aşa-numitelor ştiinţe ale spiritului? Sunt ele cu adevărat numai ştiinţele 'neexacte' care pot concura, în cel mai bun caz, doar cu prognoza pe termen lung a vremii, sau ele au un privilegiu pe care nu îl deţine, poate, nici chiar cea mai exactă dintre toate ştiinţele, mă refer, fireşte, la unica ştiinţă raţională pură care există în genere, matematica? Problema epistemologică poate fi formulată şi ca raport dintre fapt şi teorie. În această calitate, ea este o problemă universală a autojustificării noastre critice ca oameni de ştiinţă.

Ea nu este limitată doar la ştiinţele spiritului. Este clar că şi în ştiinţele naturii teoria trebuie să confirme şi să determine doar adevăratul câştig cognitiv al unei constatări a faptelor. Simpla acumulare a faptelor nu este nicidecum o experienţă, şi cu atât mai puţin fundamentul ştiinţei experimentale. Şi în acest domeniu este hotărâtor raportul 'hermeneutic' dintre fapt şi teorie. Acele încercări epistemologice, pe care le întreprinsese Şcoala de la Viena, de a lucra cu propoziţia protocolară ca propoziţie neîndoielnic certă, deoarece acolo observatorul şi ceea ce este observat stau faţă în faţă într-o simultaneitate nemijlocită, şi de a edifica pe această bază ştiinţele naturii, au fost respinse de către Moritz Schlick, după părerea mea în mod just, deja în faza cea mai timpurie a Cercului Vienez (1934).

Totuşi, atâta vreme cât avem în vedere numai această critică 'hermeneutică' a faptelor din punctul de vedere al elaborării de către ea a teoriilor, vom face dreptate ştiinţelor spiritului numai într-o foarte mică măsură şi în ultimă instanţă, va rămâne posibil numai demersul extraordinar, şi totuşi oarecum donchişotesc al lui Max Weber de a extinde 'ştiinţa independentă de valori' şi asupra cunoaşterii societăţii. Problema cu adevărat hermeneutică nu se pune, în domeniul cunoaşterii omului şi al cunoaşterii de sine a omului, prin simpla izolare a relaţiei reciproce dintre teorie şi fapt. Atunci când Şcoala din sud-vestul

Germaniei și-a început dominația la sfârșitul secolului al XIX-lea (iar Max Weber i s-a alăturat într-o anumită măsură), ceea ce reprezenta poziția-cheie era autoîntemeierea științelor spiritului pe definiția a ceea ce este un fapt istoric. Este clar că un fapt istoric nu este pur și simplu un fapt și că nu tot ceea ce se petrece se poate numi fapt istoric. Ce ridică un fapt la rangul de fapt istoric? Cunoscutul răspuns sună astfel: relația cu valoarea, adică faptul că el a însemnat ceva în desfășurarea evenimentelor, că în bătălia de la Wagram (sau unde o fi avut loc) Napoleon a căpătat un guturai. Nu toate guturaiurile pe care le capătă oamenii sunt fapte istorice. Teoria *valorilor* era, așadar, teoria dominantă. Însă nu există o știință a valorilor. Astfel, Max Weber a ajuns până la radicala exagerare că problemele axiologice ar trebui, în genere, să fie eliminate din știință și că sociologia ar trebui să se străduiască să obțină o nouă bază.

Însă această filozofie neokantiană a istoriei și a valorilor era cu siguranță o bază precară. Mai influentă s-a dovedit moștenirea romantică a spiritului german, moștenirea lui Hegel și moștenirea lui Schleiermacher, care a fost sistematizată îndeosebi prin eforturile lui Dilthey în scopul unei întemeieri hermeneutice a științelor spiritului. Gândirea lui Dilthey ajungea mai departe decât teoria cunoașterii a neokantianismului, în măsura în care el a preluat întreaga moștenire a lui Hegel, doctrina despre spiritul obiectiv. Conform acesteia, spiritul își află întruparea nu numai în subiectivitatea realizării sale actuale, ci și în obiectivarea instituțiilor, a sistemelor de acțiune și a sistemelor de viață precum economia, dreptul și societatea, și devine astfel, în calitate de 'cultură', obiectul înțelegerii posibile. Firește că încercarea lui Dilthey de a reactualiza hermeneutica lui Schleiermacher și, astfel, de a releva ca bază pentru *humaniora*, așa zicând, punctul de identitate dintre cel care înțelege și ceea ce este inteligibil, era condamnată la eșec în măsura în care istoria, în ea însăși, are în mod evident un mult prea profund caracter surprinzător și străin pentru a putea s-o privim atât de încrezători din perspectiva inteligibilității ei. Un simptom caracteristic pentru omiterea de către Dilthey a 'facticității' procesului istoric îl reprezintă detaliul că Dilthey considera autobiografia, deci cazul în care cineva participă pe viu la un proces istoric și îl interpretează retrospectiv, ca fiind modelul înțelegerii istorice. În realitate, o autobiografie este, în orice caz, mai degrabă o istorie a iluziilor private decât înțelegerea adevăratului proces istoric.[85]

În opoziție cu această orientare, cotitura pe care a produs-o secolul XX și pentru care, după părerea mea, realizările hotărâtoare le-au împlinit Husserl și Heidegger, a însemnat descoperirea limitelor unei astfel de identități idealiste, sau care ține de istoria ideilor, dintre spirit și istorie. În lucrările târzii ale lui Husserl, cuvântul magic era 'lumea vieții' ('*Lebenswelt*') – una dintre acele rare și uimitoare construcții terminologice artificiale (cuvântul nu apare înainte de Husserl), care au găsit o cale de acces în conștiința generală a limbii și, prin aceasta, atestă faptul că ele exprimă un adevăr desconsiderat sau uitat. Astfel, cuvântul 'lume a vieții' a amintit de presupozițiile care precedă orice cunoaștere științifică. Programul lui Heidegger al unei 'hermeneutici a facticității', iar aceasta înseamnă: confruntarea cu neinteligibilul existenței factice înseși, a însemnat, în sensul deplin al cuvântului, o despărțire de conceptul idealist de hermeneutică. Înțelegerea și dorința de a înțelege sunt recunoscute în tensiunea lor față de procesul real. Atât teoria lui Husserl despre lumea vieții, cât și conceptul lui Heidegger de hermeneutică a facticității opun temporalitatea și finitudinea omului sarcinii infinite a înțelegerii și a adevărului. Teza mea este însă aceea că, din această perspectivă, cunoașterea nu se fixează numai în direcția problemei posibilității de dominare

---

85 [Cf. *Adevăr și metodă* vol. 1, p. 173, 212 și în lucrările mele despre Dilthey în vol. 4. din *Gesammelte Werke*].

a celuilalt şi a ceea ce este străin. Acesta este patosul fundamental al cercetării ştiinţifice a realităţii, care este viu în ştiinţele noastre ale naturii (chiar dacă, poate, pe baza unei credinţe ultime în raţionalitatea structurii lumii). Mai degrabă, eu afirm că esenţialul în 'ştiinţele spiritului' nu îl constituie obiectivitatea, ci relaţia prealabilă cu obiectul. Pentru acest domeniu al cunoaşterii, aş completa idealul cunoaşterii obiective, care este stabilit de etosul ştiinţificităţii, cu idealul 'participării', o participare la expresiile esenţiale ale experienţei umane, aşa cum s-au configurat ele în artă şi în istorie. Acesta este, în ştiinţele spiritului, adevăratul criteriu pentru conţinut sau pentru lipsa de conţinut a teoriilor lor. În lucrările mele am încercat să arăt că modelul dialogului are, pentru această formă de participare, o semnificaţie care îi lămureşte structura. Căci dialogul se caracterizează şi prin faptul că ceea ce iese la iveală în el nu este surprins şi afirmat de către cineva, astfel încât numai el să stăpânească chestiunea aflată în discuţie, ci participarea la adevăr şi la celălalt se dobândeşte numai în comuniune.

Toate acestea a trebuit să le spun de la bun început, pentru ca semnificaţia filozofiei practice a lui Aristotel şi a tradiţiei care începe odată cu ea să dobândească credibilitate. Este vorba, în ultimă instanţă, de evidenţierea unui temei comun aflat înapoia retoricii şi a criticii, înapoia formei tradiţionale a autocunoaşterii umane şi înapoia cercetării ştiinţifice moderne care îndepărtează totul, transformându-l în obiectivitate. Aristotel a dezvoltat filozofia practică, ce cuprinde şi politica, printr-o polemică explicită cu idealul teoriei şi al filozofiei teoretice. El a ridicat astfel practica umană la rangul de domeniu autonom al cunoaşterii. 'Practica' vizează ansamblul realităţilor practice, deci orice comportament uman şi orice autoorganizare umană din această lume, iar printre acestea se numără, nu în ultimul rând, şi politica şi, în cadrul ei, emiterea de legi. Ea este chiar sarcina principală, prin a cărei rezolvare lucrurile umane se reglementează şi se ordonează, realizându-se o autoreglementare prin 'constituţie' în sensul cel mai larg al vieţii sociale şi statale organizate.

Care este însă locul teoretic al acestei dorinţe de cunoaştere şi al reflecţiei despre practică şi politică? Aristotel menţionează uneori o împărţire triplă a lui '*philosophia*' în filozofie teoretică, practică şi poetică. (În cadrul celei din urmă a ajuns până la noi cunoscuta 'poetică', iar de aceasta ţine, de asemenea, şi retorica, faptul de a elabora discursuri.) Însă între extremele cunoaşterii şi înfăptuirii (*das Machen*) se află, evident, practica, ce constituie obiectul filozofiei practice. Adevăratul ei fundament îl constituie poziţia centrală şi marca distinctivă esenţială a omului, care constă în faptul că el îşi trăieşte propria viaţă nu urmând constrângeri instinctuale, ci în mod raţional. Virtutea fundamentală care rezultă din esenţa omului este, de aceea, raţionalitatea ce călăuzeşte 'practica' lui. Expresia greacă pentru această raţionalitate este '*phronesis*'. Întrebarea lui Aristotel este următoarea: cum se situează această raţionalitate practică între conştiinţa de sine a omului de ştiinţă şi conştiinţa de sine a celui priceput în domeniul practic, a producătorului (*Macher*), a inginerului, a tehnicianului, a meşteşugarului şi a altora asemenea lor? Cum se situează această virtute a raţionalităţii alături de şi împreună cu virtutea ştiinţificităţii şi cu virtutea abilităţii tehnice? Chiar şi fără a şti ceva despre Aristotel se va recunoaşte imediat că acestei raţionalităţi practice trebuie să îi revină o poziţie superioară. Unde am ajunge, în cadrul situării noastre în viaţă şi cu propriile noastre probleme, dacă în toate domeniile ar guverna expertul sau dacă tehnocratul ar avea mână liberă? Nu trebuie ca deciziile noastre morale, ca şi deciziile noastre politice, să fie ale noastre? Aici este totuşi valabil şi următorul lucru: numai dacă decizia este luată de către omul politic raţional şi responsabil căruia îi acordăm încredere, ne putem simţi, din punct de vedere politic, la fel de răspunzători cum suntem răspunzători, ca indivizi, pentru noi înşine.

Pe acest adevăr întrupat de către Socrate se bazează 'filozofia practică' a lui Aristotel. Aici trebuie să existe o justificare a pretenției unei astfel de raționalități și responsabilități, care este sarcina filozofului – iar aceasta înseamnă: care reclamă efortul conceptului. Trebuie să înțelegem că și de ce pe lângă teorie, pe lângă pasiunea atotputernică a dorinței de cunoaștere, ce își are baza antropologică în faptul originar al curiozității, există o altfel de utilizare, cu adevărat atotcuprinzătoare, a rațiunii, utilizare care constă nu într-o putință ce poate fi învățată sau în conformismul orb, ci în propria răspundere rațională. Însă ideea decisivă, care este valabilă atât pentru așa-numitele științe ale spiritului, cât și pentru 'filozofia practică', este următoarea: în amândouă, constituția fundamentală finită a omului ajunge, în raport cu sarcina infinită a dorinței de cunoaștere, pe poziția determinantă. Acest lucru constituie, evident, caracteristica esențială a ceea ce numim raționalitate sau a ceea ce avem în vedere atunci când spunem despre cineva că este un om rațional, astfel încât el depășește ispita dogmatică ce se află în orice presupusă cunoaștere. De acest lucru ține și faptul că, pentru acel ceva pe care îl putem dori, către care putem năzui și pe care putem încerca să îl realizăm prin propria acțiune, trebuie să găsim temeiul în datele existenței noastre finite. Formularea aristotelică a acestei idei este următoarea: în lucrurile practice, principiul îl reprezintă 'că'-ul (*das 'Daß'*), *hoti*[86]. Aceasta nu este deloc o înțelepciune misterioasă. Afirmația că aici principiul îl reprezintă faptul (*die Tatsache*) trebuie explicată numai în semnificația sa de teorie a științei.

Cum poate dobândi facticitatea (*Tatsächlichkeit*) caracter de principiu, de 'punct de pornire' prim și determinant? Însă ceea ce înseamnă aici 'fapt' (*'Tatsache'*) nu este facticitatea faptelor străine, a căror dificultate trebuie să o depășim învățând să ni le explicăm, ci facticitatea convingerilor, a aprecierilor, a obișnuințelor, inteligibile în modul cel mai intim și comune în modul cel mai profund, împărtășite de noi toți, chintesența a tot ceea ce constituie sistemul nostru de viață. Cuvântul grec pentru această chintesență a unor astfel de facticități este bine cunoscutul concept de *'ethos'*, de ființă transformată prin exercițiu și obișnuință. Aristotel este întemeietorul eticii, pentru că el a apreciat acest caracter al facticității ca fiind determinant. Tocmai faptul că un astfel de *'ethos'* nu este o simplă instrucție sau adaptare și că nu are nimic de a face cu conformismul unei conștiințe pe jumătate rele este asigurat prin *'phronesis'*, raționalitatea responsabilă – *nota bene*: acolo unde cineva posedă această raționalitate. Ea nu este un talent natural. Faptul că în relațiile cu semenii noștri, în coexistența în societate și stat, susținem convingeri și decizii comune, nu este, așadar, conformism, ci constituie tocmai demnitatea ființei proprii și a autoînțelegerii omului. Cine nu este – cum numim noi acest lucru – asocial l-a acceptat deja, întotdeauna, pe celălalt, a acceptat relațiile cu celălalt și construirea unei lumi comune a convenției.

Convenția este un lucru mai bun decât ne lasă să credem rezonanța pe care o are cuvântul pentru auzul nostru. Convenția înseamnă faptul de a fi căzut de acord și valabilitatea faptului de a cădea de acord, așadar ea nu înseamnă exterioritatea unui simplu sistem de reguli prescris din exterior, ci identitatea dintre conștiința individuală și convingerile reprezentate în conștiința celorlalți și, prin aceasta, și identitatea cu formele de organizare a vieții pe care ni le creăm. Aceasta este, într-un anumit sens, o problemă de raționalitate, și anume de raționalitate numai în sensul tehnico-pragmatic al rațiunii în care utilizăm în general cuvântul. Spunem, de pildă: dacă vreau cutare și cutare lucru, atunci este pur și simplu rațional să fac, ca un prim pas, cutare și cutare lucru. Aceasta este celebra raționalitate teleologică a lui Max Weber. Cine vrea să atingă un anumit scop este obligat să știe ce mijloace servesc acestui scop și ce mijloace nu îi servesc. De aceea, etica nu este doar o

86 [*Etica Nicomahică* A 7, 1098 b 2 sqq.].

problemă de caracter. Şi cunoaşterea sau necunoaşterea noastră trebuie să fie responsabilizate. Cunoaşterea ţine de *'ethos'* Dar, fără îndoială, faptul că ştim să folosim pentru scopuri date mijloacele corecte nu este tot ceea ce caracterizează raţionalitatea în amplul sens moral şi politic al aristotelicei *'phronesis'*. Miza de care depinde totul în societatea umană este felul cum ea îşi stabileşte scopurile sau, şi mai exact, felul cum ea, pentru asumarea tuturor scopurilor care pot fi încuviinţate, realizează acordul şi găseşte mijloacele adecvate. De o importanţă hotărâtoare pentru întreaga problemă a dorinţei teoretice de cunoaştere, în acest domeniu al practicii umane a vieţii, este însă, după părerea mea, faptul că noi presupunem de fiecare dată, înaintea oricărei justificări teoretice, o prealabilă dăruire de sine a tuturor în slujba unui ideal de raţionalitate, determinant din punctul de vedere al conţinutului.

O ştiinţă cu presupoziţii de conţinut! Aici îşi are originea, după părerea mea, adevărata problemă de teorie a ştiinţei sub semnul căreia se află filozofia practică. Aristotel a reflectat asupra acestui lucru. El a spus, de exemplu, că pentru a învăţa ceva despre filozofia practică, adică despre conceptele normative ale comportamentului uman sau despre conceptele normative ale constituţiilor statale raţionale, trebuie să fim deja educaţi, trebuie să fim deja capabili de raţionalitate[87]. Aici 'teoria' presupune 'participare'. Acestea sunt lucruri pe care, ulterior, le-a dezvoltat cu mai multă precizie şi Kant într-un cu totul alt context: cum putem ca, atunci când recunoaştem în raţionalitate o calitate morală a omului, care nu depinde de aptitudinile sale teoretice, să mai admitem, în genere, teoria şi filozofia moralei? Există o celebră notă a lui Kant, care a fost transmisă în carnetele sale de note şi în care el spune: „Rousseau m-a adus pe calea cea bună!". Cu aceasta, el voia să spună: de la Rousseau am învăţat că perfecţionarea civilizaţiei şi înălţimea culturii intelectului nu reprezintă nici o garanţie pentru un progres al moralităţii umane. Într-adevăr, cunoscuta sa filozofie morală se bazează pe această perspectivă profundă. Autojustificarea morală a omului nu este o sarcină a filozofiei, ci a moralităţii înseşi. Atât de mult invocatul imperativ categoric al lui Kant nu a făcut nimic altceva decât să formuleze, printr-o reflecţie abstractă, ceea ce îşi spune răspunderea, practică, faţă de sine a fiecăruia. În acest lucru rezidă recunoaşterea faptului că aici o cunoaştere raţională teoretică nu poate să pretindă vreo superioritate faţă de autonomia practică a raţionalităţii. Astfel, filozofia practică stă ea însăşi sub semnul unor condiţii practice. Principiul ei este 'că'-ul (*das 'Daß'*): în terminologia kantiană acest lucru este numit 'formalismul' în etică.

Acesta este idealul filozofiei practice, care mi se pare valabil pentru ştiinţele noastre ale spiritului, chiar dacă ele nu vor să recunoască acest lucru. Nu degeaba ele s-au numit *moral sciences*. Ceea ce este cunoscut aici nu este un domeniu de obiecte determinat, ci chintesenţa acelui ceva în care se obiectivează omenirea însăşi, atât faptele şi suferinţele ei, cât şi creaţiile ei durabile. Universalitatea practică, ce este implicată în conceptul de raţionalitate (şi în lipsa ei), ne cuprinde pe toţi şi în întregime. De aceea, ea poate să reprezinte o instanţă supremă a responsabilităţii chiar şi pentru dorinţa de cunoaştere teoretică ce nu cunoaşte ca atare nici o limitare, nici în ştiinţele naturii, şi nici în ştiinţele sociale. Aceasta este doctrina filozofiei practice a lui Aristotel, pe care el o numea şi 'politică'. Aplicarea corectă a cunoaşterii şi putinţei noastre reclamă raţiune.

Aici gândirea aristotelică merge, după părerea mea, pe propriul ei drum şi, dacă nu mă înşel, pe un drum exemplar pentru propria noastră gândire despre cunoaşterea omului şi istoricitatea sa. Atunci când îl urmăm pe Aristotel, nu trebuie să reflectăm asupra specificităţii acestei cunoaşteri umaniste pornind de la un concept general de ştiinţă, ci investigăm mediul lingvistic în care această cunoaştere se transmite, şi ne bazăm astfel pe adevărata ei

87 [*Etica Nicomahică* A 1, 1095 a 3 sqq.].

origine, realitatea socială a omului. Prin urmare, nu este vorba numai despre faptul de a indica, în gândirea filozofiei sau, eventual, în teoria științelor sociale, poziția centrală a limbii și a transmiterii lingvistice, ci tocmai despre faptul de a face conștiente și implicațiile normative care rezidă în ceea ce este transmis lingvistic.

Acest lucru nu este întâmplător. Demersul admirabil al lui Dilthey al unei critici a rațiunii istorice era marcat și, cum o resimțim noi astăzi, stingherit de dependența de modelul metodologic al științelor experimentate ale naturii. Ce-i drept, respingerea de către el a neokantianismului teoriei valorilor (Rickert) putea să aibă bunele ei temeiuri. Dar, cu certitudine, trebuia depășită simpla opoziție față de teoria neokantiană a valorilor. Ceva de felul acesta a întreprins Theodor Litt. Atunci când, în anul 1941, am ascultat conferința susținută de către Litt în cadrul Academiei Saxone de Științe din Leipzig, al cărei cel mai tânăr membru tocmai devenisem, acest studiu despre „Generalul în edificarea cunoașterii științelor spiritului" mi-a sunat ca o sinteză, în care Litt aborda din perspectivă principială situarea sa intermediară între Kant și Herder, pe care o elaborase, într-o frumoasă lucrare, deja din 1930. Felul cum acolo limba crea punți de legătură între general și singularul-individual se apropia, cu certitudine, de propria mea încercare de a valorifica critica ontologică a lui Heidegger la adresa metafizicii grecești și a efectului ei ulterior, gândirea subiectivității a epocii moderne, pentru o mai bună autoînțelegere a științelor spiritului. Și astăzi resimt o anumită apropiere față de Litt, de pildă în apărarea limbajului cotidian în fața limbajului de specialitate și a formării 'pure' a conceptelor, care își are deplina îndreptățire în științele naturii. Litt învățase din dialectica hegeliană a generalului și a particularului și din contopirea facultății de judecare determinante și a celei reflexive să își articuleze propria gândire. Astfel, era atins nervul hermeneutic. Eu însumi am încercat să depășesc orizontul teoriei moderne a științei și al filozofiei moderne a științelor spiritului și să dezvolt problema hermeneutică în raport cu lingvisticitatea fundamentală a omului. În ultimă instanță, virtutea aristotelică a raționalității, *phronesis*, este însăși virtutea hermeneutică fundamentală. Ea mi-a slujit drept model pentru formarea propriei mele gândiri. Astfel, hermeneutica, această teorie a aplicării, adică a aducerii laolaltă a generalului și a individualului, a devenit în viziunea mea o sarcină filozofică centrală.

Probabil că Theodor Litt ar obiecta propriilor mele încercări reflexive faptul că o justificare filozofică a științelor spiritului după modelul aristotelic al lui *phronesis* ar trebui să își asume susținerea unui apriori, care nu ar putea fi pur și simplu rezultatul generalizării empirice. În orice caz, filozofia practică a lui Aristotel s-ar înțelege pe sine în mod greșit dacă și-ar vedea principiul în 'că' (*das 'Daß'*) și nu ar recunoaște că ea însăși, ca filozofie, deci ca o dorință de cunoaștere teoretică, nu ar putea depinde de ceea ce, în experiență, ar fi întâlnit ca un ethos împlinit în mod concret și ca rațiune activă în mod practic. Litt ar insista, așadar, asupra reflecției transcendentale pe care a urmat-o totuși și Husserl, și chiar și Heidegger în *Sein und Zeit*. Această obiecție, oricât ar fi de îndreptățită în raport cu o teorie empirist-inductivistă, mi s-a părut și mi se pare că ignoră faptul că o astfel de reflecție își primește propria întemeiere și delimitare din practica vieții, din care ea se ridică de fiecare dată. Această perspectivă trebuie să se sustragă unei reflecții care, într-o stratificare idealistă, se avântă către 'spirit'. Prin urmare, eu cred că prudența aristotelică și autolimitarea gândirii sale despre ceea ce este bine în viața umană sunt în ultimă instanță juste și că ele, pe bună dreptate – poate împreună cu Platon – impun gândirii filozofice care, cu certitudine, nu este o simplă generalizare empirică, replierea asupra propriei finitudini și asupra felului în care o cunoaștem – adică asupra condiționării noastre istorice.

24. Text și interpretare (1983)

Problemele hermeneuticii au fost dezvoltate, ce-i drept, îndeosebi pornind de la științele particulare, de la teologie şi de la jurisprudență iar, în cele din urmă şi pornind de la științele istorice. Totuşi, deja romantismul german a avut intuiția profundă a faptului că înțelegerea şi interpretarea nu intră în joc, cum a formulat Dilthey, numai în cazul expresiilor fixate în scris ale vieții, ci vizează raportul general al oamenilor unii față de alții şi față de lume. Acest lucru marchează chiar şi unele cuvinte derivate, ca de pildă cuvântul '*Verständnis*'. În limba germană, *Verstehen* (înțelegere) înseamnă şi: '*für etwas Verständnis haben*' (a avea înțelegere pentru ceva). Astfel, aptitudinea înțelegerii este o înzestrare fundamentală a omului, pe care se bazează coexistența lui cu ceilalți şi care progresează îndeosebi prin intermediul limbii şi al comuniunii dialogului. De aceea, pretenția universală a hermeneuticii se află în afara oricărei îndoieli. Pe de altă parte, lingvisticitatea procesului de comunicare ce se desfăşoară între oameni constituie tocmai o limită insurmontabilă, care pentru prima dată a fost apreciată pozitiv în semnificația ei metafizică tot de către romantismul german. Ea este formulată în propoziția: *Individuum est ineffabile.* Propoziția formulează o limită a ontologiei antice (ea nu poate fi atestată, fireşte, nici măcar în evul mediu). Pentru conştiința romantică, aceasta înseamnă însă că limba nu ajunge niciodată la misterul ultim, de nepătruns al persoanei individuale. Acest lucru exprimă în mod adecvat sentimentul de viață al epocii romantice şi trimite către o legitate proprie a expresiei lingvistice, care nu constituie numai limita sa, ci şi importanța sa pentru dezvoltarea acelui *common sense* care îi uneşte pe oameni.

Este bine să ne amintim de această preistorie a interogării noastre de astăzi. Conştiința metodologică a științelor istorice, care a izbucnit începând cu romantismul, şi presiunea pe care a exercitat-o modelul științelor triumfătoare ale naturii au avut ca rezultat faptul că reflecția filozofică a restrâns generalitatea experienței hermeneutice la forma ei științifică de manifestare. Nici la Wilhelm Dilthey, care printr-o continuare conştientă a ideilor lui Friedrich Schleiermacher şi a prietenilor săi romantici a încercat să întemeieze științele spiritului pe istoricitatea lor, şi nici la neokantieni, care sub forma filozofiei lor transcendentale a culturii şi a valorilor au întreprins o justificare epistemologică a științelor spiritului, nu a mai fost avută în vedere întreaga amploare experienței hermeneutice fundamentale. Acest lucru este posibil să se fi întâmplat chiar într-o mai mare măsură în patria lui Kant şi a idealismului transcendental decât în țările în care *les Lettres* joacă un rol determinant în viața publică. Totuşi: reflecția filozofică, în cele din urmă s-a îndreptat peste tot într-o direcție asemănătoare.

Astfel, propriul meu punct de plecare mi-a fost furnizat de critica la adresa idealismului şi la adresa metodologismului erei teoriei cunoaşterii. Îndeosebi aprofundarea de către Heidegger a conceptului de înțelegere prin transformarea lui în existențial, adică într-o determinație categorială fundamentală a *Dasein*-ului uman, a devenit importantă pentru mine. Acesta a fost impulsul care m-a determinat la o depăşire critică a discuției metodologice şi la o extindere a interogării hermeneutice, care nu îşi mai îndrepta privirea doar către ştiință, oricare ar fi fost ea, ci şi către experiența artei şi către experiența istoriei. Ce-i drept, Heidegger, cu o intenție critică şi polemică, se sprijinise pentru analiza înțelegerii pe discursul mai vechi despre cercul hermeneutic, îl susținuse ca pe unul pozitiv şi îl ridicase la nivelul conceptului în a sa analitică a *Dasein*-ului. Însă nu trebuie să uităm că aici nu este vorba despre circularitate ca metaforă metafizică, ci despre un concept logic, care în realitate îşi are locul în teoria argumentației ştiințifice ca teorie despre *circulus vitiosus*. Conceptul de cerc hermeneutic exprimă însă faptul că în domeniul înțelegerii nu este pretinsă nicidecum

o derivare succesivă, astfel încât eroarea de argumentare logică a circularităţii nu este aici o greşeală a demersului, ci reprezintă descrierea adecvată a structurii înţelegerii. Astfel, discursul despre cercul hermeneutic a fost introdus de către Dilthey, în succesiunea lui Schleiermacher, ca delimitare faţă de idealul consecvenţei logice. Dacă luăm aici în considerare adevărata amploare care îi revine conceptului de înţelegere pornind de la uzanţele lingvistice, atunci discursul despre cercul hermeneutic trimite în realitate la structura faptului-de-a-fi-în-lume (*das In-der-Welt-sein*) însuşi, adică la anularea scindării subiect-obiect, care se afla la baza analiticii transcendentale a *Dasein*-ului a lui Heidegger. Aşa cum cel care se pricepe să utilizeze o unealtă nu o transformă pe aceasta în obiect, ci o mânuieşte, aşa şi înţelegerea, în care *Dasein*-ul se înţelege în fiinţa sa şi în lumea sa, nu este o raportare la anumite obiecte ale cunoaşterii, ci însuşi al său fapt-de-a-fi-în-lume. Prin aceasta, metodologia hermeneutică de sorginte diltheyană se transformă într-o 'hermeneutică a facticităţii', care călăuzeşte întrebarea privitoare la fiinţă a lui Heidegger şi care implică o interogare privitoare la ceea ce se află înapoia istorismului şi a lui Dilthey.

Însă Heidegger, după cum se ştie, a renunţat mai târziu în întregime la conceptul de hermeneutică, deoarece vedea că în felul acesta nu putea pătrunde dincolo de sfera reflecţiei transcendentale. Filozofarea sa, care încerca să realizeze părăsirea conceptului de transcendental printr-o 'cotitură' ('*Kehre*'), a ajuns astfel tot mai mult într-o atât de mare precaritate lingvistică, încât mulţi cititori ai lui Heidegger cred că găsesc în aceasta mai multă poezie decât gândire filozofică. Acest lucru eu îl consider, fireşte, o eroare.[88] Astfel, unul dintre propriile mele motive a fost acela de a căuta căi prin care discursul lui Heidegger despre fiinţa care nu este fiinţa fiinţării să poată fi legitimat. Această căutare m-a condus din nou, într-un mod mai hotărât, către istoria hermeneuticii clasice şi m-a constrâns să pun în valoare noul prin critica acesteia. Propria mea perspectivă mi se pare a fi aceea că nici un limbaj conceptual, şi nici cel numit de către Heidegger 'limbaj al metafizicii' nu înseamnă pentru gândire o îngrădire de nedepăşit, dacă gânditorul are încredere în limbaj, adică dacă el se lasă antrenat în dialogul cu alţi gânditori şi cu cei care gândesc altfel. Printr-o deplină recunoaştere a criticii făcute de către Heidegger la adresa conceptului de subiect, căruia el i-a evidenţiat fundalul reprezentat de substanţă, eu am încercat, de aceea, să surprind în dialog fenomenul originar al limbajului. Aceasta a însemnat totodată o reorientare hermeneutică a dialecticii, care a fost dezvoltată de idealismul german ca metodă speculativă, în direcţia artei dialogului viu, artă în care se realizase mişcarea de gândire socratic-platonică. Acest lucru nu înseamnă că ea voia să fie doar o dialectică negativă, chiar dacă dialectica greacă a fost permanent conştientă de imperfectibilitatea ei principială. Ea reprezintă totuşi un corectiv în raport cu idealul metodologic al dialecticii moderne, care s-a desăvârşit în idealismul absolutului. Datorită aceluiaşi interes nu am căutat structura hermeneutică mai întâi în experienţa care este elaborată în ştiinţă, ci în experienţa artei şi a istoriei înseşi, cu care au de-a face aşa-numitele ştiinţe ale spiritului ca obiecte ale lor. Pentru opera de artă, oricât de mult ar putea ea să apară ca un dat istoric şi, prin aceasta, ca obiect posibil al cercetării ştiinţifice, este valabil faptul că ea însăşi ne spune ceva – iar aceasta în aşa fel încât afirmaţia ei nu poate fi niciodată epuizată definitiv în concept. De asemenea, pentru experienţa istoriei este valabil faptul că idealul de obiectivitate al cercetării istorice este numai una dintre laturile problemei, şi chiar numai cea secundară, în timp ce marca distinctivă a experienţei istorice înseşi o constituie faptul că ne situăm în interiorul unui proces, fără să ştim ce ni se întâmplă, şi abia retrospectiv înţelegem ce s-a întâmplat. Acestui lucru îi corespunde faptul că istoria trebuie scrisă din nou pentru fiecare nou prezent.

88 [Cf. culegerea mea de studii asupra operei târzii a lui Heidegger, *Heideggers Wege*, Tübingen 1983; *Ges. Werke* Bd.3].

În ultimă instanță, aceeași experiență fundamentală este însă valabilă și pentru filozofie și istoria ei. Nu numai de la Platon, care a scris doar dialoguri, și nu texte dogmatice, poate fi învățat acest lucru. Ceea ce Hegel numește „speculativul în filozofie“ și ceea ce stă la baza propriei sale perspective asupra istoriei filozofiei rămâne de asemenea, după părerea mea, o permanentă provocare pentru efortul de a prezenta același lucru prin metoda dialectică. Astfel, am încercat să mențin tocmai imperfectibilitatea oricărei experiențe a sensului, iar din înțelegerea de către Heidegger a semnificației centrale a finitudinii am tras concluzii pentru hermeneutică.

Întâlnirea cu scena franceză înseamnă pentru mine, în aceste împrejurări, o autentică provocare. Îndeosebi Derrida a susținut despre Heidegger-ul târziu că nu a întrerupt cu adevărat *logocentrismul* metafizicii: prin aceea că întreabă despre esența adevărului sau despre sensul ființei, el (i. e. Heidegger, n. trad.) ar vorbi în continuare limbajul metafizicii, care consideră sensul ca pe unul oarecum simplu prezent și identificabil. Aici Nietzsche ar fi mai radical. Conceptul lui de interpretare nu s-ar referi la identificarea unui sens simplu prezent, ci la punerea sensului în slujba 'voinței de putere'. Abia astfel logocentrismul metafizicii ar fi cu adevărat întrerupt. Această continuare, dezvoltată mai ales de către Derrida, a perspectivelor heideggeriene, care se înțelege pe sine ca radicalizare a acestora, trebuie, în mod consecvent, să respingă în întregime modalitatea proprie în care Heidegger îl prezintă și îl critică pe Nietzsche. Nietzsche nu ar constitui cazul extrem al uitării ființei, care culminează cu conceptele de valoare și de producere a unor efecte (*Wirken*). El ar constitui, mai degrabă, adevărata depășire a metafizicii în care Heidegger ar rămâne prizonier, atunci când el întreabă despre ființă, despre sensul ființei, precum și despre un *logos* identificabil. Acum este clar că Heidegger-ul târziu însuși, pentru a se elibera de limbajul metafizicii, a dezvoltat limbajul său specific semipoetic, limbaj care, de la o încercare la alta, pare să fie unul nou și ne pune în fața sarcinii de a îndeplini permanent pentru noi înșine funcția de traducător al acestui limbaj. Măsura în care reușim să găsim limbajul pentru a face acest lucru poate fi problematică – însă sarcina este stabilită: ea este sarcina 'înțelegerii'. Sunt conștient – și pe deplin în confruntarea cu continuatorii francezi – că propriile mele încercări de a-l 'traduce' pe Heidegger atestă limitele mele și, îndeosebi, arată cât de puternic sunt eu însumi înrădăcinat în tradiția romantică a științelor spiritului și în moștenirea lor umanistă. Însă tocmai în raport cu această tradiție a 'istorismului' care mă susține am căutat o poziție critică. Leo Strauss a arătat deja, mai de mult, într-o scrisoare privată către mine, publicată între timp[89], că pentru Heidegger punctul de orientare al criticii l-ar constitui Nietzsche, iar pentru mine Dilthey. Este posibil ca radicalitatea lui Heidegger să se caracterizeze prin faptul că propria sa critică la adresa neokantianismului fenomenologic de sorginte husserliană l-a pus într-adevăr, în cele din urmă, în situația de a recunoaște în Nietzsche punctul final extrem a ceea ce el numește istoria uitării ființei. Însă aceasta este o constatare eminamente critică, ce nu recade totuși înapoia lui Nietzsche, ci trece dincolo de el. La succesorii francezi ai lui Nietzsche simt lipsa înțelegerii laturii ispititoare a gândirii lui Nietzsche în semnificația ei. După părerea mea, ei numai astfel ajung să creadă că experiența ființei pe care Heidegger s-a străduit să o dezvăluie înapoia metafizicii ar fi depășită în radicalitate de extremismul lui Nietzsche. În realitate, în imaginea pe care Heidegger o are despre Nietzsche apare mai degrabă profunda ambiguitate a faptului că el îl urmează până la ultima extremă și vede activă tocmai acolo ne-esența metafizicii, în măsura în care în valorizarea și revalorizarea tuturor valorilor ființa însăși

89 ['Correspondence concerning Wahrheit und Methode – Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer', *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), pp. 5-12].

devine, în realitate, un concept de valoare în slujba 'voinței de putere'. Încercarea lui Heidegger de a gândi ființa trece cu mult dincolo de o astfel de disoluție a metafizicii în gândirea valorilor sau, mai bine zis: el revine înapoia metafizicii înseși, fără a fi satisfăcut, precum Nietzsche, cu extrema autodisoluției ei. O astfel de reinterogare nu anulează conceptul de *logos* și implicațiile sale metafizice, însă recunoaște unilateralitatea și, nu ultimă instanță, 'superficialitatea' sa. Pentru aceasta, de o importanță hotărâtoare este faptul că ființa nu este epuizată în al ei fapt-de-a-se-arăta (*Sich-Zeigen*), ci, cu aceeași originaritate cu care se arată, ea se menține în retragere și se sustrage. Aceasta este adevărata perspectivă pe care o susținuse mai întâi Schelling împotriva idealismului logic al lui Hegel. Heidegger reia această problemă, punând totodată în joc în acest scop forța sa conceptuală care îi lipsise lui Schelling.

Astfel, eu m-am străduit, la rândul meu, să nu uit limita care este inerentă oricărei experiențe hermeneutice a sensului. Atunci când am scris propoziția: „Ființa care poate fi înțeleasă este limbaj"[90], semnificația ei era aceea că ceea ce este nu poate fi niciodată înțeles în întregime. Aceasta este semnificația ei, în măsura în care tot ceea ce posedă un limbaj trimite întotdeauna dincolo de ceea ce ajunge la nivelul expresiei. În calitatea a ceea ce trebuie să fie înțeles, el rămâne ceea ce survine la nivelul limbajului – dar, firește, el este întotdeauna perceput ca ceva, perceput ca adevărat (*wahr-genommen*). Aceasta este dimensiunea hermeneutică în care ființa 'se arată'. 'Hermeneutica facticității' reprezintă o transformare a sensului hermeneuticii. Firește că în încercarea mea de a descrie problemele am urmărit în întregime firul călăuzitor al acelei experiențe a sensului care poate fi trăită în raport cu limba, pentru a evidenția în ea limita care îi este fixată. 'Ființa întru text' (*das 'Sein zum Texte'*) către care m-am orientat eu, cu siguranță că nu se poate măsura, în privința radicalității ca experiență-limită, cu 'ființa întru moarte' (*das 'Sein zum Tode'*), și la fel de puțin întrebarea inepuizabilă privitoare la sensul operei de artă sau la sensul istoriei pe care o trăim reprezintă un fenomen la fel de originar ca și întrebarea ce constituie sarcina *Dasein*-ului uman, și anume cea privitoare la propria sa finitudine. Pot înțelege, de aceea, faptul că Heidegger-ul târziu (iar Derrida probabil că ar fi de acord cu el în această privință) era de părere că eu nu părăsesc cu adevărat sfera de influență a imanenței fenomenologice, așa cum o menține în mod consecvent Husserl și așa cum s-a aflat ea și la baza formației mele neokantiene inițiale. Pot înțelege, de asemenea, faptul că se crede că această 'imanență' metodologică poate fi recunoscută în menținerea cercului hermeneutic. Într-adevăr, faptul de a vrea să întrerupem acest cerc mi se pare o cerință irealizabilă, și chiar una cu adevărat absurdă. Căci această imanență, de altfel ca și la Schleiermacher și la succesorul său Dilthey, nu este nimic altceva decât o descriere a ceea ce este înțelegerea. De la Herder încoace recunoaștem în 'înțelegere' mai mult decât un demers metodologic care dezvăluie un sens dat. Având în vedere amploarea a ceea ce este înțelegerea, circularitatea existentă între cel care înțelege și ceea ce înțelege el poate pretinde o autentică universalitate, și tocmai aici se află punctul în care cred că am urmat critica lui Heidegger la adresa conceptului fenomenologic de imanență implicat în întemeierea transcendentală ultimă a lui Husserl.[91] Caracterul dialogal al limbii, pe care am încercat să îl evidențiez, lasă în urma sa punctul de pornire de la nivelul subiectivității subiectului, adică tocmai și pe cel al vorbitorului în intenția sa de sens. Ceea ce se produce în vorbire nu este o simplă fixare a unui sens intenționat, ci o încercare (*Versuch*) ce se transformă permanent sau, mai bine zis, o ispitire (*Versuchung*) ce

90 *Adevăr și metodă. Principii ale unei hermeneutici filozofice*, p. 353.

91 [Deja în 1959 am încercat să arăt acest lucru în studiul 'Despre cercul înțelegerii' dedicat lui Heidegger. Cf. mai sus, p. 409 sqq.]

se repetă permanent de a ne lăsa antrenați în ceva și în relația cu cineva. Aceasta înseamnă însă a ne expune. Vorbirea este cu atât mai puțin o simplă etalare și susținere a prejudecăților noastre cu cât ea, mai degrabă, le pune pe acestea în joc – expunându-le atât propriei îndoieli, cât și ripostei celuilalt. Cine nu cunoaște experiența – care se produce pe deplin în raport cu celălalt atunci când vrem să îl convingem – a felului cum bunele temeiuri pe care le are cineva, și cu atât mai mult bunele temeiuri care vorbesc împotriva cuiva se impun a fi spuse? Simpla prezență a celuilalt atunci când îl întâlnim ne ajută, deja dinainte ca el să deschidă gura pentru a riposta, să descoperim și să depășim propria bornare și îngustime. Ceea ce devine aici pentru noi experiență dialogală nu se limitează la sfera temeiurilor și a temeiurilor contrare, prin schimbul și unificarea cărora se poate încheia sensul oricărei dispute. Mai degrabă, așa cum arată experiențele descrise, în acest lucru rezidă și altceva, și anume, așa zicând, o potențialitate a alterității care continuă să existe dincolo de orice înțelegere reciprocă cu privire la ceea ce este comun. Aceasta este limita pe care Hegel nu o depășește. El a recunoscut, ce-i drept, și chiar a legitimat într-o concretețe dramatică principiul speculativ care este activ în '*logos*'. El a dezvoltat structura conștiinței de sine și a 'autorecunoașterii în alteritate' sub forma dialecticii recunoașterii, iar pe aceasta a radicalizat-o până la lupta pe viață și pe moarte. În mod asemănător, privirea psihologică profundă a lui Nietzsche a ridicat la nivelul conștiinței substratul 'voinței de putere' în orice dăruire de sine și în orice sacrificiu: „Și în slugă există încă voință de putere". Faptul că această tensiune dintre renunțarea la sine și raportarea la sine se prelungește până în sfera temeiurilor și a temeiurilor contrare și, prin aceasta, până în dezbaterea obiectivă, faptul că ea îi este oarecum inerentă reprezintă însă punctul în care Heidegger rămâne pentru mine determinant, tocmai pentru că el recunoaște în aceasta 'logocentrismul' ontologiei grecești.

8 Aici devine perceptibilă o limită a modelului grec, care a fost impusă în mod critic de Vechiul Testament, de Pavel, de Luther și, mai ales, de înnoitorii lor moderni. În celebra descoperire a dialogului socratic drept forma fundamentală a gândirii, această dimensiune a dialogului nu a ajuns nicidecum la nivelul conștiinței conceptuale. Acest lucru se potrivește foarte bine cu faptul că un scriitor cu imaginația poetică și cu puterea de expresie a unui Platon a știut să înfățișeze figura carismatică a Socratelui său în așa fel, încât persoana și tensiunea erotică ce vibrează în el se arată cu adevărat. Însă atunci când acest Socrate al său insistă, pe parcursul dialogurilor lui, asupra justificării, când el dă în vileag aparenta cunoaștere a altora și chiar poate să îl aducă pe celălalt la sine însuși, el presupune totuși întotdeauna, în același timp, faptul că logosul este comun tuturor, și nu îi aparține numai lui. Profunzimea principiului dialogal, așa cum am arătat deja, a ajuns la nivelul conștiinței filozofice abia în amurgul metafizicii, în epoca romantismului german, iar în secolul nostru a fost impusă din nou împotriva bornării idealismului la nivelul subiectului. De aici am pornit eu, și întrebarea pe care o pun este aceea cu privire la felul cum se corelează comuniunea sensului, care se construiește în dialog, și caracterul de nepătruns al alterității celuilalt, și aceea cu privire la ce este, în ultimă instanță, lingvisticitatea: punte sau hotar? Punte prin care comunicăm unul cu celălalt și construim sineități (*Selbigkeiten*) deasupra fluxului curgător al alterității, sau hotar ce limitează renunțarea noastră la sine și ne desparte de posibilitatea de a ne exprima și de ne comunica vreodată în totalitate pe noi înșine?

9 În cadrul acestei interogări generale, conceptul de 'text' reprezintă o provocare de o natură specială. Acest lucru este, iarăși, ceva care ne leagă, sau poate ne și desparte de colegii noștri francezi. În orice caz, acesta a fost motivul pentru care eu m-am confruntat din nou cu tema 'text și interpretare'. Cum se raportează textul la limbă? Ce se poate transpune din limbă în text? Ce este înțelegerea reciprocă între vorbitori și ce înseamnă

faptul că ne poate fi dat în comun ceva de felul textelor sau chiar faptul că în înțelegerea reciprocă iese la iveală ceva care, asemenea unui text, este pentru noi unul și același lucru? Cum se face că conceptul de text poate să cunoască o extrapolare atât de universală? Pentru oricine care are o imagine despre tendințele filozofice ale secolului nostru, este evident faptul că, în cadrul acestei teme, este vorba despre mai mult decât despre reflecția asupra metodologiei științelor filologice. Textul este mai mult decât denumirea câmpului-obiect al cercetării literare. Interpretarea este mai mult decât tehnica interpretării textelor. În secolul XX ambele concepte și-au modificat fundamental semnificația în ansamblul ecuației noastre a cunoașterii și a lumii.

Cu siguranță că această deplasare este legată de rolul pe care fenomenul limbii îl ocupă între timp în gândirea noastră. Însă aceasta este doar o afirmație tautologică. Faptul că limba a dobândit o poziție centrală în gândirea filozofică este legat mai degrabă, la rândul său, de cotitura pe care filozofia a făcut-o pe parcursul ultimelor decenii. Faptul că idealul cunoașterii științifice pe care îl urmărește știința modernă pornise de la modelul proiectării matematice a naturii, așa cum l-a dezvoltat mai întâi Galilei în mecanica sa, a însemnat totuși că interpretarea lingvistică a lumii, adică experiența lumii sedimentată lingvistic în lumea vieții, nu a mai reprezentat punctul de plecare al interogării și al dorinței de cunoaștere. Acum esența științei o constituie ceea ce poate fi explicat și construit pornind de la legi raționale. În felul acesta, limbajul natural, chiar dacă își păstrează propriul său mod de a vedea și de a vorbi, și-a pierdut primatul de la sine înțeles. O continuare consecventă a implicațiilor acestei științe matematice moderne a naturii a constituit-o faptul că idealul limbii a fost înlocuit în logica modernă și în teoria modernă a științei prin idealul desemnării univoce. Astfel, dacă între timp limbajul natural s-a deplasat din nou, ca un '*universale*', în centrul filozofiei, acest lucru ține de contextul experiențelor-limită care sunt corelate cu universalitatea accesului științific la lume.

Firește că acest lucru nu înseamnă o simplă întoarcere la experiențele specifice lumii vieții și la sedimentarea lor lingvistică, pe care le cunoaștem ca fiind firul călăuzitor al metafizicii grecești și a căror analiză logică a condus la logica aristotelică și la *grammatica speculativa*. Mai degrabă, acum nu performanța ei logică, ci limba ca limbă și schematizarea de către ea a accesului la lume sunt conștientizate ca atare și, prin aceasta, perspectivele originare se deplasează. În cadrul tradiției germane, acest lucru reprezintă o reluare a unor idei romantice – ale lui Schlegel, ale lui Humboldt etc. La neokantieni și la primii fenomenologi, problema limbajului nu a fost deloc luată în considerare. Abia într-o a doua generație a fost tematizată lumea intermediară a limbajului, de pildă la Ernst Cassirer și, pe deplin, la Martin Heidegger, căruia i-a urmat mai ales Hans Lipps. În spațiul anglo-saxon, ceva asemănător s-a ivit în evoluția pe care a cunoscut-o Wittgenstein, avându-l ca punct de plecare pe Russell. Firește că pentru noi nu este vorba acum atât despre o filozofie a limbajului care s-ar edifica pe solul lingvisticilor comparate sau despre idealul unei construcții a limbajului care s-ar integra într-o teorie generală a semnelor, cât despre corelația enigmatică dintre gândire și vorbire.

Astfel, avem pe de o parte teoria semnelor și lingvistica, ce au condus la noi cunoștințe despre modul de funcționare și structura sistemelor lingvistice și ale sistemelor de semne, iar pe de altă parte teoria cunoașterii, care realizează faptul că limba este cea care, în genere, le mijlocește tuturor accesul la lume. Amândouă conlucrează pentru a face ca punctele de plecare ale unei justificări filozofice a accesului științific la lume să fie văzute într-o nouă lumină. Presupoziția lor a constat într-adevăr în aceea că subiectul, cu o siguranță de sine metodologică, se înstăpânește asupra realității experienței cu mijloacele

construcției matematice raționale și o exprimă în propoziții de judecată. Astfel, el și-ar îndeplini adevărata lui sarcină de cunoaștere, și această îndeplinire culminează cu simbolizarea matematică, în care știința naturii se formulează pe sine într-un mod general valabil. Lumea intermediară a limbajului este, din principiu, eliminată. În măsura în care acum este conștientizată ca atare, ea se înfățișează ca fiind stadiul primordial de mijlocire a accesului la lume. Astfel, devine clară imposibilitatea de a depăși schema lingvistică a lumii. Mitul conștiinței de sine, care, în siguranța ei de sine apodictică, fusese ridicată la rangul de origine și temei de justificare al oricărei valabilități, și idealul întemeierii ultime în genere, în legătură cu care polemizează apriorismul și empirismul, își pierd credibilitatea, având în vedere prioritatea și caracterul de nedepășit al sistemului limbii, în care se articulează orice conștiință și orice cunoaștere. Prin intermediul lui Nietzsche, am învățat să ne îndoim de întemeierea adevărului pe siguranța de sine a conștiinței de sine. Prin intermediul lui Freud am luat cunoștință de uimitoarele descoperiri științifice care au luat în serios această îndoială, iar prin critica principială a lui Heidegger la adresa conceptului de conștiință am sesizat prejudecățile conceptuale care își au originea în filozofia greacă a logosului și care, printr-o transformare modernă, au plasat conceptul de subiect în poziția centrală. Toate acestea acordă primatul 'lingvisticității' experienței noastre a lumii. Lumea intermediară a limbajului se dovedește a fi, atât în raport cu iluziile conștiinței de sine, cât și în raport cu naivitatea unui concept pozitivist al faptului (*Tatsachenbegriff*), adevărata dimensiune a ceea ce este dat.

13 Din această perspectivă, devine explicabilă ascensiunea conceptului de interpretare. Acesta este un cuvânt care la origine se referea la raportul de mediere, la funcția intermediarului dintre vorbitori de limbi diferite, adică, așadar, la traducător, iar apoi, pornind de acolo, a fost transferat asupra descifrării unor texte greu inteligibile în genere. În momentul în care lumea intermediară a limbajului s-a înfățișat conștiinței filozofice în semnificația ei predeterminantă, și în filozofie interpretarea a trebuit să ocupe acum un fel de poziție-cheie. Cariera cuvântului a început odată cu Nietzsche și a devenit oarecum o provocare adresată oricărui pozitivism. Există datul, pornind de la al cărui punct de plecare sigur cunoașterea caută generalul, legea, regula, găsindu-și în acest lucru împlinirea? Datul nu este el însuși rezultat al unei interpretări? Interpretarea este cea care realizează, între om și lume, o mediere ce nu poate fi niciodată desăvârșită și, de aceea, unicul fapt cu adevărat nemijlocit și dat este acela că noi înțelegem ceva ca ceva. Credința în propozițiile protocolare ca fundament al întregii cunoașteri nu a durat multă vreme nici în Cercul Vienez[92]. Întemeierea cunoașterii nu poate, nici chiar în domeniul științelor naturii, să evite consecința hermeneutică ce constă în aceea că așa-numitul dat nu poate fi desprins de interpretare[93].

14 Abia în lumina acesteia ceva devine un fapt, iar o observație se dovedește a avea o mare putere de expresie. Într-un mod și mai radical, critica lui Heidegger a demascat conceptul de conștiință al fenomenologiei și – asemenea lui Scheler – conceptul de 'percepție pură' ca fiind dogmatice. Astfel, în așa-numita percepere însăși a fost dezvăluită hermeneutica înțelegere-a-ceva-ca-ceva (*das hermeneutische Etwas-als-etwas-Verstehen*). Însă aceasta înseamnă, ca o consecință ultimă, că interpretarea nu este o procedură suplimentară a cunoașterii, ci constituie structura originară a 'faptului-de-a-fi-în-lume'.

15 Însă aceasta înseamnă că interpretarea este o *conferire* a sensului, și nu o *găsire* a sensului? Aceasta este, evident, întrebarea pusă de către Nietzsche, care decide cu privire la rangul

---

92 [Moritz Schlick, „Über das Fundament der Erkenntnis“, în: *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Wien 1938, pp. 290-295 și 300-309].

93 [În acest sens, s-ar putea face referire la teoria mai recentă a științei pe care o abordează J. C. Weinsheimer în *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method* (Yale 1985)].

şi la aria de relevanță a hermeneuticii, precum şi cu privire la obiecțiile adversarilor ei. În orice caz, trebuie reținut că abia pornind de la conceptul de interpretare conceptul de text se constituie ca un concept central în structura lingvisticității; conceptul de text se caracterizează într-adevăr prin aceea că se prezintă ca ceea ce este cu adevărat dat, ca ceea ce trebuie cu adevărat înțeles, numai în contextul interpretării şi pornind de la ea. Acest lucru este valabil chiar şi în cazul comunicării dialogale, în măsura în care este permisă repetarea afirmațiilor controversate şi, prin aceasta, este urmărită intenția formulării necesare, proces care culminează apoi cu fixarea protocolară. Într-un sens asemănător, interpretul unui text se întreabă cu privire la ceea ce este spus, de fapt, acolo. Acestă întrebare poate întotdeauna să primească un răspuns oricât de tributar unor idei preconcepute şi oricât de plin de prejudecăți, în măsura în care oricine se întreabă astfel încearcă să pretindă o confirmare directă a propriilor sale presupoziții. Însă într-o astfel de invocare a ceea ce este spus acolo, textul rămâne totuşi reperul statornic în raport cu caracterul îndoielnic, arbitrar sau cel puțin divers al posibilităților de interpretare care se referă la text.

Acest lucru îşi are din nou confirmarea în etimologie. Conceptul de 'text' a pătruns în limbile moderne, în esență, în două contexte. Pe de o parte ca text al Scripturii, a cărei interpretare este întreprinsă în predică şi în doctrina Bisericii, astfel încât textul reprezintă baza pentru orice exegeză, însă orice exegeză presupune adevăruri de credință. Cealaltă utilizare firească a cuvântului 'text' o întâlnim în corelație cu muzica. Aici este vorba despre textul pus în slujba cântecului, a interpretării muzicale a cuvintelor şi, de aceea, nici acesta nu este atât unul dinainte dat, cât unul care rezultă din realizarea cântecului. Aceste două moduri fireşti de utilizare a cuvântului 'text' trimit înapoi – probabil amândouă – către terminologia juriştilor romani din antichitatea târzie care, în conformitate cu codificarea iustiniană, privilegiază textul legii în raport cu caracterul controversat al interpretării şi aplicării sale. De atunci, cuvântul s-a răspândit peste tot unde ceva se opune integrării în experiență şi unde recursul la ceea ce este presupus ca fiind dat trebuie să furnizeze o orientare pentru înțelegere.

Discursul metaforic despre 'cartea naturii' se bazează pe acelaşi lucru.[94] Aceasta este cartea al cărei text l-a scris Dumnezeu cu degetul său şi pe care cercetătorul este chemat să îl descifreze, respectiv să îl facă lizibil şi inteligibil prin interpretarea sa. Astfel, găsim activă relația hermeneutică cu conceptul de text peste tot unde – şi numai acolo unde, cu o presupunere primară a sensului, se iese în întâmpinarea unui fapt dat care nu se integrează fără împotrivire într-o anticipare a sensului. Cât de strâns sunt întrețesute textul şi interpretarea reiese pe deplin din faptul că nici un text transmis prin tradiție nu constituie întotdeauna pentru interpretare datul prealabil. Adesea, interpretarea este totuşi cea care conduce la stabilirea critică a textului. Dacă ne lămurim acest raport intim dintre interpretare şi text, obținem un câştig metodologic.

Câştigul metodologic ce rezultă din aceste observații făcute asupra limbii constă în aceea că aici cuvântul 'text' trebuie înțeles ca un concept hermeneutic. Acest lucru vrea să spună că el nu este privit din perspectiva gramaticii şi a lingvisticii, adică în calitate de produs final în vederea căruia este întreprinsă analiza producerii sale, în intenția de a clarifica mecanismul pe baza căruia funcționează limba ca atare, făcând abstracție de toate conținuturile pe care ea le transmite. Din punct de vedere hermeneutic – care este punctul de vedere al oricărui cititor – textul este un simplu produs intermediar, o fază în procesul comunicării, fază care, ca atare, implică, cu certitudine, şi o anumită abstractizare, şi anume

---

94 [Cf. în legătură cu aceasta E. Rothacker, *Das 'Buch der Natur'. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte.* Aus dem Nachlaß hrsg. von W. Perpeet, Bonn 1979].

izolarea şi fixarea tocmai a acestei faze. Însă această abstractizare se îndreaptă cu totul în direcţia opusă celei care îi este familiară lingvistului. Lingvistul nu vrea să acceadă la comunicarea lucrului care este exprimat în text, ci vrea să facă lumină în funcţionarea limbii ca atare, indiferent ce ar spune textul. Nu ceea ce este comunicat acolo tematizează el, ci felul cum este în genere posibil să comunicăm ceva, şi cu ce mijloace de punctuaţie şi de semnalizare se produce acest lucru.

Pentru perspectiva hermeneutică, dimpotrivă, înţelegerea a ceea ce este spus este unica miză. Pentru aceasta, funcţionarea limbii este o simplă precondiţie. Astfel, este presupus în primul rând faptul că o exprimare este inteligibilă din punct de vedere acustic sau că o fixare în scris poate fi descifrată, pentru ca înţelegerea a ceea este spus sau a ceea ce este spus în text să devină în genere posibilă. Textul trebuie să fie lizibil.

Acum, uzanţele lingvistice ne dau din nou un indiciu important. Vorbim despre 'lizibilitatea' unui text şi într-un sens mai pretenţios, atunci când prin aceasta vrem să exprimăm o calificare minimală în aprecierea unui stil sau în judecarea unei traduceri. Acesta este, fireşte, un mod figurat de a vorbi. Însă el, aşa cum se întâmplă adesea în cazul traducerilor, lămureşte lucrurile pe deplin. Corespondentul ei negativ este ilizibilitatea, iar aceasta vizează întotdeauna faptul că textul, ca exprimare în scris, nu îşi îndeplineşte sarcina, care constă în faptul de a fi înţeles fără greutate. Se confirmă astfel faptul că noi anticipăm deja întotdeauna înţelegerea a ceea ce este spus în text. Abia pornind de aici percepem şi calificăm în genere un text ca fiind lizibil.

Din munca filologică, acest lucru este bine cunoscut ca fiind sarcina de a produce un text lizibil. Este însă clar că această sarcină se impune întotdeauna numai în aşa fel, încât aici se porneşte deja de la o anumită înţelegere a textului. Numai acolo unde textul este deja descifrat şi textul descifrat nu poate fi transformat fără dificultate în ceva inteligibil, ci şochează, ne întrebăm ce se spune de fapt acolo şi dacă lectura tradiţiei, respectiv lecţiunea aleasă, a fost corectă. Tratarea textului de către filolog, care produce un text lizibil, corespunde aşadar pe deplin înţelegerii care se produce la transmiterea auditivă directă şi care nu este numai o înţelegere acustică. Spunem aici că s-a auzit atunci când s-a putut înţelege. În mod corespunzător, nesiguranţa în înţelegerea acustică a unui mesaj oral este asemenea nesiguranţei unei lecţiuni. În ambele cazuri este în joc o reacţie. Preînţelegerea, anticiparea sensului şi, prin aceasta, diverse împrejurări care nu se află în textul ca atare, joacă un anumit rol în înţelegerea textului. Acest lucru devine pe deplin clar atunci când este vorba despre traducerea din limbi străine. Aici, cunoaşterea limbii străine este o simplă precondiţie. Dacă într-un astfel de caz se vorbeşte, în genere, despre 'text', aceasta se întâmplă deoarece el tocmai că nu trebuie să fie numai înţeles, ci tradus într-o altă limbă. Prin aceasta el devine 'text', căci ceea ce este spus nu este pur şi simplu înţeles, ci devine 'obiect' – el se opune diversităţii de posibilităţi de a reda ceea ce este vizat în 'limba-ţintă', iar în acest lucru rezidă din nou o relaţie hermeneutică. Orice traducere, chiar şi aşa-numita redare literală, este un tip de interpretare.

Astfel, sintetizând, se poate spune: ceea ce tematizează lingvistul, făcând abstracţie de comunicarea lucrului, reprezintă pentru comunicarea însăşi un simplu caz-limită al unei posibile luări în considerare. Ceea ce susţine procesul de comunicare este, în opoziţie cu lingvistica, tocmai inconştienţa lingvistică în care discursul sau textul sunt literalmente învăluite. Numai când aceasta este tulburată, adică acolo unde înţelegerea se refuză, ne întrebăm în legătură cu formularea textului, iar stabilirea textului poate deveni o sarcină aparte. În vorbirea cuvenită, ce-i drept, facem distincţia dintre formulare şi text, însă faptul că amândouă pot întotdeauna să se şi înlocuiască reciproc nu este întâmplător. (Şi în limba greacă vorbirea şi

scrierea converg în conceptul de *grammatike*.) Extrapolarea conceptului de text este, mai degrabă, bine întemeiată din punct de vedere hermeneutic. Atât oral, cât şi scris, înțelegerea textului rămâne întotdeauna dependentă de condiții comunicative care, ca atare, se întind dincolo de simplul conținut semantic fixat al celor spuse. Se poate chiar spune următorul lucru: faptul că, în genere, se revine asupra formulării, respectiv asupra textului ca atare, trebuie să fie întotdeauna motivat de specificitatea situației comunicative.

Acest lucru poate fi urmărit în utilizarea curentă actuală a cuvântului 'text' tot atât de clar cum a putut fi arătat în etimologia cuvântului 'text'. Fără îndoială că există un tip de eliziune a textului pe care, cu certitudine, cu greu îl vom numi vreodată 'text', de pildă notițele proprii pe care cineva şi le-a făcut în sprijinul memoriei sale. Aici întrebarea privitoare la text se va pune numai atunci când amintirea eşuează, când notița este străină şi neinteligibilă şi, de aceea, ne constrânge să recurgem la ansamblul de semne, deci la text. Însă în general notița nu este text, deoarece ea, ca simplă urmă a amintirii, dispare prin revenirea în memorie a ceea ce este vizat în însemnare.

Mai există însă şi o altă extremă a comunicării care nu motivează, în general, faptul de a vorbi despre 'text'. Este vorba despre comunicarea ştiințifică, ce presupune din capul locului anumite condiții de comunicare. Acest lucru rezidă în felul adresării ei. Ea îl are în vedere pe specialist. Aşa cum pentru notiță era valabil faptul că ea mi se adresează numai mie însumi, aşa şi comunicarea ştiințifică, chiar dacă este publicată, nu se adresează tuturor. Ea vrea să fie inteligibilă numai pentru cel care este bine familiarizat cu stadiul cercetării şi cu limbajul cercetării. Dacă această condiție este îndeplinită, partenerul, în general, nu va reveni asupra textului ca text. El va face acest lucru numai dacă opinia exprimată îi apare ca fiind mult prea neverosimilă şi el trebuie să se întrebe: nu există aici o neînțelegere? – Alta este situația, fireşte, în cazul istoricului ştiinței, pentru care aceleaşi mărturii ştiințifice sunt texte reale. Ele necesită o interpretare, în măsura în care interpretul nu este aici cititorul vizat şi trebuie să construiască singur o punte peste distanța care există între el şi cititorul originar. Ce-i drept, conceptul de 'cititor originar' este, aşa cum am subliniat în altă parte[95], extrem de vag. Dar, de pildă în evoluția cercetării, el are un caracter propriu determinat. Din acelaşi motiv, în general nu vom vorbi despre textul unei scrisori atunci când suntem noi înşine destinatarul. În această împrejurare intrăm, aşa zicând, în situația de dialog în scris fără să apară întreruperi, în cazul în care nu intervine o tulburare deosebită în înțelegere, care să ne constrângă să revenim la textul exact. În dialogul desfăşurat în scris este deci pretinsă, în esență, aceeaşi condiție de bază care este valabilă şi pentru schimbul oral de replici. Amândouă au bunăvoința înțelegerii reciproce. Astfel, peste tot unde se încearcă să se comunice, bunăvoința este prealabilă. Întrebarea va fi următoarea: în ce măsură această situație şi implicațiile ei sunt date şi atunci când nu este vizat un anumit destinatar sau cerc de destinatari, ci cititorul anonim – sau tocmai atunci când nu destinatarul vizat, ci un străin vrea să înțeleagă un text? Scrierea unei scrisori este oarecum o altă formă a încercării de a dialoga, şi, ca şi în contactul lingvistic nemijlocit sau în toate situațiile pragmatice de acțiune aflate în joc, numai tulburarea comunicării va motiva un interes pentru formularea precisă a ceea ce este spus.

În orice caz, cel care scrie încearcă, asemenea celui aflat în dialog, să comunice ceea ce gândeşte, iar aceasta implică prevederea celuilalt, cu care el împărtăşeşte unele presupoziții şi pe a cărui înțelegere mizează. Celălalt ia ceea ce este spus aşa cum este gândit, adică el înțelege prin aceea că întregeşte şi concretizează ceea ce este spus şi nu ia nimic în mod

95 Cf. mai ales *Adevăr și metodă*, vol. I, pp. 294 sqq. şi îndeosebi p. 295, unde textul se încheie cu formularea: „Conceptul de cititor originar ascunde o totală idealizare nesesizată".

literal, în conținutul său semantic abstract. Acesta este și motivul pentru care, în scrisori, chiar dacă le adresăm unui partener cu care suntem foarte familiari, nu putem totuși să spunem anumite lucruri așa cum o facem în imediatul situației de dialog. Aici sunt prea multe lucruri la care s-ar renunța, care, în imediatul dialogului, susțin și ele înțelegerea corectă, și, mai ales, în dialog avem întotdeauna posibilitatea ca, pe baza replicii, să lămurim sau să apărăm ceea ce am avut în vedere. Acest lucru este deosebit de cunoscut prin intermediul dialogului socratic și al criticii platonice la adresa scripturalității. Acei *logoi* care se prezintă desprinși din situația de comunicare – și acest lucru este valabil, firește, pentru tot ceea ce este scris – sunt expuși abuzului și neînțelegerii, pentru că sunt lipsiți de corectarea de la sine înțeleasă a dialogului viu.

Aici se impune o concluzie esențială, care este centrală pentru teoria hermeneutică. Dacă orice fixare în scris este atât de trunchiată, acest lucru are o semnificație pentru însăși intenția scrisului. Deoarece în calitatea celui ce scrie cunoaștem problematica oricărei fixări în scris, suntem întotdeauna călăuziți de prevederea destinatarului, de la care vrem să obținem o înțelegere adecvată sensului. Așa cum se întâmplă în dialogul viu, în care prin discurs și replică încercăm să realizăm o comunicare, ceea ce înseamnă însă că ne căutăm cuvintele și le însoțim cu accentuare și gestică, de la care așteptăm să ajungă la celălalt, așa și în cazul scrisului, care nu poate co-munica (*mit-teilen*) o căutare și o găsire a cuvintelor, trebuie, așa zicând, să fie deschis un orizont de interpretare și de comunicare în textul însuși, pe care cititorul trebuie să îl completeze. 'Scrisul' este mai mult decât o simplă fixare a ceea ce este spus. Ce-i drept, orice fixare în scris trimite înapoi către ceea ce este spus la origine, însă ea trebuie totodată să privească înainte. Tot ceea ce este spus este, de asemenea, orientat deja întotdeauna către comunicare și îl implică și pe celălalt.

Astfel, vorbim de pildă despre textul procesului verbal, pentru că acesta este gândit de la bun început ca document, iar aceasta înseamnă că trebuie să se revină la ceea ce este fixat în el. Tocmai de aceea este nevoie de scrisul și de semnătura specifice ale partenerului. Același lucru este valabil pentru toate încheierile de contracte din comerț și politică.

Am ajuns, astfel, la un concept cuprinzător, care stă la baza oricărei redactări de texte și, totodată, face vizibilă integrarea ei în contextul hermeneutic: orice revenire la text – indiferent dacă este vorba despre un text real, fixat în scris sau despre simpla repetare a ceea ce a fost exprimat în cadrul dialogului, este valabil același lucru – vizează 'documentul' (*die 'Urkunde'*), ceea ce este vestit sau propovăduit la origine (*das ursprünglich Gekündete oder Verkündete*), care trebuie să aibă semnificația unui fapt identic din punctul de vedere al sensului. Ceea ce le prescrie tuturor fixărilor în scris sarcina este tocmai faptul că această 'veste' (*'Kunde'*) trebuie să fie înțeleasă. Textul fixat trebuie să fixeze 'vestirea' (*'Kundgabe'*) originară în așa fel, încât sensul ei să devină inteligibil în mod univoc. Aici sarcinii celui care scrie îi corespunde sarcina celui care citește, a destinatarului, a interpretului, de a ajunge la o astfel de înțelegere, adică de a lăsa să vorbească din nou textul fixat. În această privință, lectura și înțelegerea înseamnă că vestea este raportată din nou la autenticitatea ei originară. Sarcina interpretării se impune întotdeauna atunci când conținutul de sens al faptului fixat este controversat și trebuie să fie dobândită înțelegerea corectă a 'veștii'. 'Vestea' nu este însă ceea ce a spus la origine cel care vorbește, respectiv cel care scrie, ci ceea ce el ar fi vrut să spună dacă eu aș fi fost partenerul său originar de dialog. Este cunoscut, de pildă, ca problemă hermeneutică a interpretării 'ordinelor', faptul că ele trebuie să fie îndeplinite 'în conformitate cu sensul' (și nu literal). Acest lucru rezidă, în conformitate cu realitatea, în constatarea că un text nu este un obiect dat, ci o fază în realizarea unui proces de comunicare.

Această stare de fapt generală poate fi deosebit de bine ilustrată în cazul codificării juridice şi, în mod corespunzător, în cazul hermeneuticii juridice. Nu degeaba hermeneutica juridică are un fel de funcţie exemplară. Aici trecerea în forma scrisă şi permanenta invocare a textului sunt deosebit de evidente. Ceea ce este stabilit ca drept slujeşte într-adevăr, de la bun început, aplanării sau evitării conflictului. În această privinţă, aici recursul la text este întotdeauna motivat, atât pentru cei care caută dreptate, adică părţile, cât şi pentru cel care găseşte şi pronunţă sentinţa, adică instanţa. Formularea legilor, a contractelor legale sau a hotărârilor legale este tocmai de aceea deosebit de pretenţioasă, iar fixarea lor în scris cu atât mai mult. Aici o hotărâre sau o convenţie trebuie formulată în aşa fel, încât sensul ei juridic să reiasă în mod univoc din text şi să fie ferit de abuz sau de răstălmăcire. 'Documentaţia' reclamă tocmai faptul că o interpretare autentică trebuie să reuşească, chiar dacă nu se poate recurge la ajutorul autorilor înşişi, al legiuitorilor sau al partenerilor de contract. Aceasta implică faptul că formularea în scris trebuie să se gândească din capul locului şi la marja de interpretare ce se instituie pentru 'cititorul' textului, care trebuie să îl aplice. Aici este permanent vorba – atât în cazul 'propovăduirii', cât şi în cel al 'codificării' este valabil acelaşi lucru – despre faptul de a evita conflictul, de a elimina neînţelegerile şi abuzul, de a face posibilă înţelegerea univocă. În raport cu simpla pronunţare a legii sau cu încheierea actuală a contractului, fixarea în scris urmăreşte să creeze doar o asigurare suplimentară. Aceasta implică însă faptul că şi aici rămâne o marjă a concretizării conforme sensului, pe care, pentru aplicarea practică, trebuie să o realizeze interpretarea.

Faptul că ea este asemenea unui text, codificat sau nu, este implicat de pretenţia de valabilitate a legislaţiei. Legea, ca şi regulamentul, necesită permanent interpretare pentru aplicarea practică, iar aceasta înseamnă, invers, că în orice aplicare practică este implicată deja interpretarea. De aceea, jurisdicţiei, cazurilor precedente sau instrumentării anterioare le revine permanent o funcţie creatoare din punct de vedere juridic. În această privinţă, în exemplul juridic apare cu o claritate exemplară cât de mult orice stabilire a unui text este dinainte raportată la interpretare, adică la aplicarea corectă, conformă sensului. Trebuie reţinut faptul că problema hermeneutică este în esenţă aceeaşi în demersul oral şi în cel scris. Să ne gândim, de pildă, la interogarea martorilor. Aceştia de regulă nu sunt iniţiaţi în contextele investigaţiei şi în efortul găsirii sentinţei. Astfel, întrebarea care le este pusă li se înfăţişează în abstractitatea 'textului', iar răspunsul pe care trebuie să îl dea este de aceeaşi natură. Aceasta înseamnă că ele sunt asemenea unei exprimări în scris. Lucrul acesta reiese din nemulţumirea cu care martorul întâmpină consemnarea în scris a unei afirmaţii în procesul-verbal. El nu poate, ce-i drept, să tăgăduiască lucrul pe care l-a spus, însă nu ar dori nici să îl lase într-o astfel de izolare şi ar prefera să îl interpreteze imediat chiar el însuşi. De acest lucru dă seama sarcina fixării, aşadar întocmirea procesului-verbal, în măsura în care, la redarea a ceea ce este într-adevăr spus, procesul-verbal trebuie să respecte pe cât posibil intenţia de sens a vorbitorului. Invers, exemplul dat al depoziţiei martorului arată felul cum procedura de scriere (respectiv componenta scripturalităţii din procedură) se repercutează asupra întreţinerii dialogului. Martorul izolat în vederea depoziţiei sale este, aşa zicând, izolat deja în vederea fixării în scris a rezultatelor investigaţiei. Un lucru asemănător este evident valabil şi în acele cazuri în care acceptăm, de pildă, să ni se facă o promisiune sau să ni se dea un ordin sau să ni se pună o întrebare în scris: şi acest lucru implică o izolare în raport cu situaţia comunicativă originară şi trebuie să exprime sensul originar sub forma fixării în scris. Raportarea la situaţia comunicativă originară rămâne evidentă în toate aceste cazuri.

Acest lucru poate fi făcut şi printr-o punctuaţie suplimentară, aşa cum a fost ea descoperită între timp de fixarea în scris pentru a uşura înţelegerea justă. Astfel, de exemplu,

semnul întrebării este un atare indiciu cu privire la felul cum trebuie să fie de fapt articulată o propoziție fixată în scris. Excelentul obicei spaniol de a încadra propoziția interogativă prin două semne de întrebare face vizibilă această intenție fundamentală într-un mod convingător: deja la începutul lecturii se știe astfel cum trebuie să fie articulată fraza respectivă. Posibilitatea de a ne dispensa de astfel de instrumente de punctuație, care nu existau deloc în multe alte culturi, confirmă pe de altă parte faptul că numai prin textul fixat înțelegerea este măcar posibilă. Simpla succesiune a semnelor grafice fără punctuație reprezintă oarecum o abstracție comunicativă dusă până la extrem.

Există însă, fără îndoială, multe forme de comportament lingvistic comunicativ care nu pot fi subordonate acestei finalități. Acestea sunt texte, în măsura în care ele pot fi indiscutabil considerate ca texte, atunci când sunt întâlnite în mod independent de destinatarul lor – de pildă în expunerea literară. Însă în însuși procesul comunicativ ele opun rezistență transformării în text (*Textierung*). Aș dori să deosebesc trei forme ale acesteia pentru ca, pe fundalul lor, să reliefez textul accesibil într-o modalitate privilegiată transformării în text, și nu: textul care își împlinește adevărata sa determinare sub formă de text. Aceste trei forme sunt *antitextele*, *pseudotextele* și *pretextele* (*die Prätexte*). Ca *antitexte* desemnez acele forme ale vorbirii care se opun transformării în text, deoarece în ele este dominantă situația reală a conversației (*Miteinandersprechen*). Printre acestea se numără, de exemplu, orice fel de glumă. Faptul că nu vorbim serios despre ceva și așteptăm ca acest lucru să fie înțeles ca glumă își are cu siguranță locul său în procesul de comunicare și își găsește acolo și semnalarea: în intonație sau în gestica însoțitoare, sau în situația socială, sau în orice altceva. Este însă clar că nu e posibil ca o astfel de remarcă glumeață de moment să fie repetată. – Un lucru asemănător este valabil în legătură cu o altă formă de-a dreptul clasică a înțelegerii reciproce, și anume ironia. Aici presupoziția socială clară o constituie preînțelegerea reciprocă comună pe care o presupune utilizarea ironiei. Cine spune contrariul a ceea ce crede, însă poate fi sigur că lucrul pe care îl crede este în același timp înțeles, se găsește într-o situație de înțelegere reciprocă aflată în funcțiune. În ce măsură o astfel de 'simulare', care nu este simulare, e posibilă și pe calea scrisului depinde de gradul preînțelegerii reciproce comunicative și al acordului dominant. Astfel, cunoaștem, de exemplu, utilizarea ironiei în societatea aristocratică de odinioară, iar acolo, cu certitudine, și în trecerea ei neîntreruptă în scripturalitate. De acest context ține și utilizarea citatelor clasice, deseori într-o formă distorsionată. Și prin aceasta se are în vedere o solidaritate socială, în acest caz stăpânirea superioară a presupozițiilor de educație, așadar un interes de clasă și confirmarea lui. Însă acolo unde raporturile acestor condiții ale înțelegerii reciproce nu sunt la fel de clare, transpunerea în forma fixată în scris este deja problematică. Astfel, utilizarea ironiei impune adesea o sarcină hermeneutică extrem de dificilă, iar presupoziția că este vorba despre ironie este greu de justificat. Nu fără îndreptățire s-a spus că faptul de a concepe ceva ca ironic nu este adesea nimic altceva decât un act de disperare al interpretului. În relațiile directe se întâmplă, dimpotrivă, o întrerupere eclatantă a acordului atunci când utilizarea ironiei nu este înțeleasă. Este presupus tocmai un *acord de bază* peste tot unde gluma sau ironia trebuie să fie posibile. De aceea, înțelegerea reciprocă dintre oameni poate fi cu greu restabilită, prin aceea că cineva trebuie să își reformuleze modul ironic de exprimare într-o formulare care nu poate fi greșit înțeleasă. Chiar dacă acest lucru este posibil, sensul afirmației făcut astfel univoc rămâne mult prea mult în urma sensului comunicativ al discursului ironic.

Al doilea tip de texte care refuză statutul de text (*textwidrige Texte*) l-am numit *pseudotexte*. Cu aceasta am în vedere acea utilizare a discursului și, de asemenea, a scrisului, ce a preluat

în sine elemente care nicidecum nu țin cu adevărat de transmiterea sensului, ci reprezintă ceva de felul unui material de umplutură pentru crearea unei punți retorice peste fluxul discursului. Contribuția retoricii poate fi definită tocmai prin aceea că ea este, la nivelul discursului, ceea ce nu reprezintă conținutul obiectiv al afirmațiilor, deci conținutul de sens care poate fi transpus în text, ci ceea ce are funcția pur funcțională și rituală a schimbului discursiv într-o formă orală, respectiv scrisă. Ceea ce eu tratez aici ca pseudotext este, așa zicând, componenta lingvistică golită de semnificație. Oricine cunoaște acest fenomen, de pildă, din dificultatea de a recunoaște și de a trata în mod adecvat materialele de umplutură de la sine înțelese ale discursului la transpunerea unui text într-o altă limbă. Traducătorul bănuiește în acest material de umplutură un sens autentic și distruge, prin redare, adevăratul flux de comunicare al textului care îi este dat spre traducere. Aceasta este o dificultate căreia îi este expus orice traducător. Acest lucru nu trebuie să conteste faptul că, cu certitudine, ar putea fi găsit echivalentul pentru un astfel de material de umplutură, însă sarcina traducerii vizează, în realitate, numai conținutul de sens al textului, și de aceea adevărata sarcină a traducerii semnificative constă în recunoașterea și eliminarea unui astfel de material de umplutură al locurilor goale. Anticipând, trebuie semnalat aici, firește, faptul că acest lucru este *cu totul altfel în cazul tuturor textelor de o calitate cu adevărat literară, pe care eu le numesc texte eminente, așa cum le vom cunoaște.* Tocmai pe acest fapt se bazează limita traductibilității textelor literare, limită care apare la cele mai diferite niveluri.

Ca o a treia formă de texte care refuză statutul de text am în vedere *pretextele*. Numesc astfel toate acele afirmații comunicative a căror înțelegere nu se împlinește în actul de transmitere a sensului care constituie intenția lor, ci în care este exprimat ceva mascat. Pretextele sunt așadar acele texte pe care le interpretăm în vederea a ceva pe care ele tocmai că nu îl vizează. Ceea ce vizează ele constituie un simplu paravan (*Vorwand*), în spatele căruia se ascunde 'sensul', și astfel se impune sarcina interpretativă de a pătrunde cu privirea prin paravan și de a descoperi ceea ce este cu adevărat exprimat acolo.

Astfel de texte ne sunt la îndemână, de pildă, în formarea opiniei publice, care prezintă un caracter ideologic. Conceptul de ideologie vrea să spună tocmai că aici nu este difuzată o informație reală, ci un interes aflat înapoia ei, căruia ea îi servește drept paravan. Critica ideologiilor practică de aceea o explicare a ceea ce este spus prin derivarea sa din interese mascate, de exemplu interesele clasei burgheze în lupta de interese capitalistă. Tot astfel, probabil că și atitudinea ideologic-critică s-ar putea să fie ea însăși criticabilă ca una ideologică, în măsura în care ea reprezintă, de pildă, interese antiburgheze, sau indiferent de ce altă natură, și astfel își maschează propriul recurs la paravane. Se va putea considera că motivația comună a regresului către un interes aflat în spatele acestui recurs la paravane o constituie întreruperea acordului, ceea ce Habermas numește distorsionarea comunicării. Comunicarea distorsionată se înfățișează așadar tot ca o tulburare a acordului posibil și a posibilei înțelegeri reciproce, și motivează astfel regresul către adevăratul sens. Acest demers constă într-un fel de descifrare.

Un alt exemplu al unei astfel de interpretări ca demascare a ceea ce recurge la paravane îl reprezintă rolul pe care îl joacă visul în psihologia abisală modernă. Experiențele vieții onirice sunt într-adevăr inconsistente. Logica vieții bazate pe experiență este într-o foarte mare măsură scoasă din funcțiune. Acest lucru nu exclude faptul că logica surprinzătoare a vieții onirice poate să producă și un nemijlocit stimul de sens, care este în întregime comparabil cu cel al ne-logicii basmului. Într-adevăr, literatura epică a genului și-a însușit atât visul, cât și basmul, de exemplu în romantismul german. Însă ceea ce este savurat în acest mod în jocul fanteziei onirice și, firește, poate cunoaște o interpretare literar-estetică,

este o calitate estetică. Dimpotrivă, acelaşi fenomen al visului devine obiect al unei interpretări de o cu totul altă natură atunci când se încearcă să se dezvăluie înapoia fragmentelor amintirii viselor un sens adevărat, care doar se maschează în fanteziile onirice şi poate fi descifrat. De aici provine imensa importanţă a amintirii viselor în tratamentul psihanalitic. Cu ajutorul interpretării viselor analiza reuşeşte să iniţieze un dialog asociativ, să anuleze astfel blocajele şi, în cele din urmă, să elibereze pacientul de nevroza sa. După cum se ştie, acest proces al aşa-numitei analize parcurge stadii complicate de reconstrucţie a textului originar al visului şi de interpretare a lui. Este vorba, ce-i drept, despre un cu totul alt sens decât cel 'vizat' de către cel care visează sau decât cel descifrat odinioară de către tălmăcitorii de vise care risipeau neliniştitorul experienţei onirice prin interpretarea lor. Mai degrabă, starea de tulburare totală a procesului de comunicare bazat pe acord este cea pe care o numim nevroză, cea care motivează regresul înapoia 'a ceea ce este vizat' şi interpretarea paravanului.

Şi psihopatologia vieţii cotidiene, cunoscută în afara cadrului tulburării nevrotice specifice, are aceeaşi structură. Acolo actele deviate sunt aduse la o inteligibilitate bruscă printr-un regres către pulsiuni inconştiente. Aici motivaţia regresului către inconştient se repetă tot pornind de la inconsistenţă, adică de la neinteligibilitatea actului deviat. Prin lămurire, aceasta devine inteligibilă şi îşi pierde elementul iritant pe care îl conţine.

Corelaţia dintre text şi interpretare, care reprezintă tema acestui studiu, apare deci aici sub forma specifică pe care Ricœur o numeşte hermeneutica suspiciunii (*hermeneutics of suspicion*). Este o eroare ca aceste cazuri de inteligibilitate distorsionată să fie privilegiate drept caz normal al înţelegerii textului[96].

Însă întreaga abordare de până acum are ca scop faptul de a arăta că corelaţia dintre text şi interpretare se modifică în mod principial atunci când este vorba despre aşa-numitele 'texte literare'. În toate cazurile de până acum, în care motivaţia interpretării era evidentă şi ceva se constituia ca text în procesul comunicativ, atât interpretarea, cât şi aşa-numitul text însuşi erau integrate în desfăşurarea comunicării. Acest lucru corespundea sensului literal al expresiei *interpres*, care îl vizează pe cel care mediază conversaţia, şi de aceea are în primă instanţă funcţia originară a translatorului, care stă între vorbitori de limbi diferite şi, prin medierea conversaţiei, îi uneşte pe cei despărţiţi. Aşa cum într-un astfel de caz este depăşită bariera limbii străine, este nevoie de acest lucru şi atunci când în aceeaşi limbă apar tulburări la nivelul comunicării, aici identitatea afirmaţiei fiind întâlnită prin revenirea la ea, adică, potenţial, în tratarea ei ca text.

Faptul nedumeritor care face ca un text să fie neinteligibil trebuie să fie anulat de către interpret. Interpretul mediază conversaţia atunci când textul (discursul) nu poate să îşi îndeplinească menirea de a fi ascultat şi înţeles. Interpretul nu are nici o altă funcţie decât pe cea de a dispărea în întregime în obţinerea comunicării. Discursul interpretului nu este, de aceea, un text, ci *slujeşte* un text. Aceasta nu înseamnă însă că contribuţia interpretului ar fi dispărut în întregime prin aceea că el ascultă textul. Doar că această contribuţie nu este tematică, nu este obiectivată ca text, ci a pătruns în text. Astfel, raportul dintre text şi interpretare este caracterizat într-o maximă generalitate. Căci aici iese la iveală un element hermeneutic structural care merită o reliefare proprie. Această mediere a conversaţiei are ea însăşi o structură de dialog. Translatorul care mediază între două părţi nu va putea nicidecum să facă altfel decât să perceapă distanţa sa în raport cu ambele poziţii ca pe un fel de superioritate faţă de părtinirea ambelor părţi. Ajutorul pe care el îl dă pentru realizarea

96 [Cf. între timp textul autorului: „The Hermeneutics of Suspicion" în: *Hermeneutics, Questions and Prospects* (ed. de S. Shapiro şi A. Sica), Amherst 1984, pp. 54-65].

comunicării nu se limitează, de aceea, la nivelul pur lingvistic, ci se transformă întotdeauna într-o mediere obiectivă care încearcă să echilibreze îndreptățirea și limitele ambelor părți. 'Cel care mediază conversația' devine 'negociator' Însă mi se pare că există un raport analog și între text și cititor. Atunci când interpretul depășește ceea ce este nedumeritor într-un text și îl ajută astfel pe cititor să înțeleagă textul, propria sa retragere nu înseamnă dispariție în sens negativ, ci intervenția sa în comunicare în așa fel, încât tensiunea dintre orizontul textului și orizontul cititorului să fie anulată – ceea ce eu am numit *contopirea orizonturilor* (*Horizontverschmelzung*). Orizonturile separate, ca și punctele de vedere diferite, se dizolvă unele în altele. Înțelegerea unui text tinde, de aceea, să îl câștige pe cititor pentru ceea ce spune textul, care tocmai prin aceasta dispare el însuși.

Însă aici există *literatura*: textele care nu dispar, ci se prezintă oricărei înțelegeri cu o pretenție normativă și sunt anterioare oricărui nou efort de a face textul să vorbească. Care este marca lor distinctivă? Ce înseamnă pentru discursul intermediar al interpretului faptul că textele pot fi astfel 'prezente'?[97]

Teza mea este următoarea: ele sunt cu adevărat prezente abia în revenirea asupra lor. Aceasta înseamnă însă că ele sunt *text* în sensul originar și propriu-zis, iar cuvintele, care sunt cu adevărat 'prezente' abia prin revenirea la ele, împlinesc adevăratul sens al textelor, așa zicând, pornind de la ele însele: ele vorbesc. Textele literare sunt acele texte care la lectură trebuie să fie auzite cu sonoritate, chiar dacă poate numai în urechea interioară și care, atunci când sunt recitate, nu trebuie să fie doar auzite, ci și rostite interior. Ele își dobândesc adevărata existență prin cunoașterea lor pe de rost, *par cœur*. Atunci ele trăiesc în memoria rapsodului, a coreutului, a cântărețului liric. Ca și cum ar fi scrise în suflet, ele se află pe calea către scripturalitate, și de aceea nu este deloc surprinzător faptul că în culturile bazate pe lectură astfel de texte privilegiate sunt numite 'literatură'.

Un text literar nu este numai fixarea unui discurs real. El nu trimite nicidecum înapoi către un cuvânt deja rostit. Acest lucru are consecințe hermeneutice. Interpretarea nu mai este aici un simplu mijloc pentru retransmiterea afirmației originare. Textul literar este text într-un grad special tocmai prin aceea că el nu trimite înapoi către o acțiune lingvistică originară, ci prescrie la rândul său toate repetările și toate acțiunile lingvistice; nici o vorbire nu poate să îndeplinească vreodată în întregime prescripția pe care o reprezintă un text poetic. Acesta exercită o funcție normativă care nu trimite înapoi nici către un discurs originar, nici către intenția vorbitorului, ci își are originea în el însuși, surprinzându-l și depășindu-l chiar și pe poet, de pildă în bucuria reușitei unei poezii.

Nu degeaba cuvântul 'literatură' a dobândit un sens apreciativ, astfel încât apartenența la literatură reprezintă o distincție. Un text de acest fel nu reprezintă simpla fixare a discursului, ci posedă propria sa autenticitate. Dacă ceea ce constituie de obicei caracterul discursului este faptul că ascultătorul ascultă oarecum dincolo de el și este în întregime orientat către ceea ce îi comunică discursul, aici limba însăși își face apariția într-un mod ciudat.

Nu este ușor să înțelegem corect această autoprezentare a cuvântului. Desigur, cuvintele își păstrează semnificația și în textul literar și poartă sensul discursului care vizează ceva. Ține în mod necesar de calitatea unui text literar faptul că el nu lezează acest primat al conținutului obiectiv ce revine oricărei vorbiri, ba chiar dimpotrivă, îl amplifică atât de mult, încât relația cu realitatea afirmației sale este suspendată. Pe de altă parte, modalitatea exprimării (*das Wie des Gesagtseins*) nu trebuie să treacă în prim-plan. Altminteri, nu vorbim despre arta cuvântului, ci despre artificialitate, nu despre un sunet care prescrie un mod de a cânta, ci despre imitație poetizantă, respectiv nu vorbim despre un stil a cărui calitate

---

97 [Cf. în această privință mai ales lucrările asupra teoriei literaturii reunite în *Ges. Werke*, Bd. 8].

inconfundabilă o admirăm, ci despre o manieră care se face simțită în mod supărător. Cu toate acestea, un text literar pretinde ca el să devină prezent în apariția sa lingvistică, și nu doar să își exercite funcția comunicativă. El nu trebuie să fie doar citit, ci trebuie să fie ascultat – chiar dacă de cele mai multe ori numai cu urechea interioară.

Astfel, cuvântul își dobândește deplina *prezență de sine* abia în textul literar. El face prezent nu numai ceea ce este spus, ci se face prezent și pe sine în realitatea sa sonoră evidentă. Așa cum stilul constituie și el, ca factor activ, textul de calitate, și totuși nu trece în prim-plan ca o dexteritate stilistică, așa și realitatea sonoră a cuvintelor și a discursului este indisolubil legată de comunicarea sensului. Însă dacă în general discursul este determinat de premergerea către sens, astfel încât ascultăm și citim încercând să trecem dincolo de discurs ca fenomen și fiind orientați în întregime către sensul comunicat, în cazul textului literar propria apariție a fiecărui cuvânt în sonoritatea sa și melodia sonoră a discursului au o semnificație tocmai și pentru ceea ce este spus prin cuvinte. Apare o tensiune ciudată între direcția de sens a discursului și autoprezentarea apariției sale. Fiecare dintre părțile discursului, fiecare cuvânt individual, care se integrează în unitatea de sens a propoziției, reprezintă el însuși un fel de unitate de sens, în măsura în care evocă prin semnificația sa ceva vizat. În măsura în care el intră aici în joc cu propria sa unitate, și nu acționează numai ca mijloc pentru sensul care trebuie ghicit al discursului, el face ca diversitatea semantică a propriei sale expresivități să se dezvolte. Astfel, se vorbește atunci despre conotațiile care consună atunci când într-un text literar un cuvânt apare în semnificația sa.

Aici, cuvântul individual, în calitate de purtător al semnificației sale și de co-purtător al sensului discursului, este numai un element abstract al discursului. Totul trebuie privit în ansamblul mai larg al *sintaxei*. Firește că aceasta este în textul literar o sintaxă care nu este neapărat și doar cea a gramaticii obișnuite. Așa cum vorbitorul se bucură de libertăți sintactice pe care ascultătorul i le acordă pentru că el urmărește toate modulațiile și gesticulațiile vorbitorului, așa și textul poetic posedă – în ciuda tuturor nuanțărilor pe care le prezintă – propriile sale libertăți. Ele sunt acordate realității sonore care ajută ansamblul textului să dobândească o forță semantică sporită. Cu siguranță că deja în domeniul prozei obișnuite este valabil faptul că un discurs nu este o 'scriere', iar o conferință nu este o prelegere, adică nu este un '*paper*'. Totuși, pentru literatură în sensul eminent al cuvântului acest lucru este valabil în și mai mare măsură. Ea depășește abstractitatea a ceea ce este scris nu numai prin aceea că textul este lizibil, adică inteligibil în privința sensului său. Un text literar deține mai degrabă un statut propriu. Prezența sa lingvistică în calitate de text reclamă repetarea formulării originale, însă în așa fel, încât ea nu reia o vorbire originară, ci anticipează o vorbire nouă, ideală. Întrețeserea raporturilor semantice nu se epuizează niciodată în întregime în relațiile care există între semnificațiile principale ale cuvintelor. Tocmai relațiile de semnificație implicite, care nu sunt înglobate în teleologia sensului, dau propoziției literare volumul ei propriu. Cu siguranță că ele nu ar ieși la iveală dacă ansamblul discursului nu s-ar menține, așa zicând, în sine, dacă el nu ar invita la zăbovire și nu l-ar îndemna pe cititor sau pe ascultător să devină tot mai ascultător. Însă acest fapt de a deveni ascultător rămâne, cu toate acestea, ca orice ascultare, o ascultare a ceva, care concepe faptul ascultat drept configurație de sens a unui discurs.

Este dificil să spunem ce este aici cauză și ce este efect: acest câștig în volum este cel care își suspendă funcția comunicativă și referința, și îl face să fie un text literar? Sau, dimpotrivă, anularea afirmării realității, care caracterizează un text în calitate de creație poetică, adică în calitate de apariție proprie a limbii, este cea care face ca plenitudinea de sens a discursului să se ivească pentru prima dată în întregul său volum? Amândouă sunt,

evident, inseparabile şi va depinde de fiecare proporție a participării apariției lingvistice la ansamblul sensului felul cum se măsoară proporțiile de participare care umplu în modalități diferite spațiul cuprins între proza artistică şi acea *poésie pure*.

Cât de complicată este îmbinarea discursului într-o unitate şi combinarea componentelor ei, adică a cuvintelor, devine clar în cazul extremei. De exemplu atunci când cuvântul, în polivalența sa, se erijează în purtător autonom al sensului. Numim ceva de felul acesta un *joc de cuvinte*. Nu poate fi tăgăduit următorul lucru: utilizat adesea numai ca figură de stil care face ca spiritul vorbitorului să strălucească, însă rămânând în întregime subordonat intenției de sens a discursului, jocul de cuvinte poate dobândi un statut autonom. Acest lucru are apoi consecința că intenția de sens a discursului ca întreg îşi pierde brusc univocitatea. În spatele unității apariției sonore străluceşte atunci unitatea ascunsă a semnificațiilor diverse şi chiar opuse. Hegel a vorbit într-un astfel de context despre instinctul dialectic al limbii, iar Heraclit a recunoscut în jocul de cuvinte unul dintre martorii cei mai privilegiați ai concepției lui fundamentale, conform căreia ceea ce este opus este, în realitate, unul şi acelaşi lucru. Însă acesta este un mod de exprimare filozofic. Aici este vorba despre întreruperi ale direcției naturale de semnificație a discursului, care sunt productive pentru gândirea filozofică tocmai pentru că limba este constrânsă în felul acesta să renunțe la semnificația ei obiectivă nemijlocită şi să ajute reflecțiile gândirii să devină perceptibile. Plurivocitățile de natura jocurilor de cuvinte reprezintă cea mai densă formă de apariție a speculativului, care se explicitează în judecăți ce se contrazic reciproc. Dialectica este prezentarea speculativului, cum spune Hegel.

Pentru textul literar, lucrurile stau însă altfel, şi tocmai din acest motiv. Funcția jocului de cuvinte tocmai că nu este compatibilă cu complexitatea elocventă a cuvântului poetic. Semnificațiile colaterale care coexistă cu o semnificație principală dau limbii, ce-i drept, dimensiunea ei literară, însă prin aceea că ele se supun unității de sens a discursului şi lasă doar să se facă auzite alte semnificații, jocurile de cuvinte nu sunt simple jocuri ale complexității sau polivalenței cuvintelor, din care se formează discursul poetic – în ele, mai degrabă, se opun unele altora unități de sens autonome. Astfel, jocul de cuvinte sparge unitatea discursului şi pretinde să fie înțeles într-o relație semantică reflectată, situată la un nivel mai înalt. De aceea, suntem iritați chiar şi în utilizarea de jocuri de cuvinte şi de calambururi, atunci când ele se succed în mod excesiv, pentru că ele distrug unitatea discursului. Încărcătura explozivă a jocului de cuvinte se va dovedi cu greu eficientă mai ales într-un cântec sau într-o poezie lirică, deci peste tot unde predomină aspectul melodic al limbii. Fireşte, altceva se întâmplă în cazul discursului dramatic, unde antagonismul domină scena. Să ne gândim la stichomythie sau la autodistrugerea eroului, care se manifestă în jocul de cuvinte cu propriul nume.[98] De asemenea, lucrurile stau altfel acolo unde discursul poetic nu constituie nici cursul povestirii, nici fluxul cântecului, nici reprezentarea dramatică, ci se antrenează în mod conştient în jocul reflecției, de ale cărei jocuri de oglindire ține în mod direct pulverizarea aşteptărilor privitoare la discurs. Astfel, în lirica foarte reflexivă jocul de cuvinte poate prelua o funcție productivă. Să ne gândim, de pildă, la lirica hermetică a lui Paul Celan. Totuşi, trebuie să ne întrebăm şi aici dacă nu cumva calea unei astfel de încărcări reflexive a cuvintelor este sortită să se piardă, în cele din urmă, în inaccesibil. Este totuşi evident că, de pildă, Mallarmé utilizează, ce-i drept, jocuri de cuvinte în schițe de proză, precum în *Igitur*, însă acolo unde este vorba despre întregul corp sonor al creației poetice abia dacă se joacă cu cuvintele. Versurile din *Salut* sunt, cu certitudine, multiplu stratificate şi satisfac anticiparea sensului pe planuri atât de

[98] [Cf. M. Warburg, *Zwei Fragen zum 'Kratylos'*, (*Neue philologische Untersuchungen 5*) Berlin 1929.]

diverse precum cel al unui toast şi al unui bilanţ al vieţii, oscilând între spuma şampaniei din pahar şi urma pe care o lasă pe valuri corabia vieţii. Însă ambele dimensiuni ale sensului pot fi realizate, în aceeaşi unitate a discursului, ca acelaşi gest lingvistic melodic[99].

O abordare asemănătoare trebuie consacrată şi *metaforei*. În poezie, ea este atât de integrată în jocul sunetelor, în sensurile cuvintelor şi în sensul discursului, încât nu iese nicidecum în relief ca metaforă. Căci aici lipseşte proza discursului obişnuit în genere. De aceea, chiar şi în proza poetică, metafora abia dacă are o funcţie. Ea dispare oarecum în trezirea intuiţiei spirituale în slujba căreia se află. Adevăratul domeniu de dominaţie al metaforei este, mai degrabă, retorica. În ea metafora este savurată ca metaforă. În poetică, teoria metaforei merită la fel de puţin un loc de cinste ca şi cea a jocului de cuvinte.

Acest excurs ne învaţă cât de multiplu stratificată şi de diferenţiată este îmbinarea dintre sunet şi sens, atât în discurs, cât şi în scris, atunci când este vorba despre literatură. Ne întrebăm cum poate fi reluat, în genere, discursul intermediar al interpretului în realizarea textelor poetice. Răspunsul la această întrebare poate fi numai unul foarte radical. Spre deosebire de alte texte, textul literar nu este întrerupt de vorbirea mediatoare a interpretului, ci este însoţit de permanenta sa *vorbire laolaltă* (*mitreden*). Acest lucru poate fi legitimat la nivelul structurii temporalităţii ce revine oricărui discurs. Fireşte, categoriile temporale pe care le utilizăm în legătură cu discursul şi cu arta exprimării prezintă o deosebită dificultate. Se vorbeşte acolo despre prezenţa şi, aşa cum am făcut eu mai sus, chiar despre autoprezentarea cuvântului poetic. *Tragem însă o concluzie falsă, dacă vrem să înţelegem o astfel de prezenţă, pornind de la limbajul metafizicii, drept prezentitatea fiinţării simplu prezente (die gegenwärtigkeit*

---

[99] [Sonetul lui Mallarmé, căruia îi alătur o parafrază germană neartistică (traducerea românească o urmează îndeaproape pe cea a lui Gadamer, n. trad.), sună astfel:

Salut	Salut
Rien, cette écume, vierge vers A ne désigner que la coupe; Telle loin se noie une troupe De sirènes mainte à l'envers.	Nimic, această spumă, vers neprihănit Menit să contureze doar marginea cupei; Foarte departe se scufundă o ceată De sirene, cele mai multe cu spatele întoarse.
Nous naviguons, ô mes divers Amis, moi déjà sur la poupe Vous l'avant fastueux qui coupe Le flot de foudres et d'hivers;	Călătorim într-acolo, ai mei atât de diferiţi Prieteni – eu deja la pupa Voi în faţă la mândra proră, care taie Torentul de trăsnete şi de furtuni.
Une ivresse belle m'engage Sans craindre même son tangage De porter debout ce salut	O frumoasă beţie mă face Fără-a mă teme nici chiar de tangajul ei Stând în picioare să salut
Solitude, récif, étoile A n'importe ce qui valut Le blanc souci de notre toile.	Singurătate, recif, stea Orice va fi fiind acel ceva Spre care ne îndreaptă-a grijii albă pânză.

P. Forget, editorul volumului *Text und Interpretation*, München 1984, îl citează la p. 50, în legătură cu această chestiune, pe U. Japp, *Hermeneutik*, München 1977, p. 80 sqq. Acolo sunt deosebite trei planuri (pornind de la Rastier); 'analiza saturată" este dusă până la extrem: *salut* (cuvântul francez, n.tr.) nu mai este înţeles ca *salut* (cuvântul românesc, în lb. germ. *Gruß*, n. tr), ci şi ca *salvare* (*récif*!!), iar *grija albă* ca *hârtia*, ceea ce nu este nicăieri întâlnit în text, nici chiar în autoreferenţialul *vierge vers*. Aceasta înseamnă metodă fără adevăr].

des vorhandenen) sau *pornind de la conceptul de obiectivabilitate (objektivierbarkeit). Aceasta nu este prezentitatea ce revine operei literare, ba chiar ea nu revine absolut nici unui text.* Limba și scrisul constau întotdeauna în indicarea (*Verweisung*) lor. Ele nu *sunt*, ci *vizează*, și acest lucru este valabil chiar și atunci când ceea ce este vizat nu există nicăieri altundeva decât în cuvântul care apare. Discursul poetic este realizat numai în realizarea vorbirii, respectiv a lecturii însesi, adică el nu este prezent fără să fie înțeles.

Structura temporală a vorbirii și a lecturii reprezintă un domeniu problematic în mare măsură necercetat. Faptul că schema pură a succesiunii nu trebuie aplicată asupra vorbirii și lecturii ne devine imediat clar atunci când vedem că prin aceasta nu este descrisă lectura, ci pronunțarea pe litere. Cine trebuie să pronunțe pe litere atunci când vrea să citească, tocmai că nu poate să citească. Un lucru asemănător cu situația lecturii în tăcere este valabil cu privire la lectura cu voce tare pentru un auditoriu. A citi bine pentru un auditoriu înseamnă a transmite celuilalt îmbinarea semnificației și a sunetului în așa fel, încât el să o reactualizeze pentru sine și în sine. Citim cu voce tare cuiva, iar aceasta înseamnă că ne adresăm lui. El este inerent acestei situații. Atât faptul de a rosti ca model de pronunție, cât și faptul de a citi pentru un auditoriu rămân 'dialogale'. Chiar și lectura cu voce tare prin care ne citim ceva nouă înșine rămâne dialogală, în măsura în care ea trebuie să armonizeze pe cât posibil apariția sonoră și perceperea sensului.

Arta recitării nu este ceva principial diferit. Este nevoie de o artă specială numai în măsura în care ascultătorii sunt o mulțime anonimă, iar textul poetic reclamă totuși realizarea în fiecare ascultător în parte. Cunoaștem aici ceva corespunzător pronunțării pe litere la lectură, așa-numita recitare pe de rost. Aceasta, iarăși, nu este vorbire, ci o înșiruire de fragmente semantice risipite unele după altele. Vorbim despre acest lucru în limba germană atunci când copiii învață versuri pe de rost și le 'recită' pentru bucuria părinților. Adevăratul cunoscător sau artist al recitării, dimpotrivă, va face prezent un întreg al configurației lingvistice, asemenea actorului care trebuie să dea naștere din nou cuvintelor rolului său, ca și cum ar fi fost găsite în clipa aceea. Nu trebuie să fie o înșiruire de părți discursive, ci un întreg format din sens și sunet, care 'stă' în el însuși. De aceea, vorbitorul ideal nu se va face nicidecum prezent pe sine, ci va face prezent numai textul, care trebuie să ajungă în întregime chiar și la un orb care nu poate vedea gestica sa. Goethe spune la un moment dat: „Nu există nici o plăcere mai înaltă și mai pură decât aceea de a asculta cu ochii închiși pe cineva care nu declamă, ci recită cu o voce potrivită în mod firesc un fragment din Shakespeare"[100]. Ne putem întreba dacă recitarea este în genere posibilă în cazul oricărui fel de texte poetice. Este ea posibilă, de pildă, atunci când este vorba despre creația poetică meditativă? Această problemă se reflectă și în istoria genului liric. Lirica corală și, în genere, tot ceea ce are caracterul unui cântec ce te invită să cânți și tu, este ceva cu totul diferit de tonalitatea elegiacă. Creația poetică meditativă pare să fie posibilă pe deplin numai în realizarea solitară.

În orice caz, schema succesiunii este aici cu totul inadecvată. Ne amintim de ceea ce, în învățarea prozodiei latine, este numit construire: elevul care învață limba latină trebuie să caute 'verbul' și apoi subiectul, și pornind de acolo să articuleze întreaga masă de cuvinte până la strângerea bruscă laolaltă a elementelor care la început păreau cu totul disparate ca sens. Aristotel descrie la un moment dat înghețarea unui lichid agitat ca transformare fulgerătoare. În mod asemănător stau lucrurile în cazul caracterului fulgerător al înțelegerii, atunci când fragmentele neordonate ale cuvintelor se cristalizează în întregime în unitatea

100 „Shakespeare und kein Ende" în: Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke*, Artemis – Gedenkausgabe Band 14, p. 757.

de sens a întregului. Ascultarea şi lectura au, în mod evident, aceeaşi structură temporală a înțelegerii, caracterul circular al acestei structuri numărându-se printre cele mai vechi cunoştințe ale retoricii şi hermeneuticii.

Acest lucru este valabil pentru orice ascultare şi lectură. În cazul textelor literare, situația este încă şi mai complicată. Aici nu este vorba numai despre culegerea unei informații transmise prin intermediul textului. Nu ne grăbim, nerăbdători şi oarecum imperturbabili, către finalul sensului (*das Sinn-Ende*), prin a cărui dobândire este cuprins întregul a ceea ce este comunicat. Cu certitudine, există şi aici ceva de felul unei înțelegeri fulgerătoare, în care se luminează deodată unitatea plăsmuirii. În cazul textului poetic, acest lucru se întâmplă la fel ca şi în cazul imaginii artistice. Relațiile semantice sunt – chiar dacă poate vag şi fragmentar – cunoscute. Însă în ambele cazuri relația de reprezentare cu realul este suspendată. Textul rămâne, cu relația sa semantică, unicul fapt prezent. Atunci când rostim sau citim texte literare, suntem, de aceea, trimişi înapoi către relațiile semantice şi sonore care articulează structura întregului, iar aceasta nu numai o dată, ci iar şi iar. Răsfoim, oarecum, paginile anterioare, începem din nou, citim din nou, descoperim noi relații semantice, şi ceea ce se află la sfârşit nu este conştiința sigură de a fi înțeles acum problema, conştiință cu care lăsăm, de obicei, un text în urmă. Lucrurile stau invers. Pătrundem cu atât mai adânc, cu cât conştientizăm mai mult relații de sens şi sunet. Nu lăsăm textul înapoia noastră, ci ne lăsăm antrenați în el. Suntem atunci în el, aşa cum orice vorbitor este în cuvintele pe care le spune şi nu le menține într-o distanță asemănătoare cu cea valabilă pentru cel care utilizează unelte, luându-le şi punându-le deoparte. Faptul de a vorbi despre utilizarea cuvintelor este, de aceea, neobişnuit de inadecvat. El nu se referă la vorbirea reală, ci tratează vorbirea mai mult ca pe utilizarea dicționarului unei limbi străine. Astfel, faptul de a vorbi despre regulă şi prescripție trebuie limitat în mod principial atunci când este vorba despre vorbirea reală. Acest lucru este însă valabil cu atât mai mult cu privire la textul literar. El este totuşi corect nu pentru că spune ceea ce ar spune oricine, ci pentru că are o corectitudine nouă, unică în felul ei, care îl distinge ca operă de artă. Fiecare cuvânt 'stă', astfel încât el pare aproape de neînlocuit şi, într-o anumită măsură, el este cu adevărat de neînlocuit.

Dilthey a fost cel care, dezvoltând idealismul romantic, a furnizat aici primele orientări. Respingând monopolul contemporan al gândirii cauzale, el, în loc să vorbească despre corelația dintre cauză şi efect, a vorbit despre *corelația efectelor* (*Wirkungszusammenhang*), deci despre o corelație care există între efectele însele (fără a prejudicia faptul că ele au, toate, cauzele lor). El a introdus în acest scop conceptul de 'structură', care a dobândit mai târziu un loc de cinste, şi a arătat felul cum înțelegerea structurilor are în mod necesar o formă circulară. Pornind de la audiția muzicală, pentru care muzica absolută, prin extrema ei lipsă de concepte, constituie un exemplu paradigmatic, deoarece ea exclude orice teorie a reprezentării, el a vorbit despre concentrarea într-un nucleu şi a tematizat structura temporală a înțelegerii. În estetică, se vorbeşte într-un sens asemănător, atât în cazul unui text literar, cât şi în cazul unei imagini, despre 'plăsmuire' (*Gebilde*). În semnificația nedeterminată a 'plăsmuirii' rezidă faptul că ceva nu este înțeles din perspectiva completitudinii sale planificate în prealabil, ci s-a plăsmuit oarecum din interior către exterior dobândind o configurație proprie, şi se află poate în continuare în proces de formare. Este evident că faptul de a înțelege ceva de felul acesta constituie o sarcină aparte. Sarcina este aceea de a edifica în noi ceea ce este o plăsmuire, de a construi ceva care nu este 'construit' – iar acest lucru implică faptul că toate încercările de construire trebuie să fie din nou retrase. În timp ce unitatea dintre înțelegere şi lectură se realizează de obicei într-o lectură plină de înțelegere

și lasă astfel în întregime în urma sa fenomenul lingvistic, în cazul textului literar vorbește permanent și ceva care face prezente relațiile semantice și sonore schimbătoare. Structura temporală a mobilității (*Zeistruktur der Bewegtheit*) pe care noi o numim zăbovire (*das Verweilen*) este cea care împlinește o astfel de prezență și în care trebuie să pătrundă orice discurs intermediar al interpretării. Fără disponibilitatea receptorului de a asculta cu cea mai mare atenție, nici un text poetic nu vorbește.

În încheiere, un exemplu celebru poate sluji drept ilustrare. Este vorba despre finalul poeziei lui Mörike *Auf eine Lampe* / *În cinstea unei lampe*[101]. Versul sună astfel: „ceea ce-i frumos, transfigurat strălucе în el însuși."

Versul a constituit obiectul unei discuții dintre Emil Staiger și Marin Heidegger. El interesează aici numai ca un caz exemplar. În acest vers întâlnim un grup de cuvinte care ține în aparență de cea mai banală cotidianitate: '*scheint es*' ('pare'; 'strălucește' – n. trad.). Putem înțelege acest lucru ca '*anscheinend*' ('aparent'), '*dokei*', '*videtur*', '*il semble*', '*it seems*', '*pare*' etc. Această înțelegere prozaică a expresiei are sens, și de aceea și-a găsit apărătorul. Acum se poate însă vedea că ea nu respectă legea versului. Se poate arăta de ce '*scheint es*' înseamnă aici 'strălucește', '*splendet*'. Aici poate fi aplicat mai întâi un principiu hermeneutic. În cazul dificultăților decide contextul mai amplu. Orice posibilitate dublă a înțelegerii constituie însă o dificultate. Este însă de o evidență hotărâtoare faptul că aici frumosul este atribuit unei lămpi. Aceasta este afirmația poeziei ca întreg, afirmație ce trebuie înțeleasă în întregime. O lampă care nu luminează pentru că atârnă, demodată și uitată, într-o 'cameră a desfătărilor' ('cine o ia în seamă?') dobândește aici adevărata ei strălucire, deoarece ea este o operă de artă. Nu există nici o îndoială că strălucirea este aici atribuită lămpii care luminează chiar și atunci când nu o folosește nimeni.

Leo Spitzer, într-o contribuție extrem de erudită la această discuție, a descris mai îndeaproape această specie literară a unor astfel de poezii dedicate obiectelor și a arătat în mod convingător locul lor în istoria literaturii. Heidegger, la rândul său, a susținut cu îndreptățire corelația conceptuală dintre 'frumos' și 'a străluci', corelație ce se face auzită în celebra expresie a lui Hegel privitoare la strălucirea sensibilă a ideii. Însă există și temeiuri imanente. Tocmai din conlucrarea sunetului și a semnificației cuvintelor rezultă o altă instanță clară de decizie. Așa cum în acest vers s-urile formează o țesătură solidă („*was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst*"), sau așa cum modulația metrică a versului constituie

---

101 Poezia lui Mörike sună astfel:

> În cinstea unei lampe
> Tu încă neclintită, o, frumoasă lampă-mpodobești,
> De-ușoare lanțuri gingaș aninată – aici,
> Tavanul încăperii, aproape-uitată acum, de delectare.
> Pe alba cupă-a ta de marmură, a cărei buză,
> Cununa iederei de bronz verde-auriu o împletește,
> O ceată de copii vesel hora o-ncing.
> Ce-ncântător e totul! râzând, și-un spirit lin
> Al seriozității în juru-ntregii forme totuși revărsat –
> O operă de artă de-un veritabil soi. Cine o ia în seamă?
> Dar ceea ce-i frumos, ferice strălucește în el însuși.

Polemica dintre Emil Staiger și Martin Heidegger, la care se face referire în cele ce urmează, este documentată în: Emil Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, dtv Wissenschaftliche Reihe 4078 (1971, Lizenzausgabe des Atlantis Verlages, Zürich und Freiburg i. Br. 1955), pp. 28-42.

unitatea melodică a frazei (un accent metric este pus pe *schön, selig, scheint, in, selbst*), nu există loc pentru o irumpere reflexivă, aşa cum ar reprezenta-o un prozaic '*scheint es*' ('pare'). Ea ar însemna, mai degrabă, intruziunea prozei colocviale în limbajul unei poezii, o înşelare a înţelegerii poetice, care ne ameninţă mereu pe noi toţi. Căci în general noi vorbim în proză, aşa cum află, spre surprinderea sa, Monsieur Jourdain al lui Molière. Tocmai acest lucru a condus creaţia poetică contemporană până la forme stilistice extrem de ermetice, pentru a împiedica intruziunea prozei. Aici, în poezia lui Mörike, nu există nici pe departe o astfel de înşelare. Uneori, limbajul acestei poezii se apropie de proză („cine o ia în seamă?"). Însă poziţia versului în cadrul întregului, şi anume faptul că el constituie finalul poeziei, îi dă acestuia o deosebită pondere gnomică. Şi într-adevăr, poezia ilustrează prin propria sa afirmaţie motivul pentru care aurul acestui vers nu este un indiciu, precum o bancnotă sau o informaţie, ci are el însuşi propria sa valoare. Strălucirea nu este numai înţeleasă, ci ea iradiază deasupra întregului apariţiei acestei lămpi care atârnă, nebăgată în seamă, într-o cameră uitată şi nu mai străluceşte nicăieri altundeva decât în aceste versuri. Urechea interioară ascultă aici corespondenţele cuvintelor 'frumos', 'ferice', 'a străluci' şi 'însuşi' – şi mai ales acel 'însuşi', cu care ritmul se încheie şi amuţeşte, face ca mişcarea amuţită să răsune în urechea noastră interioară. El face ca în ochiul nostru interior să apară liniştita revărsare de sine a luminii, pe care o numim 'a străluci'. Astfel, intelectul nostru nu înţelege numai ceea ce este spus acolo despre frumos şi ceea ce exprimă autonomia operei de artă, care nu depinde de nici un context al utilizării – urechea noastră ascultă şi înţelegerea noastră percepe strălucirea frumosului ca pe adevărata sa esenţă. Interpretul care şi-a prezentat argumentele dispare, iar textul vorbeşte.

25. Destrucție și deconstrucție (1985)

Atunci când Heidegger a ridicat tema înțelegerii de la nivelul unei metodologii a științelor spiritului la rangul de existențial și de fundament al unei ontologii a *Dasein*-ului, dimensiunea hermeneutică nu a mai reprezentat o etapă superioară a cercetării fenomenologice a intenționalității, care se întemeiază pe percepția senzorială, ci a făcut să izbucnească în spațiul european și în direcția de cercetare a fenomenologiei ceea ce în logica anglo-saxonă s-a produs aproape simultan ca *'linguistic turn'*. În dezvoltarea originară husserlian-scheleriană a cercetării fenomenologice, în ciuda schimbării de direcție prin orientarea către lumea vieții, limba rămăsese cu totul în umbră.

În fenomenologie se repetase profunda uitare a limbii care caracteriza deja idealismul transcendental și care părea legitimată prin nefericita critică a lui Herder la adresa turnurii transcendentale kantiene. Nici măcar în dialectica și în logica lui Hegel limba nu și-a găsit un loc privilegiat. Pe de altă parte, Hegel a făcut uneori trimitere la instinctul logic al limbii, a cărui anticipare speculativă a absolutului a fixat sarcina operei geniale a logicii hegeliene. Într-adevăr, după transpunerea de către Kant în limba germană, ornamentată delicat în stil rococo, a limbajului scolastic al metafizicii, contribuția lui Hegel la limbajul filozofiei a fost de o importanță evidentă. El amintea, din punct de vedere formal, de energia creatoare la nivel lingvistic și conceptual a lui Aristotel și s-a apropiat cel mai mult de acest model suprem și în măsura în care a putut să salveze, transpunând-o în limbajul conceptului, o bună parte din spiritul limbii sale materne. Această împrejurare a instituit pentru el, firește, limita intraductibilității, care a rămas insurmontabilă mai bine de un secol și constituie până astăzi o piedică ce trebuie luată în serios. Însă nici la Hegel limba nu dobândise o poziție centrală.

În cazul lui Heidegger s-a repetat o irumpere asemănătoare, ba chiar și mai puternică, a forței originare a limbii în spațiul gândirii. Acestui lucru i s-a adăugat recursul său conștient la originaritatea limbajului filozofilor greci. Astfel, 'limba' a devenit virulentă în întreaga forță intuitivă a stabilității sale în cadrul lumii vieții și a pătruns puternic în arta foarte rafinată a descrierii, proprie fenomenologiei husserliene. Faptul că limba însăși a devenit obiectul autoînțelegerii ei filozofice nu putea fi evitat. Atunci când deja în anul 1920, lucru pe care eu îl pot atesta ca martor, un tânăr gânditor, tocmai Heidegger, a început să reflecteze la o catedră germană asupra a ceea ce înseamnă faptul că 'se lumește' (*'es weltet'*), acest lucru a constituit breșa printr-un limbaj scolastic temeinic, însă cu totul înstrăinat de propriile sale origini, al metafizicii și a însemnat, în același timp, un eveniment lingvistic și dobândirea unei înțelegeri mai profunde a limbii în genere. Ceea ce în tradiția idealismului german Humboldt, frații Grimm, Schleiermacher și frații Schlegel și, în cele din urmă, Dilthey au atribuit fenomenului limbii și a conferit lingvisticii mai recente, îndeosebi comparatisticii lingvistice, un avânt nebănuit a rămas în sfera filozofiei identității. Identitatea dintre subiectiv și obiectiv, dintre gândire și ființă, dintre natură și spirit s-a menținut până în filozofia formelor simbolice[102], dintre care limba iese în relief. Ceea ce a constituit, ca o culminare ultimă, realizarea sintetică a dialecticii hegeliene a fost restabilirea identității dincolo de toate contradicțiile și diferențierile imaginabile și ridicarea gândului aristotelic originar al lui *noesis noeseos* la cea mai pură desăvârșire. Acest lucru l-a formulat într-un mod de-a dreptul provocator paragraful final al *Enciclopediei Științelor Filozofice* a lui Hegel. Ca și cum în toată lunga istorie a spiritului, așa cum s-a exprimat Hegel sprijinindu-se pe un vers din Vergiliu, efortul a fost concentrat către un unic scop: *'tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem'*.

---

102 E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen,* Bd. I: *Die Sprache*, Berlin 1923.

Într-adevăr, pentru gândirea nouă, postmetafizică a secolului nostru, faptul că medierea dialectică în stilul lui Hegel împlinise deja, în felul ei, depășirea subiectivismului modern a rămas o permanentă provocare. Numai conceptul hegelian de spirit obiectiv depune o mărturie elocventă despre acest lucru. Chiar și critica motivată religios pe care deviza lui Kierkegaard a lui sau-sau a făcut-o la adresa acelui atât-cât-și al autosuspendării dialectice a tuturor supozițiilor a putut fi absorbită în medierea totală a dialecticii. Totuși, nici măcar critica lui Heidegger la adresa conceptului de conștiință, care printr-o destrucție ontologică radicală a evidențiat întregul idealism al conștiinței, ca fiind o înstrăinare a gândirii grecești și care viza mai ales fenomenologia lui Husserl configurată sub influența neokantiană, nu a constituit o breșă deplină. Ceea ce s-a numit ontologia fundamentală a *Dasein*-ului nu a putut depăși, în ciuda tuturor analizelor temporale realizate la nivelul caracterului de grijă (*Sorgecharakter*) al *Dasein*-ului, autoreferențialitatea sa și, totodată, poziția fundamentală a conștiinței de sine. De aceea, ea nu a putut să realizeze o adevărată evadare din imanența conștiinței de sorginte husserliană.

Heidegger a recunoscut foarte curând acest lucru și a preluat îndrăznelile radicale ale gândirii lui Nietzsche, fără a găsi totuși alte drumuri decât cele în necunoscut (*Holzwege*) care, după cotitura (*Kehre*) drumului său, au condus în inaccesibil. Numai limbajul metafizicii a fost cel care a menținut această traiectorie paralizantă a idealismului transcendental? Heidegger trage concluzia extremă din critica sa la adresa lipsei de fundament ontologic a conștiinței și a conștiinței de sine, despărțindu-se de gândirea întemeietoare a metafizicii. Totuși, această cotitură și despărțire (*Kehre und Abkehr*) a rămas o permanentă luptă cu metafizica. Depășirea ei trebuia să fie pregătită nu numai prin faptul că subiectivismul modern era surmontat prin destrucția conceptelor sale nelegitimate, ci și prin faptul că experiența greacă originară a ființei, aflată dincolo de ascensiunea și dominația metafizicii occidentale, trebuia să fie readusă în lumina conceptului ca un fapt pozitiv. Regresul lui Heidegger de la conceptul de *physis* al lui Aristotel către experiența ființei a începuturilor presocratice a rămas, în realitate, o rătăcire aventuroasă. Este adevărat că ea a avut permanent în vedere, chiar dacă într-un mod atât de vag, țelul îndepărtat de a gândi din nou începutul, ceea ce se află la început. Faptul apropierii de început înseamnă totuși, întotdeauna, a sesiza, străbătând în sens invers drumul parcurs, alte posibilități deschise. Cine se află la început de tot trebuie să își aleagă drumul, iar atunci când se întoarce la început este conștient de faptul că, pornind din punctul de plecare, ar fi putut străbate și alte drumuri – de pildă așa cum gândirea orientală a parcurs alte drumuri. Poate că acest lucru, la fel ca și direcția în care a mers Occidentul, s-a bazat acolo într-o foarte mică măsură pe o alegere liberă. Mai degrabă, el s-a datorat împrejurării că gândirea orientală nu a fost îndrumată către metafizica substanței și accidentului de o construcție gramaticală a subiectului și predicatului. Astfel, nu este de mirare că și drumul de întoarcere al lui Heidegger către început a resimțit ceva din fascinația gândirii orientale și a încercat – în zadar – să o urmărească pe o distanță de câțiva pași cu ajutorul unor vizitatori japonezi și chinezi. Limbile, și îndeosebi structura fundamentală comună tuturor limbilor din propriul cerc cultural nu pot fi ușor depășite. Chiar și în istoria propriei origini începutul nu poate fi niciodată cu adevărat atins. El se retrage, iar și iar, în incertitudine – așa cum, în celebra descriere a întoarcerii în timp pe care a făcut-o Thomas Mann la începutul *Muntelui vrăjit*, celui care se plimbă pe coastă i se arată mereu, înapoia fiecărei ultime proeminențe a coastei, o alta, într-o succesiune nesfârșită. În mod corespunzător, Heidegger a crezut că a găsit experiența inaugurală a ființei, mărturii ale acelei îmbinări a dezvăluirii și ascunderii, pe rând, la Anaximandru, la Heraclit, la Parmenide, apoi din nou la Heraclit. La Anaxi-

mandru el crede a fi găsit prezența însăşi şi zăbovirea esenței ei, la Parmenide inima nepalpitândă a lui *aletheia*, la Heraclit *physis*-ul căruia îi place să se ascundă. Dar, în ultimă instanță, toate acestea sunt valabile, ce-i drept, pentru indiciul dat de cuvinte, care trimit în atemporal, nu însă în mod real şi pentru discurs, adică pentru autointerpretarea a ceea ce este vizat, care e întâlnită în textele timpurii. Heidegger şi-a putut recunoaşte întotdeauna propria viziune despre ființă, ca în nişte filoane de aur, numai în substantive, în forța expresivă a cuvintelor şi în labirinturile lor, care nu pot fi străbătute în întregime: această 'ființă' nu trebuia să fie, totuşi, ființa ființării. Textele însele s-au dovedit, iar şi iar, a nu fi nimic altceva decât ultimul masiv premontan pe drumul către priveliştea asupra câmpului deschis al ființei.

Astfel, faptul că Heidegger, pe acest drum al explorărilor sale în roca originară a cuvintelor, a întâlnit chipul ultim al lui Nietzsche, al cărui extremism îndrăznise să înainteze pe calea autodistrugerii oricărei metafizici, a oricărui adevăr şi a oricărei cunoaşteri a adevărului, era, aşa zicând, hotărât dinainte. Fireşte că arta conceptuală proprie lui Nietzsche nu a putut să îl satisfacă, oricât de binevenită a fost pentru el dezvrăjirea de către acesta a dialecticii – „a lui Hegel şi a celorlalți creatori de văluri*" – şi oricât de mult îl putea îndreptăți viziunea filozofiei în epoca tragică a grecilor să vadă în filozofie şi altceva decât acea metafizică a unei lumi adevărate aflate în spatele celei aparente. Evident, toate acestea nu puteau însemna pentru el decât o scurtă tovărăşie de drum cu Nietzsche. „Atât de multe secole – şi nici un zeu nou", era motto-ul receptării de către el a lui Nietzsche.

Însă ce ştie Heidegger despre un zeu nou? El îl presimte şi îi lipseşte numai limba în care să îl invoce? Îl ține prea mult sub vrajă limbajul metafizicii? În ciuda prealabilului său caracter insurmontabil, limba nu este pur şi simplu o robie babiloniană a spiritului. De asemenea, amestecul babilonian al limbilor nu vizează, după cum spune tradiția biblică, numai multitudinea familiilor lingvistice şi multitudinea limbilor, pe care a produs-o *hybris*-ul uman. Mai degrabă, ea cuprinde întregul spațiu străin care se deschide între om şi om şi creează întotdeauna o nouă confuzie. Însă aici este implicată şi posibilitatea depăşirii sale. Căci limba înseamnă dialog. Trebuie să căutăm şi putem să găsim cuvântul care ajunge la celălalt, putem chiar să învățăm limba străină, limba lui, a celuilalt. Putem trece în limba celorlalți pentru ajunge la celălalt. Toate acestea le poate realiza limba ca limbă.

Fireşte că acel ceva care leagă şi care se constituie ca fiind limba aflată în formare a comunicării, este prin esență înconjurat de talazurile flecărelii, de aparența vorbirii, care, în realitate, face ca şi dialogul să devină un schimb de cuvinte goale. Lacan a spus pe bună dreptate că cuvântul care nu este adresat cuiva este un cuvânt gol. Tocmai pe acest lucru se bazează primatul dialogului, care se dezvoltă prin întrebare şi răspuns şi construieşte astfel limba comună. O cunoscută experiență în dialogul dintre oamenii care vorbesc două limbi reciproc străine, dar care pot înțelege pe jumătate limba celuilalt, este aceea că pe această bază nu se poate purta un dialog, ci, în realitate, este purtată o luptă lentă până ce una dintre cele două limbi străine este vorbită de către amândoi, chiar dacă ea este în continuare vorbită prost de către unul dintre ei. Aceasta este o experiență pe care o poate face oricine. În ea se află un indiciu important. Ceva de felul acesta nu a avut loc, în realitate, numai între vorbitori ai unor limbi străine, ci are loc, de asemenea, în adecvarea reciprocă a partenerilor în orice dialog purtat în aceeaşi limbă. Abia răspunsul, cel real sau cel posibil, face ca un cuvânt să devină cuvânt.

De acelaşi domeniu al experienței ține şi faptul că orice retorică, tocmai pentru că ea nu permite o alternare permanentă a întrebării şi răspunsului, a discursului şi replicii,

---

* Joc de cuvinte, care face aluzie la numele lui F. Schleiermacher – n. tr.

conține întotdeauna intruziuni ale cuvintelor goale, pe care le cunoaștem ca formule lipsite de conținut (*Floskeln*) sau 'simple moduri de a vorbi'. La fel ni se întâmplă și în procesul real al înțelegerii atunci când ascultăm și, de asemenea, în procesul lecturii. Aici procesul de semnificare, așa cum a arătat îndeosebi Husserl, este străbătut de intenții goale.

Aici trebuie să reflectăm mai departe, dacă vrem să atașăm un sens limbajului metafizicii. Ceea ce poate fi avut astfel în vedere nu este, desigur, limbajul în care a fost elaborată pentru prima dată metafizica, limbajul filozofilor greci. Mai degrabă, cu aceasta este avut în vedere faptul că în limbile vii ale comunităților lingvistice de astăzi au pătruns construcții conceptuale care provin din acest limbaj originar al metafizicii. Numim acest lucru, atât în limbajul științific, cât și în cel filozofic, rolul terminologiei. Însă în timp ce în științele matematice ale naturii – mai ales în cele experimentale – introducerea de denumiri este un pur act convențional, care slujește desemnării tuturor stărilor de fapt accesibile și nu pune în joc absolut nici o autentică corelație de semnificație între termenul introdus pe plan internațional și obișnuințele lingvistice ale limbilor naționale – cine se gândește, fie și numai în cazul cuvântului 'volt', la marele cercetător Volta? – în cazul filozofiei, lucrurile stau altfel. Aici nu există un domeniu general accesibil, adică controlabil, al experienței, care să fie desemnat prin termeni convenționali. Conceptele care sunt create în domeniul filozofiei sunt mai degrabă articulate întotdeauna prin intermediul acelei limbi vorbite din care provin. Formarea de concepte înseamnă și acolo, firește, că multipla iradiere a semnificației posibile ce revine unui cuvânt se definește din perspectiva unei semnificații precis determinate. Însă astfel de cuvinte-concept nu sunt niciodată desprinse în întregime din câmpul de semnificație în care ele dețin deplina lor etalare de semnificație. Mai mult decât atât, desprinderea totală a unui cuvânt din contextul său lexical și închiderea lui (*horismos*) într-un conținut precis, închidere care îl transformă într-un concept, amenință în mod necesar utilizarea sa cu o golire de sens. Astfel, de pildă, formarea unui concept metafizic fundamental, cum este cazul conceptului de *ousia*, nu poate fi niciodată împlinită în întregime, atâta vreme cât sensul cuvântului grec nu este coprezent în întreaga sa amploare. De aceea, la înțelegerea conceptului grec de ființă a contribuit mult cunoașterea faptului că cuvântul *ousia* înseamnă în limba greacă, în primul rând, gospodăria agricolă (*das landwirtschaftliche Anwesen**), și că aici își are originea sensul conceptual al 'ființei' ca prezență a ceea ce este prezent (*Anwesenheit von Anwesendem*). Exemplul ne învață că nu există un limbaj al metafizicii, ci numai o elaborare gândită metafizic a unor concepte care au fost desprinse din limba vie. O astfel de elaborare de concepte poate să întemeieze, ca în cazul logicii și al ontologiei lui Aristotel, o tradiție conceptuală durabilă și, în consecință, să inițieze o înstrăinare care începe deja de timpuriu, odată cu cultura elenistă de școală, se continuă cu traducerea în latină și apoi, prin preluarea traducerii latine în limbile naționale ale prezentului, formează iarăși un limbaj scolastic, în care conceptul își pierde tot mai mult sensul originar care provine din experiența ființei.

Astfel, se impune sarcina unei destrucții a aparatului conceptual al metafizicii. Acesta este singurul sens durabil în care putem vorbi despre limbajul metafizicii: aparatul conceptual ajuns, pe parcursul istoriei sale, la o dezvoltare maximă. Sarcina unei destrucții a aparatului conceptual înstrăinat al metafizicii, care se perpetuează în gândirea contemporană, a fost transformată în deviză de către Heidegger în anii săi de început. Recorelarea reflexivă a conceptelor tradiției cu limba greacă, cu sensul firesc al cuvintelor și cu înțelepciunea ascunsă a limbii care poate fi descoperită în ele, așa cum a putut-o face Heidegger cu o prospețime incredibilă, a reînsuflețit cu adevărat gândirea greacă și forța ei de a ni se

* În limba germană *Anwesen* înseamnă atât „gospodărie", cât și „prezență". – n. tr.

adresa. Acesta a fost geniul lui Heidegger. Astfel, el a avut chiar tendința de a reda cuvintelor sensul lor pierdut, nemaiavut în vedere, și de a trage concluzii în ordinea gândirii din acest așa-numit sens etimologic. Este semnificativ faptul că Heidegger-ul târziu vorbește în acest context despre 'cuvinte originare' ('*Urworte*'), în care ceea ce el consideră a fi experiența greacă a lumii s-a exprimat într-un mod mult mai palpabil decât în doctrinele și principiile textelor grecești timpurii.

Cu siguranță că Heidegger nu a fost primul care și-a dat seama de înstrăinarea de lucrurile însele, care se produsese în limbajul scolastic al metafizicii. Mai degrabă, deja strădania idealismului german, începând cu Fichte și mai ales cu Hegel, a fost aceea de a dizolva și de a topi ontologia greacă a substanței și aparatul ei conceptual prin mișcarea dialectică a gândirii. Și pentru acest demers au existat precursori, chiar și printre cei care au utilizat limbajul scolastic latin, îndeosebi acolo unde împreună cu tratatele scolastice latine a coexistat cuvântul viu al predicii ținute în limba națională, ca de pildă la Meister Eckhart sau Nicolaus Cusanus, dar și în speculațiile unui Jakob Böhme. Totuși, ei au fost figuri periferice ale tradiției metafizice. Atunci când Fichte a înlocuit cuvântul '*Tatsache*' ('fapt real') cu '*Tathandlung*' ('acțiune reală'), el a anticipat, în esență, construcțiile terminologice provocatoare ale unui Heidegger, căruia îi plăcea să răstoarne pur și simplu sensul cuvintelor, de exemplu înțelegând cuvântul *Ent-fernung** ca apropiere sau, de asemenea, propoziții precum '*Was heißt denken?*' în sensul: „Ce ne poruncește să gândim?". Sau propoziția '*Nichts ist ohne Grund*' o înțelegea ca pe o afirmație despre nimicul însuși (*das Nichts*), conform căreia el nu ar avea temei: violențe ale unui înotător care luptă contra curentului.

Totuși, în idealismul german în ansamblu nu atât transformarea cuvintelor și forțarea semnificațiilor cuvintelor, cât radicalizarea propozițiilor până la contrariul și contradicția lor era menită să topească forma tradițională a aparatului conceptual metafizic. Dialectica a fost dintotdeauna radicalizarea contrariilor imanente până la contradicție, iar atunci când apărarea a două propoziții opuse nu are un simplu sens negativ, ci năzuiește tocmai către unificarea a ceea ce se contrazice, atunci este oarecum atinsă posibilitatea extremă care face ca gândirea metafizică, adică gândirea în concepte de origine greacă, să fie capabilă să cuprindă absolutul. Însă viața este libertate și spirit. Consecința inerentă a unei astfel de dialectici, în care Hegel vedea idealul raționamentului filozofic, i-a dat într-adevăr posibilitatea de a depăși subiectivitatea subiectului și de a gândi spiritul și ca spirit obiectiv, așa cum deja am menționat mai sus. În rezultatul ei ontologic, această mișcare sfârșește însă, din nou, în prezența absolută a spiritului contemporan cu sine însuși, așa cum atestă finalul *Enciclopediei* hegeliene. De aceea, Heidegger a rămas într-o dispută permanentă, tensionată cu ispita dialecticii, care a practicat, în locul destrucției conceptelor grecești, transformarea lor în concepte dialectice, care să desemneze spiritul și libertatea, și și-a domesticit oarecum propria gândire.

Nu poate fi detaliat aici felul în care Heidegger, pornind de la intenția sa fundamentală, a menținut și și-a asumat în gândirea sa mai târzie demersul distructiv al începuturilor sale. În acest sens depune mărturie stilul sibilinic al scrierilor sale târzii. El era pe deplin conștient de precaritatea lingvistică – a sa și a noastră. Pe lângă propriile sale încercări de a depăși 'limbajul metafizicii' cu ajutorul limbajului poetic al lui Hölderlin, mi se pare că numai pe două drumuri s-a mai putut merge, și pe ele s-a și mers, pentru a indica o cale către câmpul deschis, împotriva autoîmblânzirii ontologice care caracterizează dialectica. Unul este drumul

---

* Această intrepretare se bazează pe faptul că *Entfernung* („depărtare") este compus din prefixul *ent-*, căruia în limba română îi corespunde „dez-" și adjectivul *fern* („departe"), putând fi deci tradus etimologic prin „dez-depărtare" – n. tr.

care, plecând de la dialectică, conduce înapoi către dialog și către conversație. Pe acest drum am încercat să merg eu însumi în a mea *hermeneutică filozofică*. Celălalt drum este în primul rând cel al deconstrucției, pe care l-a arătat Derrida. Aici tocmai că nu trebuie să fie redeșteptat, prin vitalitatea dialogului, sensul dispărut. În rețeaua de fundal a relațiilor de sens, care stă la baza oricărei vorbiri, deci într-un concept ontologic de *écriture* – în locul celui de flecăreală sau de dialog – trebuie ca mai degrabă să fie anulată în genere unitatea sensului, și astfel să fie împlinită adevărata întrerupere a metafizicii.

În spațiul acestei tensiuni se produc cele mai specifice reaccentuări. În viziunea filozofiei hermeneutice, teoria lui Heidegger despre depășirea metafizicii cu a ei finalizare în totala uitare a ființei în era tehnologică trece peste permanenta rezistență și puterea de persistență a unităților îmbinate ale vieții, care continuă să se mențină la scara mică și mare a coexistenței interumane. În viziunea deconstructivismului, dimpotrivă, lui Heidegger îi lipsește radicalitatea ultimă atunci când pune întrebarea privitoare la sensul ființei și, prin aceasta, menține un sens al întrebării, despre care s-ar putea arăta că nu i-ar putea corespunde un răspuns semnificativ. Derrida opune întrebării privitoare la sensul ființei diferența primară și vede în Nietzsche figura mai radicală în raport cu pretenția metafizic-temperată a gândirii heideggeriene. El îl vede pe Heidegger în continuare pe linia logocentrismului, căruia el îi opune conceptul contrar al sensului dispersat și aflat în mișcare, care pulverizează orice coagulare ce tinde spre unitate și este numit de către el *écriture*. Evident, Nietzsche marchează aici punctul critic.

Astfel, pentru o confruntare și cântărire a perspectivelor care se deschid pentru cele două drumuri descrise, care pornesc regresiv de la dialectică, vor putea fi discutate pe baza cazului lui Nietzsche posibilitățile care se oferă unei gândiri ce nu mai poate continua metafizica.

Dacă desemnez drept dialectică punctul de plecare de la care Heidegger începe să-mi caute propriul drum regresiv, acest lucru nu se întâmplă numai din motivul exterior că Hegel și-a realizat sinteza seculară a moștenirii metafizicii printr-o dialectică speculativă care pretindea să reunească în sine întregul adevăr al începutului grec. Mai degrabă, o fac mai ales pentru că Heidegger a fost într-adevăr cel care nu a rămas la nivelul modificărilor și perpetuărilor moștenirii metafizice, așa cum le-a practicat neokantianismul de la Marburg și configurarea neokantiană a fenomenologiei de către Husserl. Lucrul spre care năzuia el ca spre o depășire a metafizicii nu se consuma nici în gestul de protest ce îi are ca reprezentanți pe hegelienii de stânga și personalități de talia lui Kierkegaard și Nietzsche. Mai degrabă, el a atacat această sarcină cu efortul dur al conceptului, care putea fi învățat de la Aristotel. Dialectica înseamnă așadar, în contextul meu, întregul ansamblu al tradiției occidentale a metafizicii, atât 'logicul' în sens hegelian, cât și 'logos-ul' din gândirea greacă ce a marcat deja primii pași ai filozofiei occidentale. În acest sens, încercarea lui Heidegger de a reînnoi întrebarea privitoare la ființă sau, mai bine zis, de a o pune pentru prima dată într-un sens nemetafizic, deci ceea ce el numea 'pasul înapoi', era un drum ce pornea, regresiv, de la dialectică.

La fel și turnura hermeneutică spre dialog pe care am încercat-o eu, în același sens, nu se întoarce numai înapoia dialecticii idealismului german, adică la dialectica platonică, ci năzuiește să ajungă și înapoia acestei turnuri socratic-dialogale, la presupoziția ei, adică la acea *anamnesis* căutată și trezită în *logoi*. Această reamintire creată pe baza mitului, dar gândită extrem de rațional, nu este doar cea a sufletului individual, ci, întotdeauna, cea a 'spiritului care ne poate lega' – pe noi, care suntem un dialog. A-fi-în-dialog (*Im-Gespräch-Sein*) înseamnă însă a-fi-dincolo-de-sine-însuși (*Über-sich-hinaus-Sein*), a gândi împreună cu celălalt și a reveni la sine ca la un altul. Atunci când Heidegger nu mai gândește conceptul metafizic

de esență ca prezență a ceea ce este prezent, ci înțelege expresia '*Wesen*' ('esență') ca pe un verb, adică în mod 'temporal', esența (*Wesen*) este înțeleasă ca prezență (*An-Wesen*) într-un sens care trebuie să răspundă expresiei uzuale 'putrezire' (*Verwesen*). Aceasta înseamnă însă că el, ca de pildă în studiul său despre Anaximandru, așază la baza experienței grecești originare a timpului 'zăbovirea' ('*Weile*'). Astfel, el interoghează într-adevăr metafizica și orizontul ei cu privire la ceea ce se află înapoia lor, atunci când le interoghează cu privire la ființă. Heidegger însuși a amintit faptul că se abuzează de propoziția citată de către Sartre, 'Esența *Dasein*-ului este existența sa', dacă nu se ia în seamă faptul că expresia *Wesen* este pusă între ghilimele. Tocmai că nu este vorba, așadar, despre conceptul de 'esență' (*Essenz*) care, ca '*Wesen*', trebuie să premeargă existenței (*Existenz*), faptului real, dar nici despre răsturnarea sartriană a acestui raport, astfel încât existența (*Existenz*) ar premerge esenței (*Essenz*). Cred însă că Heidegger, atunci când întreabă cu privirea la sensul ființei, nu gândește nicidecum 'sensul' în sensul metafizicii și al conceptului ei de esență (*Wesensbegriff*), ci ca pe sensul interogativ care nu se așteaptă la un răspuns determinat, ci indică o direcție a interogării.

'Sensul este sensul unei direcții', am spus eu cândva, iar Heidegger a introdus temporar chiar și un arhaism ortografic, scriind expresia '*Sein*' ('ființă') ca '*Seyn*', pentru a-i sublinia caracterul de verb. În mod asemănător trebuie privită și încercarea mea de a scăpa de povara moștenită a ontologiei substanței prin aceea că pornesc de la dialog și de la limbajul comun care este căutat și care se formează în el, limbaj în care logica întrebării și a răspunsului se dovedește a fi faptul determinant. El deschide o dimensiune a comunicării care depășește afirmațiile fixate lingvistic și, prin aceasta, și sinteza atotcuprinzătoare în sensul autoînțelegerii monologale a dialecticii. Cu siguranță că nici dialectica idealistă nu a tăgăduit în întregime faptul că își are originea în structura speculativă fundamentală a limbii, așa cum am dezvoltat-o eu în partea a treia din *Adevăr și metodă*. Însă atunci când Hegel asociază dialectica cu un concept de știință și de metodă, el camuflează, în realitate, adevărata ei proveniență, originea ei în limbă. Astfel, hermeneutica filozofică are în vedere raportarea la duala unitate speculativă care există între ceea ce este spus și ceea ce nu este spus, unitate care precedă, în realitate, culminarea dialecticii cu contradicția și cu suspendarea ei într-o nouă afirmație. Faptul de a transforma într-un suprasubiect rolul pe care eu l-am acordat tradiției în punerea de întrebări și în prefigurarea de răspunsuri, iar apoi, așa cum susțin Manfred Frank și Forget, de a reduce experiența hermeneutică la o *parole vide* mi se pare că induce complet în eroare. El nu își găsește nici un punct de sprijin în *Adevăr și metodă*. Dacă acolo este vorba despre tradiție și despre dialogul cu ea, aceasta nu reprezintă un subiect colectiv, ci este pur și simplu termenul generic pentru fiecare text în parte (iar acest lucru, de asemenea, în sensul cel mai larg al textului, astfel încât o operă plastică, o operă arhitectonică și chiar un proces natural sunt incluse în el).[103] Dialogul socratic în forma lui platonică este, cu certitudine, un tip foarte special de dialog, care este condus de către cineva, celălalt fiind nevoit să îl urmeze vrând-nevrând, dar, în această privință, modelul desfășurării oricărui dialog rămâne totuși faptul că în el nu sunt combătute cuvintele, ci sufletul celuilalt. Dialogul socratic nu este un joc exoteric de îmbrăcare și de deghizare a ceea ce este știut mai bine, ci adevărata desfășurare a anamnezei, a amintirii reflexive, care este posibilă numai pentru sufletul căzut în finitudinea trupescului și care se desfășoară sub formă de dialog. Sensul unității speculative care se împlinește în virtualitatea cuvântului este tocmai acela că el nu este un cuvânt individual, și nici o afirmație formulată în întregime, ci mai degrabă trimite dincolo de tot ceea ce poate fi afirmat.

---

103 *Adevăr și metodă*, vol. 1, p. 353.

Dimensiunea interogativă în care ne mişcăm noi aici nu are, aşadar, nimic de-a face cu un cod care trebuie descifrat. Faptul că un astfel de cod descifrat stă la baza oricărei scrieri şi lecturi a unui text este cu siguranță corect, însă el reprezintă o simplă precondiție pentru efortul hermeneutic de a afla ceea ce este spus în cuvinte. În această privință, sunt întru totul de acord cu critica la adresa structuralismului. Eu însă, după câte mi se pare, merg dincolo de deconstrucția lui Derrida, în măsura în care cuvintele există în genere numai în dialog, iar aici nu în calitate de cuvânt individual, ci ca întreg al unei explicații.

În mod evident, în cazul principiului deconstrucției este vorba despre acelaşi lucru, în măsura în care şi Derrida se străduieşte să transpună un domeniu semantic metafizic din care fac parte cuvintele şi semnificațiile cuvintelor în procesul pe care el îl desemnează ca *écriture* şi a cărui realizare nu este o ființă esențială (*essential*), ci linia, urma care dă un indiciu. Prin aceasta, el se opune unui concept metafizic de *logos* şi vorbeşte despre logocentrismul în care s-ar înscrie chiar şi întrebarea privitoare la ființă a lui Heidegger, ca întrebare privitoare la sensul ființei. Acesta este un Heidegger neobişnuit, reinterpretat din perspectiva lui Husserl, ca şi cum orice discurs ar consta în afirmații de judecată. În acest sens, este cu siguranță adevărat faptul că neobosita constituire a sensului căreia îi este dedicată cercetarea fenomenologică şi care este realizată în actul gândirii ca împlinire a unei intenții a conştiinței are în vedere 'prezența'. Vocea care înştiințează (*la voix*) este oarecum asociată prezenței a ceea ce este gândit în gândire. În realitate, fireşte că şi în efortul lui Husserl în vederea unei filozofii oneste tocmai experiența timpului şi conştiința timpului sunt cele care precedă orice 'prezență' şi orice constituire, chiar şi pe cea a valabilității supratemporale. Este însă adevărat că problema timpului exercită asupra gândirii lui Husserl o fascinație inepuizabilă, deoarece el menține conceptul grec de ființă care în fond l-a fascinat deja pe Augustin prin enigma pe care o reprezintă ființa timpului, care este 'acum' şi totodată nu este, pentru a ne exprima în termenii lui Hegel.

La fel ca şi Heidegger însuşi, Derrida se adânceşte, de aceea, în diversitatea plină de mister ce rezidă în cuvânt şi în varietatea semnificațiilor lui, în potențialul incert al diferențierilor lui de semnificație. Faptul că Heidegger, pornind de la propoziție şi afirmație, revine pe calea interogației asupra deschisului ființei, care face pentru prima dată posibile, în genere, cuvintele şi propozițiile, îl face oarecum să ajungă la ceea ce precedă întreaga dimensiune a propozițiilor şi a opozițiilor şi a contradicțiilor formate din cuvinte. În mod asemănător, Derrida pare a merge după urmele care există abia în citirea acestora. El a încercat să releve, îndeosebi pe baza analizei timpului a lui Aristotel, faptul că din perspectiva ființei 'timpul' devine vizibil ca *différance*. Dar pentru că îl citeşte pe Heidegger pornind de la Husserl, el consideră sprijinirea pe conceptualitatea husserliană, care se face simțită în *Sein und Zeit* şi în autodescrierea lui transcendentală, drept o mărturie a logocentrismului lui Heidegger, iar atunci când eu prezint nu numai dialogul, ci şi poezia şi apariția sa în urechea interioară, ca fiind adevărata realitate a limbii, el numeşte acest lucru chiar 'fonocentrism'. Ca şi cum discursul sau vocea ar dobândi vreodată prezență, în realizarea ei, fie şi numai pentru cea mai încordată conştiință reflexivă, şi nu ar fi mai degrabă dispariția însăşi. Faptul că cel care vorbeşte şi cel care gândeşte nu se percepe pe el însuşi tocmai pentru că 'gândeşte' nu este un ieftin argument reflexiv, ci o amintire a ceea ce i se întâmplă oricui vorbeşte şi gândeşte.

Astfel, critica lui Derrida la adresa interpretării date de către Heidegger lui Nietzsche – interpretare care pe mine într-adevăr m-a convins – poate să slujească drept ilustrare a problematicii deschise în fața căreia ne aflăm. Avem de-a face, pe de o parte, cu bogăția deconcertantă de fațete şi cu neîncetatul joc de măşti în care temerarele îndrăzneli

ale gândirii lui Nietzsche par a se risipi într-o diversitate impalpabilă, iar pe de altă parte cu întrebarea, adresată lui, cu privire la ce înseamnă jocul acestei îndrăzneli. Nu susțin că Nietzsche însuşi ar fi avut în vedere unitatea în sânul risipirii şi că ar fi exprimat el însuşi în concepte corelația intimă dintre principiul fundamental al voinței de putere şi mesajul senin despre eterna reîntoarcere a aceluiaşi. Dar dacă îl înțeleg bine pe Heidegger, el spune tocmai că Nietzsche nu a făcut acest lucru, astfel încât aceste metafore ale ultimelor sale viziuni apar ca fațete strălucitoare, în spatele cărora nu există ceva unitar. Acest lucru ar reprezenta poziția finală uniformă în care întrebarea privitoare la ființă se uită şi se pierde pe ea însăşi. – Astfel, era tehnologică în care s-ar desăvârşi nihilismul ar însemna, într-adevăr, eterna reîntoarcere a aceluiaşi. – Faptul de a gândi acest lucru, de a-l prelua în mod reflexiv pe Nietzsche, nu mi se pare a fi un fel de recădere în metafizică şi în preconcepția ei ontologică ce culminează în conceptul de esență (*Wesen*). Dacă ar fi aşa, atunci drumurile lui Heidegger, care se îndreaptă oarecum către o 'esență' (*Wesen*) a unei cu totul alte structuri, a uneia temporale, nu s-ar pierde iar şi iar în inaccesibil. Dialogul pe care îl purtăm în continuare în propria noastră gândire şi care poate că se îmbogățeşte în zilele noastre cu noi mari parteneri ce provin dintr-o moştenire, extinsă la nivel planetar, a umanității, ar trebui să îşi caute peste tot partenerul – şi îndeosebi atunci când el este unul cu totul diferit. Cine mă îndeamnă să acord atenție deconstrucției şi insistă asupra diferenței se află la începutul unui dialog, nu la destinația lui.

Partea a cincea

Anexe

26. Excursuri I-VI (1960)

I
la I, 43

Conceptul de *stil* este unul dintre lucrurile de la sine înțelese și nediscutate care însuflețesc conștiința istorică. O privire aruncată asupra etimologiei, puțin cercetată încă, poate să lămurească de ce lucrurile stau astfel. Conceptul se fixează, ca de cele mai multe ori, prin deplasarea cuvântului din domeniul său originar de aplicație. Prin acest demers, în primă instanță îi este impregnat nu un sens istoric, ci unul normativ. Astfel, 'stilul' din tradiția mai recentă a retoricii antice ia locul a ceea ce înseamnă acolo *genera dicendi* și este, așadar, un concept normativ. Există diferite feluri de a vorbi și de a scrie, care sunt adecvate și impun cerințe specifice în funcție de scop și de conținut. Acestea sunt tipurile de stil. Este clar că printr-o astfel de teorie despre tipurile de stil și aplicarea lor corectă este indicată și aplicarea falsă.

Pentru cel care posedă arta scrierii și a exprimării, se impune așadar respectarea stilului corect. Astfel, conceptul de stil, după câte se pare, apare mai întâi în jurisprudența franceză și înseamnă acolo *manière de procéder*, așadar o procedură judiciară care satisface anumite cerințe juridice. Începând cu secolul al XVI-lea, conceptul este utilizat apoi și pentru a desemna modul lingvistic de prezentare în genere[1]. În mod evident, la baza utilizării cuvântului se află concepția conform căreia pentru o prezentare adecvată regulilor artei există anumite cerințe prealabile, îndeosebi cea a caracterului unitar, care sunt independente de fiecare conținut al faptului prezentat. Exemplele adunate de către Panofsky[2] și W. Hofmann[3] menționează, pe lângă cuvântul *stile*, cuvintele *maniera* și *gusto* pentru acest concept normativ care impune o cerință generică drept ideal stilistic.

Pe lângă acestea, există însă de la bun început și utilizarea personală a cuvântului. Stilul este și mâna individuală care poate fi recunoscută peste tot în operele aceluiași artist. Această utilizare figurată este probabil înrădăcinată deja în exercițiul antic al canonizării reprezentanților clasici pentru anumite *genera dicendi*. Din perspectivă conceptuală, folosirea conceptului de stil pentru așa-numitul stil personal este într-adevăr o aplicare consecventă a aceleiași semnificații. Căci și acest sens al stilului desemnează o unitate în varietatea operelor, și anume felul în care modul caracteristic de prezentare al unui artist se deosebește de cel al oricărui alt artist.

---

1 Cf. și *Nuevo Estilo y Formulario de Escribir* ca titlu al unei antologii de formule pentru cei care scriu scrisori. Și într-o astfel de utilizare, respectarea stilului este aproape identică cu cea a *genera dicendi*. Extrapolarea asupra tuturor comportamentelor expresive, firește că în sens normativ, este totuși la îndemână.

2 E. Panofsky, *Idea*, nota 244.

3 W. Hoffmann, *Studium Generale*, 8. Jahrg. 1955, Heft 1, p. 1.

Acest lucru reiese şi din terminologia lui Goethe, care a devenit determinantă pentru perioada care i-a urmat. Conceptul de stil al lui Goethe este dobândit pornind de la delimitarea faţă de conceptul de manieră şi reuneşte în mod evident ambele aspecte[4]. Un artist îşi formează un stil în măsura în care el nu mai imită cu afecţiune, ci totodată îşi creează astfel un limbaj propriu. Chiar dacă el se racordează la fenomenul dat, acesta nu îl încătuşează – el se exprimă totuşi astfel pe sine însuşi. Oricât de rară ar fi armonia dintre 'imitaţia fidelă' şi maniera individuală (modul de concepere), tocmai ea constituie stilul. Prin urmare, în conceptul de stil este implicat un element normativ şi acolo unde este vorba despre stilul unei persoane. 'Natura', 'esenţa' lucrurilor rămâne fundamentul cunoaşterii şi al artei, de care marele artist nu are voie să se îndepărteze, şi prin această racordare la esenţa lucrurilor, potrivit lui Goethe, şi folosirea personală a 'stilului' primeşte în mod clar un sens normativ.

Recunoaştem uşor idealul clasicist. Terminologia lui Goethe este însă totodată potrivită pentru a lămuri conţinutul conceptual pe care îl deţine permanent conceptul de stil. În nici un caz stilul nu este deja o simplă expresie individuală – întotdeauna cu el este avut în vedere un fapt stabil, obiectiv, care coagulează forma expresivă individuală. Aşa se explică şi aplicarea pe care a găsit-o acest concept în calitate de categorie istorică. Căci un astfel de element coagulant pentru retrospectiva istorică se dovedeşte desigur a fi şi gustul fiecărei epoci, şi în această privinţă aplicarea conceptului de stil asupra istoriei artei este o consecinţă firească a conştiinţei istorice. Fireşte că astfel sensul de normă estetică pe care îl avea la origine conceptul de stil (*vero stile*) a dispărut în favoarea funcţiei sale descriptive.

Cu aceasta nu s-a decis nicidecum dacă conceptul de stil merită o valabilitate atât de exclusivă cum este cea pe care el a dobândit-o în general în cadrul istoriei artei – şi într-o la fel de mică măsură s-a decis dacă el este aplicabil, dincolo de istoria artei, asupra altor fenomene istorice, ca de exemplu asupra acţiunii politice.

În ceea ce priveşte mai întâi prima dintre aceste întrebări, conceptul istoric de stil pare a fi neîndoielnic legitim peste tot unde racordarea la un gust dominant reprezintă unicul criteriu estetic. El este aşadar valabil în primul rând pentru toate fenomenele decorative, a căror cea mai proprie determinaţie nu este aceea de a exista de sine stătător, ci de a fi ataşate unui lucru şi de a-l integra pe acesta în unitatea unui context de viaţă. În mod evident, decorativul ţine, ca o calitate secundară, de ceea ce are o determinare de altă natură, şi anume o utilizare.

Ne putem oricum întreba dacă, dimpotrivă, este legitim să extindem punctul de vedere al istoriei stilurilor asupra aşa-numitelor opere de artă libere. Am devenit însă conştienţi de faptul că o aşa-numită operă de artă liberă îşi are locul originar într-un context al vieţii. Celui care vrea să o înţeleagă nu îi este permis să vrea să obţină din ea valori de trăire arbitrare, ci trebuie să dobândească faţă de ele atitudinea corectă, ceea ce înseamnă însă, înainte de toate, şi atitudinea corectă din punct de vedere istoric.

Există aşadar şi aici, într-adevăr, cerinţe stilistice care nu trebuie să fie lezate. Însă aceasta nu înseamnă că o operă de artă nu are decât o semnificaţie care ţine de istoria stilurilor. În această privinţă, Sedlmayr are întru totul dreptate cu a sa critică a istoriei stilurilor[5]. Interesul clasificator care este satisfăcut prin istoria stilurilor nu ajunge cu adevărat la faptul artistic. Totuşi, conceptul de stil îşi menţine semnificaţia şi pentru adevărata teorie a artei. Căci şi o analiză structurală de teorie a artei, aşa cum o reclamă Sedlmayr, trebuie bineînţeles să satisfacă cerinţele de istorie a stilurilor în ceea ce ea numeşte atitudinea corectă.

---

4 Cf. Schelling III 494.

5 [Cf. *Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte*, Vermehrte Neuausgabe, Mäander 1978.]

În cazul tipurilor de artă care necesită o reproducere (muzică, teatru, dans etc.), acest lucru este cu totul evident. Redarea trebuie să fie adecvată din punct de vedere stilistic. Trebuie să se știe ce reclamă stilul epocii și stilul personal al unui maestru. Firește că această cunoaștere nu este totul. O redare 'fidelă din punct de vedere istoric' nu ar fi o autentică performanță artistică de reproducere, adică în ea opera nu s-ar prezenta ca operă de artă, ci mai degrabă ar fi, în măsura în care ceva de felul acesta este în genere posibil, un produs didactic sau un simplu material al cercetării istorice, așa cum se va întâmpla cândva, de pildă, și cu înregistrările discografice dirijate de către maestrul însuși. Totuși, și cea mai vie reactualizare a unei opere va cunoaște prin acea latură a problemei ce ține de istoria stilurilor anumite limitări pe care ea nu are voie să le încalce. Stilul se numără, într-adevăr, printre 'fundamentele' artei, printre condițiile care stau în firea lucrului în cauză, și ceea ce iese la iveală în cazul reproducerii este valabil, în mod evident, pentru comportamentul nostru receptiv față de orice fel de artă (reproducerea nu este totuși nimic altceva decât un anume tip de mediere, care slujește unei astfel de receptări). Conceptul de stil nu este, ce-i drept (asemenea conceptului de gust, cu care el este înrudit, cf. cuvântul *Stilgefühl* [*simț pentru stil* – n. trad.]), un punct de vedere suficient pentru experiența artei și pentru cunoașterea ei științifică – el este suficient numai în domeniul decorativului – însă și el este în mod necesar presupus acolo unde arta trebuie să fie înțeleasă.

Însă acest concept poate fi transpus și în istoria politică. Și modurile de a acționa pot avea stil, și chiar și în evenimente ale destinului se poate impregna un stil. Acest lucru este gândit în primă instanță în mod normativ. Atunci când spunem despre o acțiune că are un stil mare sau un adevărat stil, o judecăm astfel în mod estetic[6]. Chiar și atunci când, de pildă în terminologia politică, ne fixăm ca scop un anumit stil al acțiunii, acesta este în esență un concept estetic de stil. Dând dovadă de un astfel de stil al acțiunii, ne facem vizibili pe noi înșine pentru alții, astfel încât ei știu la ce să se aștepte. Și aici stilul înseamnă o unitate de expresie.

Acum se pune însă întrebarea dacă acest concept de stil poate fi utilizat și în calitate de categorie istorică. Transpunerea conceptului de stil specific istoriei artei asupra istoriei generale presupune că evenimentele istorice nu sunt vizate în propria lor semnificație, ci în apartenența lor la un ansamblu de forme expresive ce caracterizează epoca lor. Semnificația istorică a unui eveniment nu trebuie să fie însă neapărat în concordanță cu valoarea cognitivă pe care el o are ca fenomen expresiv, și este înșelător să credem că l-am înțeles prin aceea că l-am înțeles, în felul acesta, ca fenomen expresiv. Dacă am dori să extindem cu adevărat conceptul de stil asupra istoriei generale, așa cum a fost discutat lucrul acesta mai ales de către Erich Rothacker, și să așteptăm de aici o cunoaștere istorică, am fi constrânși să acceptăm ca presupoziție faptul că istoria însăși se supune unui logos interior. Acest lucru poate fi valabil pentru direcțiile de desfășurare individuale pe care le urmărim, însă o astfel de istorie a cratimei (*Bindestrich-Historie*) nu este o istorie (*Geschichte*) reală, ci o construcție ideal-tipică ce are, așa cum a arătat critica lui Max Weber la adresa organologilor, numai o îndreptățire descriptivă. Un mod de abordare a desfășurării istorice din perspectiva istoriei stilurilor ar putea să respecte determinația hotărâtoare că în el se întâmplă ceva, și nu se derulează numai procese inteligibile, la fel de puțin ca și o abordare de teorie a artei care gândește numai din perspectiva istoriei stilurilor. Aceasta este limita istoriei ideilor de care ne lovim aici.

6 [Cf. Hegel, *Nürnberger Schriften*, p. 310].

II
la I, 149

Ocazionalitatea trebuie să apară ca un element al sensului în pretenția de sens a unei opere, și nu ca urmă a caracterului ocazional care este oarecum ascuns în spatele operei și trebuie să fie dezvăluit prin interpretare. Dacă situația din urmă ar fi cea adevărată, aceasta ar însemna că numai prin reproducerea situației originare am ajunge în genere să înțelegem sensul întregului. Însă dacă ocazionalitatea este un element al sensului în pretenția operei înseși, atunci, invers, drumul ce trece prin înțelegerea conținutului de sens al operei este totodată o posibilitate pentru istoric de a afla ceva despre situația originară în interiorul căreia vorbește opera. Însă reflecțiile noastre principiale cu privire la felul de a fi al ființei estetice conferiseră conceptului de ocazionalitate o legitimare nouă, care depășea toate formele specifice. Jocul artei nu este atât de detașat de spațiu și timp cum susține conștiința estetică. Chiar dacă se recunoaște acest lucru în mod principial, nu se va putea vorbi despre o pătrundere a timpului în joc, așa cum a făcut odinioară Carl Schmitt cu referire la drama *Hamlet*.

Cu siguranță că interesul istoricului poate fi acela de a investiga în forma jocului artei relațiile care îl leagă pe acesta de epoca sa. Însă Carl Schmitt mi se pare că subapreciază dificultatea acestei sarcini legitime pentru istoric. El crede că poate recunoaște acea breșă din joc prin a cărei spărtură s-ar întrevede realitatea contemporană și ar putea fi recunoscută funcția contemporană a operei. Acest demers este plin de probleme metodologice spinoase, așa cum ne-a învățat, de pildă, exemplul cercetării operei lui Platon. Chiar dacă este principial corect ca prejudecățile unei pure estetici a trăirii să fie eliminate și jocul artei să fie plasat în contextul său politic și de istorie a epocii, mi se pare totuși eronat să ni se pretindă să-l citim pe *Hamlet* ca pe un roman cu cheie. Aici mi se pare că nu există nicidecum o pătrundere a timpului în joc, care ar putea fi recunoscută ca o breșă în joc. Pentru jocul însuși nu există o opoziție între timp și joc, așa cum crede Carl Schmitt. Mai degrabă, jocul antrenează în *jocul* său și timpul. Aceasta este marea posibilitate a creației poetice, prin care ea aparține timpului său și prin care timpul ascultă de ea. În acest sens general, și drama *Hamlet* are o deplină actualitate politică. Însă atunci când în ea este descifrată părtinirea ascunsă a poetului în favoarea lui Essex și Jacob, acest lucru poate fi cu greu dovedit de creația poetică. Chiar dacă poetul a făcut într-adevăr parte din această fracțiune, jocul versificat de către el trebuia atunci să îi ascundă părtinirea în așa fel, încât și perspicacitatea lui Carl Schmitt ar trebui să eșueze în a o descoperi. Poetul trebuia totuși, cu certitudine, dacă voia să ajungă la publicul său, să țină seama și de fracțiunea adversă din public. Astfel, în realitate, pătrunderea jocului în timp este cea care ni se înfățișează aici. Cum jocul este echivoc, el își poate dezvolta efectul imprevizibil abia în desfășurarea sa. Conform esenței sale, el nu este potrivit pentru a fi un instrument al unor scopuri mascate, care ar trebui doar să fie sesizate pentru a fi înțelese în mod univoc. El rămâne, în calitate de joc, într-o echivocitate care nu poate fi anulată. Ocazionalitatea ce rezidă în el nu este o relație dată în prealabil, abia prin intermediul căreia totul își primește sensul adevărat, ci invers, opera însăși este cea a cărei forță expresivă poate să împlinească această ocazie, ca și pe oricare alta.

Astfel, Carl Schmitt cade, după părerea mea, într-un istorism fals atunci când interpretează, de pildă, în mod politic faptul că întrebarea privitoare la vina reginei este lăsată deschisă și vede în aceasta un tabu. De fapt, ceea ce constituie realitatea unui joc este faptul că el admite permanent în jurul a ceea ce este propriu-zis tematizat un spațiu al indeterminatului. O dramă în care totul este motivat de la un capăt la celălalt scârțâie ca o mașinărie. Aceasta ar fi o falsă realitate, în care desfășurarea acțiunii apare ca un calcul. Ea

devine joc al realității mai degrabă atunci când nu îl lasă pe spectator să înțeleagă totul, ci numai puțin mai mult decât el obişnuieşte să înțeleagă în agitația sa cotidiană. Cu cât mai multe probleme rămân aici deschise, cu atât mai liber izbuteşte înțelegerea, adică transpunerea a ceea ce este arătat în joc în lumea proprie şi, cu siguranță şi în lumea propriei experiențe politice.

Faptul de a lăsa deschise imprevizibil de multe probleme pare a fi, în genere, esența unei poveşti fertile şi este inerent, de exemplu, oricărui mit. Tocmai datorită deschisei sale indeterminări, mitul poate face ca din el să apară întotdeauna o nouă descoperire, orizontul tematic deplasându-se iar şi iar într-o altă direcție. (Să ne gândim, de pildă, la diversele încercări de a înfățişa povestea lui Faust, de la Marlowe până la Paul Valéry.)

Dacă în ceea ce este lăsat deschis este văzută însă o intenție politică, aşa cum face Carl Schmitt atunci când vorbeşte despre tabu-ul reginei, se ignoră ce înseamnă de fapt jocul, şi anume desfăşurarea prin testarea de posibilități. Desfăşurarea jocului nu este împământenită într-o lume închisă a aparenței estetice, ci se realizează ca permanentă angrenare în timp. Plurivocitatea productivă care constituie esența operei de artă este numai o altă expresie pentru determinația esențială a jocului de a redeveni permanent eveniment. În acest sens principial, înțelegerea proprie ştiințelor spiritului se corelează în modul cel mai intim cu experiența nemijlocită a operei de artă. Şi înțelegerea pe care o realizează ştiința lasă să se desfăşoare dimensiunea purtătoare de sens a tradiției şi constă în testarea acesteia. Tocmai de aceea, ea însăşi este tot o desfăşurare istorică, aşa cum se arată pe parcursul cercetării de față.

III
la I, 269

Şi polemica lui Löwith cu interpretarea dată de către Heidegger lui Nietzsche[7], polemică ce în unele privințe ridică obiecții îndreptățite, suferă în ansamblu de pe urma faptului că el, fără să îşi dea seama, opune idealul naturalității al lui Nietzsche principiului formării ideale în genere. Ceea ce are în vedere Heidegger atunci când, cu o radicalitate conştientă, îl plasează pe Nietzsche pe aceeaşi linie cu Aristotel – iar aceasta tocmai că nu înseamnă pentru el că îl plasează în acelaşi punct – este făcut astfel neinteligibil. Invers, Löwith însuşi este condus prin intermediul acestei concluzii pripite la absurditatea de a trata la rândul său doctrina lui Nietzsche despre eterna reîntoarcere ca pe un fel de *Aristoteles redivivus*. Pentru Aristotel, circuitul etern al naturii era într-adevăr aspectul de la sine înțeles al ființei. Viața morală şi istorică a oamenilor rămâne la el corelată cu ordinea pe care o reprezintă, în mod exemplar, cosmosul. La Nietzsche nu este vorba despre aşa ceva. Mai degrabă, el gândeşte în întregime rotirea cosmică a ființei pornind de la contrariul pe care îl reprezintă, în raport cu ea, existența umană. Eterna reîntoarcere a aceluiaşi îşi are sensul ca o doctrină pentru oameni, iar aceasta înseamnă ca o imensă îndrăzneală pentru voința umană, îndrăzneală care nimiceşte toate iluziile sale despre viitor şi progres. Prin urmare, Nietzsche gândeşte doctrina despre eterna reîntoarcere pentru a atinge omul în tensiunea voinței sale. Natura este gândită aici, pornind de la om, ca ceea ce nu este conştient de sine. Nu putem dori însă să opunem din nou istoriei natura ca într-o răsturnare mai recentă [a opoziției aristotelice dintre cosmos şi viața morală a omului, n. trad.], dacă vrem

---

7 În cap. al III-lea din *Heidegger– Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt 1953. Cf. şi noua ediție apărută între timp a lucrării lui Löwith, *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr* [şi acum volumul despre Nietzsche în ale sale *Sämtliche Schriften,* Stuttgart 1986].

să înțelegem unitatea gândirii lui Nietzsche. Löwith însuşi rămâne la constatarea nerezolvatului conflict interior al lui Nietzsche. Având în vedere această constatare, oare nu trebuie pusă întrebarea cu bătaie mai lungă privitoare la felul cum a fost posibilă o astfel de autoîmpotmolire într-o fundătură, cu alte cuvinte cum se face că pentru Nietzsche însuşi ea nu era o autoîmpotmolire şi o eşuare, ci trebuia să fie marea descoperire şi eliberare? La această întrebare cu bătaie mai lungă, cititorul nu găseşte la Löwith nici un răspuns. Acesta este însă lucrul care s-ar dori a fi înțeles, adică făcut realizabil prin propria gândire. Heidegger l-a întreprins, adică el a construit sistemul de referință din perspectiva căruia afirmațiile lui Nietzsche se ordonează unele în raport cu altele. Faptul că acest sistem de referință nu este exprimat în mod nemijlocit de către Nietzsche însuşi rezidă în însuşi sensul metodologic al unei astfel de reconstrucții. Dimpotrivă, pe Löwith îl vedem în mod paradoxal făcând din nou pe cont propriu ceea ce el însuşi poate privi la Nietzsche numai ca pe o ruptură: el reflectează asupra nereflexivității; el filozofează împotriva filozofiei în numele naturalității şi invocă bunul simț. Dacă însă bunul simț ar fi într-adevăr un argument filozofic, întreaga filozofie ar fi încetat de mult să existe şi, împreună cu ea, şi invocarea bunului simț. Löwith va ieşi din această încurcătură – şi altă soluție nu există – numai dacă recunoaşte că invocarea naturii şi a naturalității nu este nici natură, nici naturală.

IV
la I, 271

Ignorarea încăpățânată de către Löwith a sensului transcendental al afirmațiilor heideggeriene privitoare la înțelegere[8] mi se pare neîndreptățită din două puncte de vedere. El nu vede că Heidegger a dezvăluit ceva care se regăseşte în orice înțelegere şi care nu poate fi nicidecum tăgăduit în calitatea sa de sarcină.[9] În plus, el nu vede că violența care apare în cazul multor interpretări heideggeriene nu rezultă nicidecum din această teorie a înțelegerii. Ea este mai degrabă o productivă abuzare de texte, care trădează mai curând o lipsă a conştiinței hermeneutice. În mod evident, violența excesivă a propriei dorințe obiective este cea care conferă anumitor pagini ale textelor o rezonanță excesivă care lezează proporțiile. Raportarea nerăbdătoare a lui Heidegger la textele transmise prin tradiție este cu atât mai puțin consecința teoriei sale hermeneutice, cu cât ea se aseamănă mai degrabă cu marii continuatori ai tradiției spirituale, care, înainte de formarea conştiinței istorice, îşi însuşeau 'necritic' tradiția. Numai faptul că Heidegger respectă aici criteriile ştiinței şi încearcă uneori să legitimeze filologic însuşirea sa productivă a tradiției provoacă critica filologică. Îndreptățirea analizei sale a înțelegerii nu este astfel prejudiciată, ci în esență confirmată. De înțelegere ține întotdeauna faptul că opinia ce trebuie înțeleasă trebuie să se afirme împotriva violenței tendințelor semantice care îl domină pe interpret. Tocmai pentru că noi suntem preocupați de problemă, este nevoie de efortul hermeneutic. Fără a fi preocupați de problemă, dimpotrivă, nu putem să înțelegem deloc tradiția, sau o mai putem înțelege doar în totala indiferență față de problemă a interpretării psihologice sau istorice, care intervine acolo unde tocmai că nu mai înțelegem.

---

8 Cf. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt 1953, p. 80 sq.

9 [Aici s-ar opune, fireşte, Derrida, care vede în interpretarea dată de către Heidegger lui Nietzsche o recădere în metafizică. Cf. în acest volum p. 409 sqq.].

V
la I, 427

Este ciudat că un cercetător al lui Plotin atât de merituos precum Richard Harder, în ultima conferință pe care i-a fost dat să o țină, a criticat conceptul de *sursă* din cauza 'provenienței sale din științele naturii' (*Les Sources de Plotin, Entretiens V,VII, Quelle oder Tradition?*). Oricât ar fi de îndreptățită critica la adresa unei cercetări a surselor care este practicată în mod superficial, conceptul de sursă are o mai bună legitimare. Ca metaforă *filozofică*, el este de origine platonic-neoplatonică. Izvorârea apei curate și proaspete dintr-un adânc invizibil este aici reprezentarea călăuzitoare. Acest lucru îl arată, printre altele, frecventa formulă *pege kai arche* (*Phaidr.* 245c, precum și, adesea, la Filon și Plotin). – Ca termen al *filologiei*, conceptul de *fons* este introdus, ce-i drept, abia în epoca umanismului, însă acolo nu are în primul rând sensul conceptului cunoscut din cercetarea surselor, ci înțelege maxima *ad fontes*, întoarcerea la surse, ca îndreptare spre adevărul originar, nedenaturat al autorilor clasici.[10] Constatarea noastră se confirmă și prin aceea că filologia vizează în textele ei adevărul care poate fi găsit în ele. – Deplasarea conceptului în sensul tehnic ce ne este familiar ar trebui să păstreze ceva din semnificația originară, în măsura în care sursa se deosebește de palida redare sau de aproprierea falsificatoare. Acest lucru explică îndeosebi faptul că numai în cazul tradiției literare cunoaștem conceptul de sursă. Numai ceea ce este transmis lingvistic dă seama pentru totdeauna și pe deplin de ceea ce rezidă în el, el nu trebuie doar interpretat, asemenea altor documente și relicve, ci permite adăparea nemijlocită de la izvoare, respectiv raportarea la sursă a derivaților ei mai târzii. Toate acestea nu sunt imagini ce țin de științele naturii, ci imagini lingvistic-spirituale care confirmă, în esență, ceea ce crede Harder, și anume faptul că sursele nu trebuie deloc să devină tulburi prin utilizarea lor. În sursă se revarsă mereu apă proaspătă, și la fel se întâmplă și cu adevăratele surse spirituale ale tradiției. Studierea lor este atât de profitabilă tocmai pentru că ele furnizează mereu și altceva decât ceea ce a fost preluat din ele până în prezent.

VI
la I, 341 și 471

Despre conceptul de expresie

În ansamblul expunerilor noastre este întemeiat faptul că conceptul de expresie trebuie să fie purificat de tonalitatea sa subiectivistă modernă și recorelat cu sensul său gramatical-retoric originar. Cuvântul 'expresie' ('*Ausdruck*') corespunde cuvântului latin *expressio*, *exprimere*, care desemnează originea spirituală a vorbirii și a scrierii (*verbis exprimere*). În limba germană, el are o primă istorie timpurie în vocabularul misticii și trimite astfel înapoi către creația conceptuală neoplatonică, ce ar trebui să mai fie încă cercetată ca atare. În afara contextului scrierilor mistice, cuvântul este preluat propriu-zis abia în secolul al XVIII-lea. Atunci el își extinde semnificația și pătrunde totodată în teoria estetică, unde înlocuiește conceptul de imitație. Totuși, perspectiva turnurii subiective, conform căreia expresia este expresia unei interiorități, de pildă a unei trăiri, era și atunci încă îndepărtată[11]. Dominant

---

10 [Îi datorez lui E. Lledo o interesantă atestare a lui '*ad fontes*' în umanismul spaniol, care arată corelația cu *Psalmii*].

11 În gândirea scolasticii, conceptului de *expressio* îi corespundea mai degrabă conceptul contrar de *impressio speciei*. Firește că ceea ce constituie esența acelei *expressio* care se produce în *verbum* este

este punctul de vedere al comunicării şi al comunicabilităţii, adică este vorba despre faptul de a găsi expresia[12]. A găsi expresia înseamnă însă a găsi o expresie care poate face o impresie, deci nicidecum expresia în sensul de expresie a trăirii. Acest lucru este valabil îndeosebi şi în terminologia muzicii[13]. Teoria muzicală a afectelor din secolul al XVIII-lea nu se referă la faptul că ne exprimăm pe noi înşine în muzică, ci la faptul că muzica exprimă ceva, şi anume afecte care, la rândul lor, trebuie să facă impresie. Acelaşi lucru îl întâlnim în estetică la Sulzer (1765): expresia nu trebuie înţeleasă în primul rând ca expresie a propriilor senzaţii, ci ca expresie care provoacă senzaţii.

Oricum, a doua jumătate a secolului al XVIII-lea se află deja mai departe pe drumul către subiectivarea conceptului de expresie. Atunci când Sulzer, de exemplu, polemizează cu mai tânărul Riccoboni, care vede arta actorului în faptul de a prezenta, şi nu în cel de a simţi, el consideră autenticitatea faptului de a simţi în cazul prezentării estetice tocmai ca fiind imperativ necesară. Astfel, el completează şi acel *espressivo* al muzicii printr-o întemeiere psihologică a sensibilităţii compozitorului. Ne aflăm aici, aşadar, în momentul de trecere de la tradiţia retorică la psihologia trăirii. Totuşi, adâncirea în esenţa expresiei, şi îndeosebi a expresiei estetice, rămâne în ultimă instanţă corelată în continuare cu contextul metafizic care o precedă şi care este de sorginte neoplatonică. Expresia nu este niciodată numai un semn prin care se face trimitere către altceva, către ceva interior. În expresie este prezent însuşi lucrul exprimat, de exemplu, în cazul înfruntării mânioase, mânia. Diagnostica modernă a expresiei ştie foarte bine acest lucru, aşa cum l-a ştiut deja Aristotel. În mod evident, ţine de felul de a fi al viului faptul că unul este astfel prezent în celălalt. Acest lucru şi-a găsit şi recunoaşterea specifică în vocabularul filozofiei atunci când Spinoza recunoaşte în *exprimere* şi *expressio* un concept ontologic fundamental şi atunci când, pornind de la el, Hegel vede în sensul obiectiv al expresiei ca prezentare, ca exprimare, adevărata realitate a spiritului. Hegel îşi întemeiază astfel critica la adresa subiectivismului reflecţiei. În mod asemănător gândesc Hölderlin şi prietenul său Sinclair, la care conceptul de expresie dobândeşte chiar o poziţie centrală.[14] Limba ca produs al reflecţiei creatoare, care face posibilă poezia, este 'expresie a unui întreg viu, dar specific'. În mod evident, semnificaţia acestei teorii a expresiei a fost în întregime denaturată prin subiectivarea şi psihologizarea secolului al XIX-lea. În realitate, la Hölderlin, ca şi la Hegel, tradiţia retorică este cu mult mai determinantă. În secolul al XVIII-lea, 'expresia' ia locul, în genere, 'exprimării' şi se referă la acea formă statornică ce rămâne în urma imprimării unui sigiliu şi în alte cazuri asemănătoare. Contextul imaginii devine pe deplin clar dintr-un pasaj din Gellert: „limba noastră nu este aptă să exprime o anumită frumuseţe, fiind o ceară rigidă care adesea se sfărâmă atunci când vrem să imprimăm în ea imaginile spiritului".[15]

---

faptul că în aceasta, aşa cum Nicolaus Cusanus o exprimă probabil pentru prima dată, se manifestă *mens*. Astfel, la Nicolaus este posibilă o expresie precum: cuvântul este *expressio exprimentis et expressi* (*Comp. theol.* VII). Însă aceasta nu vizează o expresie a trăirilor interioare, ci *structura reflexivă* a lui *verbum*: aceea de a face vizibil totul şi, de asemenea, pe sine prin exprimare – aşa cum lumina face vizibil totul şi pe sine însăşi. [Între timp a apărut articolul '*Ausdruck*' ('expresie') al lui Tonelli în dicţionarul lui Ritter, vol. I, pp. 653-655. (este vorba despre *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart – n. trad.)].

12 Kant, *Kritik der Urteilskraft* B 198.

13 Cf. studiul instructiv al lui H. H. Eggebrecht, „Das Ausdrucksprinzip im musikalischen Sturm und Drang", Dvjs 29 (1955), pp. 323-349.

14 Cf. ediţia lui Hellingrath Bd. 3, p. 571 sqq.

15 *Schriften* Bd. 7, p. 273.

Aceasta este o veche tradiție neoplatonică.[16] Metafora își are semnificația în faptul că forma impregnată nu este prezentă parțial, ci în întregime, în toate imprimările. Pe acest lucru se bazează și aplicarea conceptului în 'gândirea emanatistă' care, după părerea lui Rothacker[17], stă la baza imaginii noastre istorice despre lume. Este probabil clar că critica la adresa psihologizării conceptului de 'expresie' străbate întreaga cercetare de față și stă atât la baza criticii la adresa 'artei trăirii', cât și la baza criticii la adresa hermeneuticii romantice.[18]

16 Cf. de pildă *Dionysiaka* I, 87.

17 Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (Handb. d. Philos. III), p. 166. Cf. în vol 1 p. 32 conceptul de viață la Oetinger și p. 186 sqq. la Husserl și la contele Yorck. [Cf. *Adevăr și metodă*, vol. 1, p. 181 sqq., 191 sqq.].

18 Aluzii [la această problematică – n. trad.] și în lucrări mai vechi ale autorului, de exemplu „Bach und Weimar" (1946), p. 9 sqq. [*Kl. Schrif.* II, pp. 75-81; *Ges. Werke* Bd. 9] și „Über die Ursprünglichkeit der Philosophie" (1947), p. 25. [*Kl. Schrif.* I, pp. 11-38; *Ges. Werke* Bd. 4].

27. Hermeneutică și istorism (1965)

În reflecția filozofică asupra fundamentelor științelor spiritului abia dacă era vorba, în trecut, despre hermeneutică. Hermeneutica era o simplă disciplină auxiliară, un canon de reguli care aveau ca obiect relația cu textele. Eventual, ea se mai diversifica, dând seama de natura specifică a anumitor texte, de exemplu ca hermeneutică biblică. Şi, în cele din urmă, a existat o disciplină auxiliară de o natură oarecum diferită, care s-a numit hermeneutică, sub forma hermeneuticii juridice. Ea conținea regulile pentru umplerea lacunelor din dreptul codificat, având aşadar un caracter normativ. Dimpotrivă, problematica filozofică centrală ce era inerentă realității științelor spiritului era văzută – prin analogie cu științele naturii şi cu întemeierea lor prin intermediul filozofiei kantiene – în teoria cunoaşterii. *Critica rațiunii pure* a lui Kant justificase elementele aprioric ale cunoaşterii prin experiență, proprie științelor naturii. Astfel, miza a constituit-o faptul de a furniza modului de cunoaştere al științelor istorice o justificare teoretică corespunzătoare. J. G. Droysen a proiectat în a sa 'metodologie istorică' ('*Historik*') o metodologie foarte influentă a științelor spiritului, care năzuia, în întregul ei, să corespundă sarcinii kantiene, iar W. Dilthey, care a dezvoltat adevărata filozofie a Şcolii istorice, a urmărit încă de timpuriu, cu o conştiință explicită, sarcina unei critici a rațiunii istorice. În această privință, şi concepția sa despre sine era una epistemologică. După cum se ştie, el a văzut într-o psihologie „descriptivă şi analitică", purificată de intruziunea elementelor străine din științele naturii, fundamentul epistemologic al aşa-numitelor ştiințe ale spiritului. Totuşi, în îndeplinirea acestei sarcini Dilthey a fost călăuzit către depăşirea poziției sale epistemologice originare şi, astfel, el a fost cel care a făcut să sosească ceasul filozofic al hermeneuticii. Ce-i drept, el nu a renunțat niciodată la fundamentul epistemologic pe care îl căutase în psihologie. Faptul că trăirile se caracterizează prin interioritate, astfel încât aici nu există deloc o problemă a cunoaşterii celuilalt, a non-eului, aşa cum a stat ea la baza interogării kantiene, a rămas baza pe care el a încercat să construiască edificarea lumii istorice în științele spiritului. Însă lumea istorică nu este un ansamblu de trăiri asemănător felului în care istoria se prezintă, de pildă, în autobiografie pentru interioritatea subiectivității. Contextul istoric trebuie să fie înțeles, în ultimă instanță, ca un context semantic care depăşeşte în mod principial orizontul de trăire al individului. El este asemenea unui text amplu, străin, la a cărui descifrare trebuie să ajute o hermeneutică. Astfel, fiind constrâns de realitate, Dilthey a căutat trecerea de la psihologie la hermeneutică.

În efortul său de a realiza o astfel de întemeiere hermeneutică a științelor spiritului, Dilthey s-a văzut într-o opoziție accentuată față de acea şcoală epistemologică ce încerca pe atunci să realizeze o întemeiere a științelor spiritului pornind de la poziția neokantiană, şi anume față de filozofia valorilor dezvoltată de către Windelband şi Rickert. Subiectul epistemologic i-a apărut ca o abstracție moartă. Oricât de mult a fost el însuşi însuflețit de năzuința către obiectivitate în științele spiritului, nu putea face abstracție de faptul că subiectul cunoscător, istoricul care înțelege, nu stă pur şi simplu în fața obiectului său, în fața vieții istorice, ci este purtat de aceeaşi mişcare a vieții istorice. Îndeosebi în anii săi târzii, Dilthey a dat tot mai multă dreptate filozofiei idealiste a identității, deoarece în conceptul idealist de spirit era gândită aceeaşi comuniune substanțială dintre subiect şi obiect, dintre eu şi tu, ca cea care se afla în propriul său concept de viață. Ceea ce Georg Misch a apărat cu o deosebită inteligență atât împotriva lui Husserl, cât şi împotriva lui Heidegger[19] ca fiind punctul de vedere al filozofiei vieții, împărtăşea în mod evident cu

---

[19] G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Philos. Anzeiger 1929/30, 2. Aufl., Leipzig, Berlin 1931.

fenomenologia atât critica la adresa unui obiectivism istoric naiv, cât şi pe cea la adresa justificării lui epistemologice de către filozofia valorilor din sud-vestul Germaniei. Constituirea faptului istoric prin raportarea la valori, oricât de evident era acest lucru, nu dădea deloc seama de întreţeserea cunoaşterii istorice în procesul istoric.[20]

Aici trebuie amintit faptul că fragmentul monumental pe care l-a lăsat în urma sa Max Weber şi care a fost editat pentru prima dată în 1921 sub titlul *Wirtschaft und Gesellschaft/ Economie şi societate*, a fost el însuşi proiectat ca un 'Tratat de sociologie comprehensivă'[21] Părţile amplu dezvoltate ale acestei sociologii pregătite pentru tratatul de economie socială vizează sociologia religiei, a dreptului şi a muzicii, în timp ce, de exemplu, sociologia statului este dezvoltată doar foarte fragmentar. Aici interesează mai ales partea introductivă, redactată între 1918 şi 1920, care poartă acum titlul de 'Teorie sociologică a categoriilor'. Un impozant catalog de concepte, situat pe o bază extrem de nominalistă care, de altfel – spre deosebire de cunoscutul studiu din revista *Logos* din 1913 – evită conceptul de valoare (şi prin aceasta ultimul punct de sprijin în neokantianismul din sud-vestul Germaniei). Max Weber numeşte 'comprehensivă' această sociologie, în măsura în care ea are ca obiect sensul vizat al acţiunii sociale. Fireşte că sensul 'vizat în mod subiectiv' în domeniul vieţii social-istorice nu poate fi numai cel vizat în mod real de indivizii activi. Astfel, intervine în chip complementar, în calitate de concept hermeneutic-metodologic înlocuitor, tipul pur construit în mod conceptual ('construcţia ideal-tipică'). Pe această bază pe care Max Weber o numeşte 'raţionalistă' se sprijină întreaga construcţie – din principiu 'independentă de valori' şi neutră – un monumental bastion de graniţă al ştiinţei 'obiective', care îşi apără univocitatea metodologică printr-o sistematică clasificare şi, în părţile dezvoltate în funcţie de conţinut, conduce la o extraordinară perspectivă sistematică de ansamblu asupra lumii istorice a experienţei. Adevărata împotmolire în problematica istorismului este evitată aici printr-o asceză metodologică.

Dezvoltarea ulterioară a reflecţiei hermeneutice este dominată însă tocmai de modul de interogare al istorismului şi porneşte, de aceea, de la Dilthey, ale cărui opere complete au eclipsat în curând, în anii 20, şi influenţa lui Ernst Troeltsch.

Racordarea lui Dilthey la hermeneutica romantică, ce s-a corelat în secolul nostru cu resuscitarea filozofiei speculative a lui Hegel, a provocat o critică multiplă la adresa obiectivismului istoric (contele Yorck, Heidegger, Rothacker, Betti etc.).

Ea a lăsat urme vizibile şi în cercetarea istoric-filologică prin aceea că anumite motive romantice, care fuseseră ocultate de pozitivismul ştiinţific al secolului al XIX-lea, s-au impus din nou în cadrul ştiinţei[22]. Să ne gândim de pildă la problema mitologiei antice,

---

20 [Anul 1983, odată cu publicarea materialelor legate de volumul al 2-lea din *Einleitung in die Geisteswissenschaft* (*Ges. Werke* Bd. 18 şi 19), l-a adus din nou pe Dilthey în conştiinţa generală. Cf. şi noile mele lucrări despre Dilthey în *Ges. Werke* Bd. 4].

21 Opera postumă este disponibilă acum, într-o reordonare a imenselor materiale pe care a îngrijit-o Johs. Winckelmann, ca Ediţia a IV-a, 1. und 2. Halbband, Tübingen 1956 [O ediţie critică de mari dimensiuni a *Operelor Complete* ale lui Max Weber este în curs de apariţie.]

22 O utilă perspectivă de ansamblu asupra reflecţiei de sine realizate în ştiinţa modernă a istoriei – cu includerea explicită a cercetării istorice anglo-americane şi franceze – o furnizează F. Wagner, *Moderne Geschichtsschreibung. Ausblick auf eine Philosophie der Geschichtswissenschaft*, Berlin 1960. Reiese că peste tot obectivismul naiv nu mai este suficient şi, prin aceasta, este recunoscută o necesitate teoretică ce constrânge la depăşirea simplului metodologism epistemologic. [Cf. între timp K.-G. Faber, *Theorien der Geschichtswissenschaft*, München 1971 şi R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979].

care a fost reactualizată, în spiritul lui Schelling, de către Walter F. Otto, Karl Kerényi ş.a. Chiar şi un cercetător atât de confuz, atât de captiv în monomania intuiţiilor sale precum J. J. Bachofen, ale cărui idei au favorizat surogatele moderne ale religiei (prin intermediul lui Alfred Schuler şi Ludwig Klages, ele l-au influenţat, de pildă, pe Stefan George) s-a bucurat acum de o reînnoită atenţie ştiinţifică. În 1925 a apărut, sub titlul *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt / Mitul Orientului şi Occidentului. O metafizică a lumii vechi*, o antologie redactată sistematic a principalelor scrieri ale lui Bachofen, pentru care Alfred Baeumler a scris o elocventă şi importantă introducere[23].

De asemenea, dacă deschidem antologia de istorie a ştiinţei *Forschungsgeschichte der Mythologie / Istoria cercetării mitologiei* a lui de Vries[24], rămânem cu aceeaşi impresie despre felul în care 'criza istorismului' a avut ca efect o resuscitare a mitologiei. De Vries dă o imagine de ansamblu care excelează printr-un orizont larg – cu probe de lectură bine alese, care, excluzând istoria religiilor şi acordând cronologiei o atenţie când oarecum înrobitoare, când oarecum prea liberă, fac ca îndeosebi epoca modernă să poată fi bine cuprinsă cu privirea. Este demn de remarcat cât de hotărât sunt recunoscuţi Walter F. Otto şi Karl Kerényi ca precursori ai unei direcţii de cercetare noi, care ia în serios mitul.

Şi studiile de sine stătătoare ale lui W. Hofer reunite sub titlul *Geschichte zwischen Philosophie und Politik. Studie zur Problematik des modernen Geschichtsdenkens*, Stuttgart 1956, despre Ranke, F. Meinecke, Litt, precum şi despre instrumentalizarea naţional-socialistă şi bolşevistă a istoriei ţin de acest context. H. încearcă să ilustreze atât pericolele, cât şi posibilităţile productive ale unei astfel de reflexivităţi sporite a gândirii istorice în raport cu politica.

Aici ar trebui să mai facem trimitere mai ales la R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte* (Kleine Vandenhoeck – Reihe 59/60/61, Göttingen 1958). Aceste prelegeri pun în mod decis întrebarea privitoare la 'adevărul în istorie' ce depăşeşte simpla 'corectitudine', iar în note face numeroase trimiteri la scrierile mai recente, îndeosebi şi la studii importante din reviste.

23 În anul 1956, deci după trei decenii, a apărut o reeditare fotomecanică a acestei opere a lui Bachofen (2. Aufl. München 1956).

Dacă astăzi consultăm din nou această operă, devenim conştienţi, pe de o parte, de faptul că reeditarea de atunci a avut un real succes, în măsura în care între timp a fost în mare măsură realizată marea ediţie critică a operei lui Bachofen. Pe de altă parte, citim uriaşa introducere a lui Baeumler cu un amestec ciudat de admiraţie şi consternare. Baeumler a impulsionat acolo decisiv înţelegerea lui Bachofen în contextul istoriei ideilor, accentuând din nou istoria romantismului german. El a delimitat în mod radical romantismul estetic de la Jena, pe care l-a elogiat ca fruct al secolului al XVIII-lea, şi romantismul religios de la Heidelberg (cf. H.-G. Gadamer, *Hegel und die Heidelberger Romantik*, Hegels Dialektik (1971), pp. 71-81). El l-a pus în lumină pe Görres ca archeget al acestora, a cărui aplecare asupra istoriei germane timpurii a devenit unul dintre factorii care au pregătit revolta naţională din 1813. Sunt multe lucruri corecte aici, şi în această privinţă lucrarea lui Baeumler merită şi astăzi atenţie. Ca şi Bachofen însuşi, fireşte că şi interpretul său se mişcă într-un domeniu de experienţe spirituale pe care el le raportează la un spaţiu ştiinţific fals (cum spune pe bună dreptate Franz Wieacker despre Bachofen în recenzia dedicată acestuia în *Gnomon*, Bd. 28 (1956)), pp. 161-173).

24 Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg – München, f.a. [Cf. şi utila antologie de surse dedicată mitologiei, care a fost editată de către F. Schupp. şi H.-G. Gadamer / Heinrich Vries, *Mythos und Wissenschaft*, în: K. Rahner (u.a. Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg 2 1981, pp. 8-38. – O mărturie impresionantă pentru dimensiunea hermeneutică a mitului este întreaga lucrare a lui H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1979].

Exemplul mitologiei este numai unul dintre multe altele. În activitatea concretă a științelor spiritului, în multe locuri ar putea fi evidențiată aceeași despărțire de un metodologism naiv, căruia în reflecția filozofică îi corespunde critica explicită la adresa obiectivismului sau pozitivismului istoric. Această turnură a dobândit o importanță deosebită acolo unde științei i s-au asociat puncte de vedere care la origine au fost normative, cum este cazul în teologie și în jurisprudență. Discuția teologică a ultimelor decenii a adus în prim-plan problema hermeneuticii tocmai prin aceea că ea trebuia să medieze între moștenirea teologiei istorice și impulsurile teologic-dogmatice apărute de curând. Prima izbucnire revoluționară a reprezentat-o interpretarea lui Karl Barth a *Epistolei către Romani*[25], o 'critică' a teologiei liberale care nu viza atât știința critică a istoriei ca atare, cât mai degrabă suficiența teologică ce consideră rezultatele acesteia ca fiind o înțelegere a Sfintei Scripturi. În această privință, interpretarea lui Karl Barth a *Epistolei către Romani* este, cu toată aversiunea față de reflecția metodologică, un fel de manifest hermeneutic[26]. Dacă el poate fi de acord numai într-o mică măsură cu Rudolf Bultmann și cu teza sa a demitologizării Noului Testament, nu poziția obiectivă îl separă, ci, după părerea mea, corelarea cercetării istoric-critice cu exegeza teologică și sprijinirea reflecției metodologice de sine pe filozofie (Heidegger) sunt cele care îl împiedică pe Barth să se recunoască în modul de a proceda al lui Bultmann. Faptul de a nu tăgădui pur și simplu teologia liberală, ci de a o combate, este totuși o necesitate obiectivă. Discutarea contemporană a problemei hermeneutice în cadrul teologiei – și nu numai cea a problemei hermeneutice – este determinată, de aceea, de confruntarea intenției teologice inalienabile cu știința critică a istoriei. Unii consideră că interogarea istorică, având în vedere această stare de lucruri, necesită o nouă pledoarie, iar alții, după cum arată lucrările lui Ott, Ebeling și Fuchs, pun în prim-plan nu atât caracterul de cercetare al teologiei, cât mai degrabă ajutorul 'hermeneutic' pe care ea îl acordă propovăduirii.

Cine vrea, ca profan, să ia o poziție față de evoluția din cadrul discuției juridice consacrate problemei hermeneutice nu va putea să se adâncească în activitatea juridică de detaliu. El va observa, în ansamblu, că jurisprudența se află peste tot departe de așa-numitul pozitivism al legii și consideră drept o întrebare centrală în ce măsură concretizarea reprezintă în drept o problemă juridică de sine stătătoare. O cuprinzătoare privire de ansamblu asupra acestei probleme a dat-o Kurt Engisch (1953)[27]. Faptul că această problemă trece în prim-plan ca replică la extremismul pozitivismului juridic devine inteligibil și din perspectivă istorică, de exemplu în lucrarea lui Franz Wieacker *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit / Istoria dreptului privat în epoca modernă* sau în *Methodenlehre der Rechtswissenschaft / Metodologia științei dreptului* a lui Karl Larenz.[28] Astfel, în toate trei domeniile în care hermeneutica a jucat dintotdeauna un rol, în științele istoric-filologice, în teologie și în jurisprudență, iese în evidență felul în care critica la adresa obiectivismului istoric, respectiv a 'pozitivismului', a conferit aspectului hermeneutic o nouă semnificație.

---

25 1. Aufl. 1919.

26 Cf. G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik* (*Zschr. f. Th. u. K.* 1959, 228 sqq.).

27 *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*, Heidelberg, 1953, 294 p. (*Abh. d. Hd. Ak. d. W., phil.-hist. K* 1953/1. Cf. mai nou: *Einführung in das juristische Denken*, Stuttgart 1956). Cf. p. 520.

28 [În afară de expunerea foarte influentă a lui K. Larenz din Ediția a III-a a *Metodologiei* sale, lucrările lui J. Esser, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtfindung. Rationalitätsgarantien der richterlichen Entscheidungspraxis*, Frankfurt, 1970 și *Juristisches Argumentieren im Wandel des Rechtsfindungskonzepts unseres Jahrhunderts* (Sitzb. Heid. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse 1979, Abh. 1) Heidelberg, 1979].

Se potrivește bine în contextul acestei stări de lucruri faptul că întreaga amploare a problemei hermeneutice a fost de curând străbătută și ordonată sistematic de importanta lucrare a unui cercetător italian. Istoricul dreptului Emilio Betti, în ampla sa *Teoria generale dell' Interpretazione*[29], ale cărei idei principale au fost dezvoltate și în limba germană într-un 'manifest hermeneutic' ce poartă titlul *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre / Despre întemeierea unei teorii generale a interpretării*[30], a furnizat o privire de ansamblu asupra stadiului problemei, care fascinează atât prin vastitatea orizontului ei, prin impunătoarea cunoaștere a detaliului, cât și prin clara ei realizare sistematică. În calitate de istoric al dreptului care totodată este chiar profesor de drept și în calitate de compatriot al lui Croce și Gentile, care totodată este chiar familiarizat cu marea filozofie germană, astfel încât vorbește și scrie într-o germană pur și simplu desăvârșită, el a fost de altfel imun față de pericolele unui obiectivism istoric naiv. El știe să culeagă toate roadele reflecției hermeneutice, care s-au copt prin eforturi necontenite începând cu Wilhelm von Humboldt și Schleiermacher.

Printr-o clară delimitare față de poziția extremă pe care o adoptase Benedetto Croce, Betti caută calea de mijloc între elementul obiectiv și cel subiectiv al înțelegerii. El formulează un întreg canon de principii hermeneutice, care culminează cu autonomia de sens a textului, conform căreia sensul, adică opinia autorului, trebuie să fie dobândită din textul însuși. El accentuează însă cu aceeași hotărâre principiul actualității înțelegerii, respectiv al adecvării acesteia la obiect, adică el surprinde faptul că fixarea interpretului pe o anumită poziție este un element integrant al adevărului hermeneutic.

Ca jurist, el este de asemenea ferit de tentația de a supraestima opinia subiectivă, de exemplu faptele istorice întâmplătoare care au condus la formularea conținutului unei prevederi juridice, și de a o echivala pur și simplu cu sensul juridic. Pe de altă parte, el rămâne, firește, atât de mult în succesiunea 'interpretării psihologice' întemeiate de către Schleiermacher, încât poziția sa hermeneutică riscă, iar și iar, să se estompeze. Oricât de mult se străduiește să depășească reducționismul psihologic și consideră că sarcina este aceea de a reconstrui contextul spiritual al valorilor și conținuturilor semantice, totuși nici el nu poate să întemeieze această fixare propriu-zis hermeneutică a sarcinii decât printr-un fel de *analogie cu interpretarea psihologică.*

Astfel, el scrie de pildă că înțelegerea ar fi o recunoaștere și o reconstruire a sensului, și explică această formulă în felul următor: „prin urmare, [o recunoaștere și o reconstruire, n. trad.] a spiritului care se adresează, prin formele obiectivării sale, spiritului care gândește și care se simte înrudit cu cineva în umanitatea comună: este o raportare convergentă a acelor forme și o recorelare a lor cu ansamblul interior care le-a produs și de care s-au separat. O interiorizare a acestor forme, prin care, firește, conținutul lor este deplasat într-o subiectivitate diferită de cea originară. Avem de-a face, prin urmare, cu o răsturnare (inversare) a procesului creator în procesul de interpretare, o răsturnare în urma căreia interpretul, pe drumul său hermeneutic, trebuie să străbată în sens invers drumul creator asupra căruia el trebuie să *reflecteze* în interioritatea sa" (p. 93 sq.) Betti îi urmează astfel pe Schleiermacher, Boeckh, Croce și alții[31]. În mod ciudat, el crede că asigură, cu acest psihologism strict de sorginte romantică, 'obiectivitatea' înțelegerii pe care el o crede amenințată de către toți cei care, pornind de la Heidegger, consideră o astfel de recorelare cu subiectivitatea opiniei ca fiind eronată.

---

29 [2 vol., Milano 1955, ediția germană 1967].

30 *Festschrift für E. Rabel*, Bd. II, Tübingen 1954.

31 Cf. nota 19 și p. 147 a 'manifestului'.

În polemica sa cu mine, pe care a susținut-o din nou și în Germania[32], el nu vede la mine nimic altceva decât echivocități și confuzii conceptuale. Un lucru de felul acesta dovedește de regulă că criticul raportează autorul la o interogație pe care el nu a avut-o în vedere. Așa mi se pare că stau lucrurile și aici. De faptul că îngrijorarea sa pentru științificitatea interpretării, pe care i-o stârnise cartea mea, este inutilă, l-am asigurat într-o scrisoare privată din care el reproduce într-un mod extrem de loial în lucrarea sa următorul pasaj:

„În esență, eu nu propun *nici o metodă*, ci descriu *ceea ce este*. Faptul că lucrurile stau așa cum le descriu eu, după părerea mea nu poate fi în mod serios contestat... Și Dumneavoastră, de exemplu, știți imediat, atunci când citiți o cercetare clasică a lui Mommsen, care este singura perioadă în care ea putea să fie scrisă. Nici chiar un maestru al metodei istorice nu poate rămâne cu totul independent de prejudecățile epocii sale, ale ambianței sale sociale, ale poziției sale naționale etc. Trebuie însă ca aceasta să fie o carență? Și chiar dacă ar fi așa, consider drept o sarcină filozofică faptul de a reflecta asupra motivului pentru care această carență nu lipsește nicăieri unde este realizat ceva. Cu alte cuvinte, consider drept științific doar *faptul de a recunoaște ceea ce este*, în loc să pornim de la ceea ce tocmai că ar trebui să fie sau ar fi de dorit să fie. În acest sens, eu încerc să gândesc dincolo de conceptul de metodă al științei moderne (care își păstrează o îndreptățire limitată) și să gândesc într-o generalitate principială ceea ce se întâmplă *întotdeauna*".

Însă ce spune Betti în legătură cu acest lucru? Că eu reduc, prin urmare, problema hermeneutică la *quaestio facti* ('fenomenologic', 'descriptiv') și că nu pun absolut deloc *quaestio iuris*. Ca și cum poziția lui Kant în legătură cu *quaestio iuris* a științei pure a naturii ar fi vrut să prescrie felul în care ea ar trebui să fie de fapt, și nu a încercat, mai degrabă, să justifice posibilitatea transcendentală a acesteia așa cum era ea. În sensul acestei distincții kantiene, faptul de a gândi dincolo de conceptul de metodă al științelor spiritului, așa cum cartea mea încearcă să facă acest lucru, pune întrebarea privitoare la 'posibilitatea' științelor spiritului (ceea ce nu înseamnă deloc: cum ar trebui să fie ele de fapt!). Ceea ce îl induce aici în eroare pe merituosul cercetător este un ciudat resentiment față de fenomenologie. Reiese de aici că el poate gândi problema hermeneutică numai ca pe o problemă metodologică, rămânând profund tributar subiectivismului despre a cărui depășire este vorba.

În mod evident, nu am reușit să îl conving pe Betti de faptul că o teorie filozofică a hermeneuticii nu este o – corectă sau falsă ('periculoasă') – metodologie. Se poate înțelege greșit faptul că, de pildă, Bollnow numește înțelegerea o 'realizare prin esență creatoare' – chiar dacă Betti însuși califică astfel fără șovăială activitatea, complementară dreptului, a interpretării legii. Însă cu siguranță că sprijinirea pe estetica geniului, la care recurge Betti însuși, nu este suficientă. Printr-o teorie a inversiunii nu poate fi depășit cu adevărat reducționismul psihologic pe care el (în succesiunea lui Droysen) îl recunoaște ca atare ca fiind în sine corect. Astfel, el nu depășește în întregime ambiguitatea pe care o menține Dilthey între psihologie și hermeneutică. Atunci când el, de pildă, pentru a explica posibilitatea înțelegerii specifice științelor spiritului, trebuie să admită presupoziția că numai un spirit de același nivel ar putea înțelege un altul, caracterul nesatisfăcător al unei astfel de ambiguități psihologic-hermeneutice devine evident[33].

---

32 E. Betti, *L'Ermeneutica storica e la storicità dell intendere*, Annali della Faculta di Giurisprudenza XVI, Bari 1961 și *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962.

33 Cf. și studiul lui Betti în *Studium Generale* XII (1959), p. 87, cu care F. Wieacker, *Notizen...* (mai sus p. 390) este de acord în mod temerar. [Am discutat din nou marile merite ale lui Betti și critica mea la adresa lui în „Emilio Betti und das idealistische Erbe" (*Quaderni Fiorentini* 7 (1978), pp. 5-11)].

Chiar dacă suntem în mod principial lămuriți cu privire la distincția dintre particularitatea psihică și semnificația istorică, rămâne în mod evident dificil să găsim trecerea de la spațiul restrâns al psihologiei la o hermeneutică istorică. Deja Droysen era în întregime lămurit în ceea ce privește această sarcină (*Historik* §41), însă numai în medierea dialectică a lui Hegel între spiritul subiectiv și cel obiectiv în spiritul absolut trecerea pare a fi până acum cu adevărat întemeiată.

Chiar și acolo unde se rămâne foarte aproape de Hegel, ca în cazul lui R. G. Collingwood, puternic influențat de Croce, poate fi simțit acest lucru. Avem acum de la Collingwood două lucrări în traducere germană: autobiografia sa, care se află acum și la dispoziția cititorului german sub titlul *Denken*, după ce ea a fost la vremea ei, în limba originală, un mare succes[34], și de asemenea opera lui postumă *The idea of History* sub titlul *Philosophie der Geschichte*[35].

Despre autobiografie am făcut câteva observații în introducerea la ediția germană, pe care nu vreau să le repet aici. Opera postumă conține o istorie a istoriografiei din antichitate până în prezent, care se încheie în mod semnificativ cu Croce și, ca o Parte a V-a, o dezbatere teoretică proprie. Mă limitez la această ultimă parte, deoarece și aici, ca de atâtea ori, părțile istorice sunt oricum dominate până la neinteligibilitate de tradițiile gândirii naționale. Astfel, de pildă, capitolul despre Wilhelm Dilthey este de-a dreptul dezamăgitor pentru un cititor german:

„Dilthey s-a văzut pus în fața întrebării pe care Windelband și ceilalți nu o recunoșteau, deoarece ei nu pătrunseseră suficient de adânc în problemă: în fața întrebării privitoare la felul cum – alături și spre deosebire de experiența nemijlocită – ar fi posibilă o cunoaștere a individualului. El răspunde la această întrebare cu constatarea că o astfel de cunoaștere nu ar fi posibilă și recade în convingerea pozitivistă că generalul (adevăratul obiect al cunoașterii) ar putea fi cunoscut numai cu ajutorul științei naturii sau al altei științe întemeiate pe principii naturaliste. Astfel, în cele din urmă, el reușește la fel de puțin ca și întreaga sa generație să se opună influenței gândirii pozitiviste." (184) Ceea ce este adevărat în această judecată devine aproape de nerecunoscut, având în vedere întemeierea pe care i-o dă aici Collingwood.

Nucleul teoriei sale sistematice a cunoașterii istorice îl constituie, fără îndoială, teoria despre reproducerea experienței trecutului (*re-enactment*). El face astfel front comun cu cei care luptă împotriva a „ceea ce se poate numi interpretarea pozitivistă sau, mai degrabă, interpretarea greșită a conceptului de istorie" (239). Adevărata sarcină a istoricului ar fi aceea „de a pătrunde în gândirea acelor purtători ai istoriei ale căror acțiuni le cercetează". În traducerea germană, poate fi deosebit de dificil să se determine corect ceea ce înțelege Collingwod aici prin gândire. În mod evident, conceptul de 'act' este situat în limba germană în alte raporturi decât cele la care se referă autorul englez. Reproducerea gândirii persoanelor care acționează (sau și a gânditorilor) nu vizează de fapt la Collingwood actele psihice reale ale acestora, ci gândurile lor, adică ceea ce în reflecție poate fi gândit din nou ca același. De asemenea, conceptul de gândire trebuie să cuprindă în întregime și ceea ce se numește spirit comun (traducătorul spune în mod nefericit 'spirit comunitar') al unei comunități sau al unei epoci (230). Dar ce ciudat de autonomă pare această 'gândire', atunci când Collingwood, de pildă, caracterizează biografia ca antiistorică, pe motiv că ea nu s-ar întemeia pe 'gândire', ci pe un proces natural. „Acest fundament – viața corporală a unui om cu copilărie, maturitate și bătrânețe, cu boli și toate celelalte cazuri de transformare a existenței biologice – este înconjurat, în mod neregulat și independent de structura sa,

---

34 Cu o introducere de H.-G. Gadamer, Stuttgart, 1955.

35 Stuttgart, 1955.

de unduirea și de revărsarea gândirii (proprii sau străine), așa cum o epavă eșuată este înconjurată de apa mării".

Cine reprezintă de fapt această 'gândire'? Care sunt reprezentanții istoriei, în a căror gândire trebuie să se pătrundă? Ceea ce urmărește un om cu acțiunea sa este intenția determinată? Collingwood pare a avea în vedere acest lucru[36]. „Dacă nu se pleacă de la această presupoziție, istoria faptelor sale nu este posibilă" (324). Însă reconstruirea intențiilor este într-adevăr o înțelegere a istoriei? Vedem cum Collingwood, împotriva intenției sale, se încurcă în particularitatea psihologică. Fără o teorie despre 'mandatarul spiritului lumii', adică fără Hegel, el nu poate găsi o ieșire.

El nu s-ar bucura să audă acest lucru. Căci orice metafizică a istoriei, inclusiv cea a lui Hegel, îi apare ca un simplu sistem de clasificare (276), fără o autentică valoare istorică de adevăr. În plus, nu mi-a devenit pe deplin clar felul cum teza sa despre un istorism radical este compatibilă cu teoria sa despre *re-enactment*, atunci când el, pe de altă parte, surprinde, după părerea mea pe bună dreptate, faptul că istoricul însuși este o parte a procesului istoric pe care îl cercetează și pe care îl poate observa numai de pe poziția pe care el însuși o ocupă în cadrul său în momentul respectiv (260). Cum se poate împăca acest lucru cu apărarea reproducerii unui 'gând' transmis prin tradiție, pe care Collingwood o explică luând ca exemplu critica lui Platon la adresa senzualismului din *Teetet*? Mă tem că exemplul este fals și demonstrează contrariul.

Atunci când Platon expune în *Teetet* teza că cunoașterea ar fi exclusiv percepție senzorială, Collingwood este de părere că eu, ca cititor al zilelor noastre, nu cunosc contextul care îl conduce la această teză, ci în mintea mea acest context este altul: și anume discuția ce își are originea în senzualismul modern. Întrucât este vorba despre un 'gând', acest lucru nu are repercusiuni negative. Un gând ar putea fi integrat în contexte diferite, fără a-și pierde identitatea (315). Am dori să îi amintim aici lui Collingwood de critica la adresa discuției de la Oxford privitoare la *statement,* din propria sa *Logic of question and answer* (*Denken* 30-43). Oare nu ar trebui ca reproducerea gândului platonic să reușească în realitate numai atunci când este înțeles adevăratul context platonic (după părerea mea, cel al teoriei matematice a evidenței, teorie căreia nu îi este încă pe deplin clar felul inteligibil de a fi al faptului matematic.)?[37] Și va putea fi înțeles acest context dacă nu sunt explicit suspendate preconceptele senzualismului modern?[38]

Cu alte cuvinte, teoria lui *re-enactment* a lui Collingwood evită, ce-i drept, particularitatea psihologiei, și cu toate acestea dimensiunea medierii hermeneutice, care este parcursă în orice înțelegere, îi scapă.

De contextul unei critici la adresa obiectivismului istoric țin mai ales și lucrările lui Erich Rothacker. Îndeosebi în una dintre ultimele sale lucrări, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus / Forma dogmatică a gândirii în științele spiritului și problema istorismului*[39], el a dezvoltat mai vechile sale idei care mențin poziția

---

36 Cf. *Ges. Werke* Bd. 1, p. 375 sqq.

37 [Cf. între timp lucrarea mea „*Mathematik und Dialektik bei Plato*" (formă prescurtată) în volumul omagial pentru C. F. von Weizsäcker, München 1982, pp. 229-240; *Ges. Werke* Bd. 7 (formă completă)].

38 Amintesc de marele progres al cunoașterii pe care l-a adus studiul lui H. Langerbeck *ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΗ* (N. Ph. U. Heft 10, 1935) – ceea ce nu ar trebui să fie trecut cu vederea, în ciuda radicalei critici parțiale a lui E. Kapp din *Gnomon* (1935). [Cf. și recenzia mea; acum în *Ges. Werke* Bd. 5, p. 341 sqq.]

39 *Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl. d. Ak. d. Wiss. u. Lit.,* 6, Mainz, 1954.

hermeneutică a lui Dilthey (asemenea lui Hans Freyer în *Theorie des objektiven Geistes / Teoria spiritului obiectiv*) împotriva oricărui psihologism. Conceptul de formă dogmatică a gândirii este gândit în întregime ca un concept hermeneutic[40]. Dogmatica trebuie să fie apărată ca o metodă productivă a cunoașterii specifice științelor spiritului, în măsura în care ea relevă contextul obiectiv imanent care determină în mod unitar un domeniu semantic. Rothacker se poate sprijini pe faptul că conceptul de 'dogmatică', atât în teologie, cât și în jurisprudență, nu are nicidecum numai un sens critic-peiorativ. Dar, spre deosebire de aceste discipline sistematice, conceptul de dogmatică nu trebuie să fie aici pur și simplu un sinonim pentru cunoașterea sistematică, deci pentru filozofie, ci o 'altă atitudine', care trebuie justificată în opoziție cu interogarea istorică ce încearcă să cunoască desfășurări de evenimente. Însă atunci conceptul de 'dogmatică' în esență, își are la el locul, în cadrul atitudinii istorice generale și își dobândește de acolo îndreptățirea relativă. Este vorba, în ultimă instanță, de ceea ce conceptul de context structural al lui Dilthey formulase la modul general într-o aplicare specială asupra metodologiei istorice.

O astfel de dogmatică are o funcție corectoare abia acolo unde se gândește și se cunoaște în mod istoric. O dogmatică a dreptului roman există propriu-zis abia de când există o istorie a dreptului. Lucrarea *Zeii Greciei* a lui Walter F. Otto a fost posibilă abia după ce cercetarea istorică transformase mitologia greacă într-o varietate de cunoștințe parțiale privitoare la istoria cultului și a legendelor, iar atunci când 'arta clasică' a lui Wölfflin – spre deosebire de 'conceptele fundamentale ale istoriei artei' – este caracterizată de către Rothacker ca o dogmatică, o astfel de caracterizare mi se pare a fi doar relativă. Opoziția față de estetica barocului, și îndeosebi față de manierism, este de la bun început punctul secret al construcției acestei 'dogmatici', ceea ce înseamnă însă că ea a fost de la bun început nu atât crezută și asumată, cât concepută istoric.

În acest sens, dogmatica este într-adevăr un element al cunoașterii noastre istorice. Este meritoriu faptul că Rothacker reliefează acest element drept „unica sursă a cunoașterii noastre spirituale" (25). Un context semantic cuprinzător precum cel reprezentat de o astfel de dogmatică tocmai că trebuie să fie realizat, să fie considerat evident. Cel puțin, nu trebuie să fie considerat imposibil faptul că el este 'adevărat', în măsura în care vrem să îl înțelegem. Astfel, așa cum arată Rothacker, se pune, firește, problema multitudinii unor astfel de sisteme sau stiluri dogmatice, și aceasta este problema istorismului.

Rothacker se dovedește a fi un apărător plin de temperament al acestuia. Dilthey încercase să înlăture pericolul istorismului prin aceea că a raportat diferitele concepții despre lume la multitudinea laturilor vieții. Rothacker îl urmează în această privință, vorbind despre dogmatici ca explicații ale imaginilor trăite ale lumii sau despre direcții stilistice, iar pe acestea le raportează la dependența de un anumit punct de vedere a omului care acționează și la perspectivitatea sa. Prin aceasta, ele dobândesc, toate, un perspectivist caracter incontestabil (35). Aplicat asupra științei, acest lucru înseamnă că relativismul nu domină fără opreliști, ci are limitele sale clare. El nu periclitează 'obiectivitatea' imanentă a cercetării. Punctul său de plecare este situat în variabilitatea și libertatea interogațiilor științifice care rezultă în urma dezvoltării direcțiilor variabile de semnificativitate ale imaginilor trăite ale lumii. Chiar și știința modernă a naturii este caracterizată, pornind de

---

40 Faptul că R. este pe deplin conștient de necesitatea de a desprinde problema hermeneutică a sensului de orice cercetare psihologică a 'intențiilor' – deci și a 'opiniei subiective' a unui text – îl arată de pildă și studiul său „Sinn und Geschehnis" (în *Sinn und Sein, ein philosophisches Symposion*, 1960).

aici, ca fiind dogmatica unui mod cuantificator de a vedea lucrurile (53), de îndată ce admitem numai gândul că poate exista un alt mod de a cunoaşte natura[41].

Faptul că hermeneutica juridică ţine de contextul problematic al unei hermeneutici generale nu este nicidecum de la sine înţeles. În cadrul ei nu este totuşi vorba cu adevărat de o reflecţie de tip metodologic, cum se întâmplă în cazul filologiei şi al hermeneuticii biblice, ci chiar despre un principiu juridic subsidiar. Sarcina sa nu este aceea de a înţelege prevederi juridice în vigoare, ci de a face dreptate, adică de a interpreta legile în aşa fel, încât ordinea de drept să pătrundă pe deplin în realitate. Întrucât interpretarea are aici o funcţie normativă, ea este pe deplin delimitată, de exemplu de către Betti, de interpretarea filologică, şi chiar de o înţelegere istorică al cărei obiect este de natură juridică (Constituţii, legi etc.). Faptul că interpretarea legilor este, în sens juridic, un act creator în materie de drept tocmai că nu poate fi pur şi simplu contestat. Diferitele principii care trebuie aplicate în acest act, de exemplu principiul analogiei sau principiul umplerii lacunelor legislative sau, în cele din urmă, principiul ce rezidă în hotărârea juridică însăşi, aşadar principiul productiv dependent de cazul juridic, nu reprezintă simple probleme metodologice, ci pătrund adânc în materia juridică însăşi[42].

În mod evident, o hermeneutică juridică nu se poate mulţumi, în mod serios, să utilizeze drept canon interpretativ principiul subiectiv al opiniei şi al intenţiei originare a legislatorului. Ea se vede nevoită, din multe puncte de vedere, să aplice concepte obiective, de exemplu pe cel al ideii juridice care este exprimată într-o lege. După câte se pare, este o pură reprezentare profană să ne imaginăm aplicarea unei legi asupra unui caz concret ca fiind procesul logic al subsumării individualului sub general.

Pozitivismul legii, care ar dori să limiteze în întregime realitatea juridică la dreptul în vigoare şi la aplicarea lui corectă, nu ar trebui să mai găsească astăzi nici un adept. În mod evident, distanţa dintre generalitatea legii şi situaţia juridică concretă a cazului individual este, prin esenţă, de neanulat. Se pare că nu este suficient nici măcar să ne imaginăm, într-o dogmatică ideală, că forţa productivă în materie de drept a cazului individual este deductiv predeterminată, în sensul că ar putea fi imaginată o dogmatică ce ar conţine într-un sistem coerent, cel puţin potenţial, toate adevărurile juridice posibile în genere. Chiar şi 'ideea' unei astfel de dogmatici desăvârşite pare lipsită de sens, făcând cu totul abstracţie de faptul că forţa creatoare în materie de drept a cazului pregăteşte permanent noi codificări. Ceea ce este demn de remarcat în această chestiune este faptul că sarcina hermeneutică de a construi o punte peste distanţa dintre lege şi caz se impune şi atunci când absolut nici o transformare a relaţiilor sociale sau alte transformări istorice ale realităţii nu fac ca dreptul în vigoare să apară ca învechit sau inadecvat. Distanţa dintre lege şi caz pare pur şi simplu de neanulat.

41 Motivul pentru care Rothacker, pentru a demonstra anterioritatea (*a priori*-ul) unor astfel de direcţii de semnificativitate, se sprijină pe diferenţa ontologică a lui Heidegger, în loc să se sprijine pe apriorismul transcendental pe care fenomenolgia îl împărtăşeşte cu neokantianismul, nu mi-a devenit limpede.

42 Dacă citim, de pildă, manualul destinat studenţilor, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* pe care l-a publicat K. Larenz (Berlin, 1961), excelenta privire istorică şi sistematică de ansamblu pe care o oferă lămureşte faptul că această metodologie are peste tot ceva de spus cu privire la probleme juridice nerezolvate şi este, prin urmare, un fel de disciplină auxiliară a dogmaticii juridice. În aceasta rezidă semnificaţia ei pentru contextul nostru. [Între timp, această *Methodenlehre* a apărut în Ediţia a III-a şi conţine discuţii ample cu privire la hermeneutica filozofică. Cf. şi cuprinzătoarea monografie a lui G. Zaccaria, *Ermeneutica e Giurisprudenza* (Milano 1984), care prezintă în două volume întemeierea mea teoretică şi aplicarea juridică a lui J. Esser].

Problema hermeneutică poate fi de aceea desprinsă de luarea în considerare a dimensiunii istorice. Ceea ce lasă deschis spațiul de manevră pentru concretizare nu este nici simpla imperfecțiune inevitabilă a punerii în practică a codificării juridice, astfel încât, din principiu, acest spațiu de manevră să poată fi redus, după voie, la orice dimensiune. Pare mai degrabă că rezidă în sensul reglementării legale înseși, și chiar al oricărei ordini juridice în genere, faptul de a fi atât de 'elastică', încât să permită un astfel de spațiu de manevră.

Dacă nu mă înșel, deja Aristotel a văzut în mod clar acest aspect, neacordând ideii de drept natural o funcție pozitiv-dogmatică, ci numai una critică. A fost întotdeauna perceput ca șocant (dacă acest lucru nu este contestat pur și simplu printr-o interpretare greșită a textului aristotelic), faptul că Aristotel face, ce-i drept, distincția dintre ceea ce este drept în mod convențional și ceea ce este drept de la natură, însă caracterizează ca schimbător și ceea ce este drept de la natură.[43]

Ceea ce este drept de la natură și ceea ce este stabilit prin reglementare nu sunt „în aceeași măsură schimbătoare". Mai degrabă, prin referire la fenomene comparabile, este explicat faptul că și ceea ce este drept de la natură este schimbător, fără a înceta din această cauză să fie diferit de ceea ce este stabilit printr-o simplă reglementare. În mod evident, de exemplu, regulile de circulație nu sunt schimbătoare în aceeași măsură, ci într-o mult mai mare măsură decât ceea ce este valabil ca fiind drept de la natură. Aristotel nu vrea să atenueze acest lucru, ci să explice cum se face că în lumea instabilă a oamenilor (spre deosebire de cea a zeilor), ceea ce este drept de la natură este în genere privilegiat. El spune următorul lucru: pentru distincția dintre ceea ce este drept de la natură și ceea ce este drept prin convenție este la fel de clară și de valabilă – în ciuda caracterului schimbător al amândurura – aceeași determinație ca, și de pildă, în cazul diferenței dintre mâna dreaptă și mâna stângă. Și aici mâna dreaptă este de la natură mai puternică, și totuși această preeminență naturală nu poate fi caracterizată ca neschimbătoare, în măsura în care o putem anula, în anumite limite, prin antrenarea celeilalte mâini[44].

În anumite limite înseamnă: într-un anumit spațiu de manevră. În mod evident, faptul de a lăsa deschis un astfel de spațiu de manevră nu anulează, sensul ordinii juridice, ci mai degrabă el ține în mod esențial de natura stărilor de fapt: „Legea este generală, și tocmai de aceea nu poate satisface orice caz individual"[45]. Lucrul acesta nu ține de codificarea legilor,

---

43 *Etica Nicomahică* E10, 1134 b 27 sqq.

44 Pasajul a fost abordat de către L. Strauss în corelație cu doctrina despre situația extremă, pe care el o cunoștea probabil din tradiția iudaică (*Naturrecht und Geschichte*, mit einem Vorwort von G. Leibholz, Stuttgart 1956), iar H. Kuhn (*Zschr. für Politik*, 3NF, Heft 4, 1956, p. 289 sqq. Cf. mai sus p. 577 sqq.), într-o raportare critică, a încercat, dimpotrivă, să redacteze textul aristotelic pornind de la H. H. Joachim în așa fel, încât Aristotel nu ar fi susținut deloc fără restricții caracterul schimbător al dreptului natural. În realitate, propoziția de la 1134b 32-33 mi se pare a fi în ordine de îndată ce controversatul 'în aceeași măsură' nu este raportat la caracterul schimbător al dreptului natural și al celui convențional, ci la acel 'în mod evident' care urmează *(δῆλον)*.

De curând, și W. Bröcker, *Aristoteles*[3], p. 301 sqq., ia atitudine față de această controversă, însă după părerea mea cade într-un sofism atunci când, „în cazul unui conflict între dreptul natural și dreptul pozitiv" apără valabilitatea dreptului pozitiv ca fiind opinia aristotelică. Firește că este 'valabil', dar nu 'drept' atunci când Creon „suspendă" dreptul natural. Și întrebarea este aceea dacă are în genere un sens faptul de a recunoaște, dincolo de ceea ce este legal 'în mod pozitiv' și având în vedere pretenția sa suverană de valabilitate, o instanță a dreptului natural în fața căreia 'ceea ce este valabil' nu are dreptate. Am încercat să arăt că o astfel de instanță există, însă numai ca una critică.

45 Kuhn, loc cit., p. 299.

ci, invers, codificarea legilor este în genere posibilă numai pentru că legile sunt în sine şi prin esenţa lor generale.

Poate că aici trebuie să ne punem întrebarea dacă intima corelaţie dintre hermeneutică şi scripturalitate nu trebuie considerată de asemenea ca fiind una secundară.[46] Nu scripturalitatea ca atare este cea care face ca un gând să necesite interpretare, ci lingvisticitatea sa, ceea ce înseamnă însă: generalitatea sensului, care face la rândul ei posibilă consemnarea în scris ca o consecinţă. Atât dreptul codificat, cât şi textul transmis în scris trimit aşadar la un context situat mai profund, care vizează raportul dintre înţelegere şi aplicare, aşa cum cred că am arătat eu. Faptul că în sprijinul acestui lucru Aristotel este martorul cel mai important nu poate să ne mire. Critica sa la adresa Ideii platonice a Binelui, cum aş dori să presupun, este nucleul întregii sale filozofii în genere. Ea conţine, fără a fi din această cauză 'nominalism', o revizuire radicală a raportului dintre general şi particular, aşa cum este el implicat în doctrina platonică despre Ideea Binelui – cel puţin conform expunerii din dialogurile platonice[47].

Însă acest lucru nu exclude ca acestei distanţe esenţiale dintre general şi concret să i se mai adauge, dezvoltând o productivitate hermeneutică proprie, şi distanţa istorică.

Nu îndrăznesc să decid dacă acest lucru este valabil şi pentru hermeneutica juridică, în sensul că o ordine legislativă care, prin evoluţia lucrurilor, a ajuns în situaţia de a necesita o interpretare (de exemplu cu ajutorul principiului analogiei), ar contribui direct, în genere, la o mai dreaptă aplicare juridică – şi anume la rafinarea simţului juridic ce călăuzeşte interpretarea. În alte domenii, în orice caz, lucrurile sunt clare. Este în afara oricărei îndoieli faptul că 'semnificaţia' evenimentelor istorice sau valoarea operelor de artă câştigă în vizibilitate datorită distanţei temporale.

Discuţia contemporană dedicată problemei hermeneutice nu este, probabil, nicăieri atât de însufleţită ca în domeniul teologiei protestante. Fireşte că şi aici este vorba, într-un anume sens, ca şi în cazul hermeneuticii juridice, despre interese ce ies din sfera ştiinţei, în acest caz interese ale credinţei şi ale corectei ei propovăduiri. Consecinţa este aceea că discuţia hermeneutică se împleteşte cu probleme exegetice şi dogmatice faţă de care profanul nu poate lua nici o atitudine. Dar, ca şi în cazul hermeneuticii juridice, şi aici este limpede predilecţia pentru următoarea situaţie: imposibilitatea de a limita 'sensul' textelor ce trebuie înţelese în fiecare caz la opinia imaginară a autorului lor. Excelenta şi uriaşa operă a lui

---

46 [Cf. între timp lucrarea mea „Unterwegs zur Schrift?" în: A. Assmann – J. Assmann (edit.), *Schrift und Gedächtnis,* München 1983, pp. 10-19; *Ges Werke* Bd. 7, pp. 258-269].

47 Cf. şi excelentul studiu despre „Naturrecht bei Aristoteles" al lui J. Ritter (*res publica* 6, 1961). Aici este arătat *in extenso* motivul pentru care la Aristotel nu poate exista un drept natural dogmtic – şi anume pentru că natura determină de la un capăt la celălalt întreaga lume umană, deci şi constituţia juridică. Nu este pe deplin clar (p. 28) dacă Ritter acceptă textul propus de mine, pe care îl susţinusem deja în octombrie 1960 la Hamburg, mai ales după ce el citează abordarea de către H. H. Joachim a capitolului fără o limitare critică (nota 14). Însă în esenţă el este de acord cu concepţia mea (*Adevăr şi metodă*, vol. 1, p. 242 sqq.) (după câte se pare, şi W. Bröcker, care traduce pasajul, loc cit. p. 302, fără să accepte totuşi textul propus de mine) şi dezvoltă într-un mod extrem de instructiv fundalul metafizic al filozofiei „politice" şi „practice" a lui Aristotel. [Lucrul care se face auzit aici numai în mod prudent l-am transformat între timp în obiectul unei cercetări detaliate: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (*Sitzb. d. Heid. Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse,* Abh. 3), Heidelberg 1978. Rezultatul ei este acela că mă îndoiesc de faptul că Platon a gândit în genere Ideea de Bine aşa cum o critică Aristotel. Lucrarea apare şi în *Ges. Werke* Bd. 7, pp. 128-227].

Karl Barth, a sa *Kirchliche Dogmatik / Dogmatică bisericească*[48], nu contribuie nicăieri în mod explicit la problema hermeneutică, dar o face peste tot în mod indirect. Lucrurile stau oarecum altfel la Rudof Bultmann, căruia dezbaterile metodologice îi sunt cu totul caracteristice şi care, în ale sale *Gesammelte Abhandlungen*, a luat de mai multe ori atitudine în mod explicit față de problema hermeneutică[49]. Totuşi, şi în cazul său centrul de greutate al întregii interogații este unul imanent teologic, nu numai în sensul că activitatea sa exegetică reprezintă terenul experimental şi domeniul de aplicare al principiilor sale hermeneutice, ci mai ales şi în sensul că marele obiect de dispută al polemicii teologice actuale, problema 'demitologizării' Noului Testament este în mult mai mare măsură străbătută de tensiuni dogmatice decât ar fi adecvat reflecției metodologice. Convingerea mea este aceea că principiul demitologizării are un aspect pur hermeneutic. Potrivit lui Bultmann, cu acest program nu trebuie să se decidă în prealabil cu privire la chestiuni dogmatice ca atare, deci, de pildă, cu privire la cât din conținuturile scrierilor biblice este esențial pentru propovăduirea creştină şi totodată pentru credință, şi ce ar putea fi eventual sacrificat, ci este vorba despre problema înțelegerii propovăduirii creştine înseşi, despre sensul în care ea trebuie să fie înțeleasă, în măsura în care ar trebui să fie în genere 'înțeleasă'. Poate, ba chiar cu siguranță că este posibil ca din Noul Testament să se înțeleagă 'mai mult' decât a înțeles Bultmann. Însă acest lucru poate să rezulte numai *înțelegând*, de asemenea, *bine* acest 'mai mult', adică – *înțelegându-l cu adevărat*.

Critica istorică a Bibliei şi realizarea ei ştiințifică în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea au creat o situație care reclamă o mereu reînnoită compatibilizare a principiilor generale ale înțelegerii ştiințifice a textului cu sarcinile specifice ale autoînțelegerii credinței creştine. Este bine să ne amintim cum arată istoria acestor eforturi de compatibilizare[50].

La începutul a ceea ce s-a întâmplat în secolul al XIX-lea se află hermeneutica lui Schleiermacher, care întemeiază sistematic similaritatea esențială a demersului de interpretare a Sfintei Scripturi şi a oricăror alte texte, aşa cum o avusese în vedere deja Semler. Contribuția cea mai proprie a lui Schleiermacher a constituit-o în această privință interpretarea psihologică, conform căreia fiecare gând al unui text trebuie să fie raportat, ca o clipă a vieții, la contextul personal al vieții autorului său, dacă se vrea ca el să fie înțeles în întregime. Avem între timp o imagine ceva mai precisă a istoriei constituirii gândului privitor la hermeneutică al lui Schleiermacher, după ce manuscrisele berlineze, din care Lücke com-

---

48 Cf. aprecierea lui H. Kuhn a unui aspect important al acestei opere, *Phil. Rundsch.* 2, 144-152 şi 4, 182-191.

49 Cf. *Glauben und Verstehen* II, 211 sqq. III, 107 sqq., precum şi *Geschichte und Eschatologie* Kap. VIII; cf. şi contribuția lui H. Blumenberg, *Phil. Rundsch.* 2. 121-140 [şi expunerea critică a lui G. Bornkamm, ibidem, 29 (1963), 33-141].

50 Cât de diferit era raportul dintre teologie şi filozofie înainte de apariția criticii istorice a Bibliei, în măsura în care Noul Testament era înțeles în mod nemijlocit ca dogmatică, adică drept întruchipare a adevărurilor de credință generale şi, prin aceasta, putea fi raportat (într-un mod cordial sau ostil) la tipul sistematic de argumentare şi la forma de expunere ale filozofiei raționale, ne învață studiul lui H. Liebing, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung* despre wolffianul G. B. Bilfinger (Tübingen 1961). Bilfinger încearcă să întemeieze în mod sistematic ştiințificitatea teologiei sale pe baza metafizicii wolffiene modificate. Faptul că în acest demers el era conştient de limitele impuse de situația epocii sale şi de perspectiva sa constituie unicul element hermeneutic al doctrinei sale a ştiinței, care trimite în viitor la problema istoriei.

Cf. şi introducerea mea la *Inquisitio in sensum communem* a lui F. Chr. Oetinger. Reeditare a Editurii Frommann 1964, pp. V-XXVIII, = *Kleine Schriften* III, pp. 89-100 [*Ges. Werke* Bd. 4].

pusese la vremea sa ediția, au fost publicate de Academia de Științe din Heidelberg într-o reproducere fidelă[51]. Profitul acestui recurs la manuscrisele originale nu este revoluționar, dar nici lipsit de însemnătate. H. Kimmerle arată în introducerea sa felul cum primele însemnări pun în prim-plan identitatea dintre gândire și vorbire, în timp ce elaborările mai târzii văd în vorbire exprimarea individualizatoare. La acestea se adaugă ascensiunea lentă și predominarea finală a punctului de vedere psihologic asupra punctelor de vedere genuin lingvistice ale interpretării 'tehnice' *('Styl')*.

Faptul că și în cadrul dogmaticii lui Schleiermacher, care a redevenit accesibilă într-o frumoasă nouă ediție de mari dimensiuni datorată lui Martin Redeker (*Der christliche Glaube/ Credința creștină*)[52], orientarea psihologic-subiectivă a lui Schleiermacher lansează provocarea criticii teologice, este suficient de cunoscut. 'Conștiința de sine a credinței' este o bază periculoasă din punct de vedere dogmatic. Cartea lui Christoph Senft, care discută cu multă inteligență evoluția problematicii de la Schleiermacher până la teologia liberală a lui Ritschl, furnizează o bună imagine în această privință[53]. Senft, la p. 42, scrie despre Schleiermacher:

„În ciuda efortului său de a obține concepte vii în vederea captării faptului istoric, la el dialectica rămâne neclintită între speculație și empiric: influența reciprocă dintre istorie și cel care o cunoaște este una neproblematică și critică, cel care întreabă cu privire la istorie rămânând sigur în fața oricărei contraîntrebări principiale."

În această direcție, nici F. Ch. Baur, așa cum arată Senft, oricât de mult transformă procesul istoric în obiect al reflecției sale, nu a dus mai departe problema hermeneutică, deoarece el menține autonomia conștiinței de sine ca bază nelimitată. În schimb, Hofmann – și acest lucru reiese frumos în expunerea lui Senft – în hermeneutica sa a luat în serios istoricitatea revelației și din punct de vedere hermeneutic. Ansamblul doctrinar pe care îl dezvoltă el constă în „explicarea credinței creștine, care își are presupoziția în 'ceea ce se află în afara noastră', dar nu într-un mod exterior prin lege, ci în așa fel, încât propria sa istorie îi este deschisă 'pe calea experienței'". (Senft, p. 105). Astfel, este asigurat totodată următorul lucru: „Biblia este cartea revelației ca monument al unei istorii, adică al unui anumit context de evenimente – nu ca manual de doctrine generale". În mare, se poate spune că critica pe care știința istorică a Bibliei a formulat-o la adresa canonului, făcând extrem de problematică unitatea dogmatică a Bibliei și anulând presupoziția raționalist-dogmatică a unei 'doctrine' biblice, a impus sarcina teologică a recunoașterii istoriei biblice *ca istorie*.

Mi se pare că dezbaterea hermeneutică mai recentă și-a dobândit orientarea pornind de aici. Credința în această istorie trebuie să fie ea însăși înțeleasă ca un eveniment istoric, ca apel al cuvântului lui Dumnezeu. Acest lucru este valabil deja pentru raportul dintre Vechiul și Noul Testament. El poate fi înțeles (de pildă potrivit lui Hofmann) ca fiind raportul dintre profeție și împlinire, astfel încât însăși profeția care eșuează din punct de vedere istoric s-ar determina în sensul ei abia pornind de la împlinire. Înțelegerea istorică a profeților

---

51 Reproducerea manuscriselor berlineze, dintre care cele de dată mai târzie sunt foarte greu lizibile, a fost îngrijită de către H. Kimmerle. Cf. raportul ulterior complementar al ediției, Heidelberg 1968. [Este meritul lui M. Frank (*Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt 1977) acela că menține deschisă discuția în jurul lui Schleiermacher. Cf. în legătură cu acest lucru replica mea în „Între fenomenologie și dialectică – o încercare de autocritică", mai sus, p. 3 sqq.].

52 Berlin 1960 [Între timp, M. Redeker a făcut accesibile, în două volume complementare (cf. *Ges. Werke* 14, 1 și 2), și materialele pe care W. Dilthey le-a lăsat neterminate ca lucrări pregătitoare pentru volumul al II-lea din a sa biografie a lui Schleiermacher].

53 C. Senft, *Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jh. zwischen Orthodoxie und Aufklärung*, Tübingen 1956.

veterotestamentare nu dăunează însă nicidecum sensului propovăduitor pe care ele îl dobândesc din perspectiva Noului Testament. Dimpotrivă, evenimentul mântuirii pe care îl propovăduieşte Noul Testament este înţeles ca un adevărat eveniment abia atunci când prezicerea nu este o simplă „reproducere a realităţilor viitoare" (Hofmann la Senft 101). Însă mai ales pentru conceptul de autoînţelegere a credinţei, conceptul fundamental al teologiei lui Bultmann, este valabil faptul că el are un sens istoric (şi nu idealist)[54].

Autoînţelegerea trebuie să însemne o decizie istorică, şi nu, eventual, o disponibilă posesie de sine. Acest lucru l-a accentuat Bultmann în mod repetat. De aceea, este cu totul eronat să înţelegem conceptul de preînţelegere pe care îl utilizează Bultmann ca pe o bornare în prejudecăţi, ca pe un fel de cunoaştere prealabilă[55]. În realitate, este vorba despre un concept pur hermeneutic, pe care Bultmann l-a elaborat sub impulsul analizei lui Heidegger a cercului hermeneutic şi a pre-structurii generale a *Dasein*-ului uman. El se referă la deschiderea orizontului întrebării, singurul în care înţelegerea este posibilă, însă nu se referă la faptul că propria preînţelegere nu ar putea fi corectată prin întâlnirea cu cuvântul lui Dumnezeu (ca de altfel cu orice alt cuvânt). Dimpotrivă, sensul acestui concept este acela de a evidenţia mişcarea înţelegerii ca fiind o astfel de corectare. Va trebui să se ţină seama de faptul că această 'corectare' este, în cazul apelului credinţei, una specifică, ce are o generalitate hermeneutică numai în privinţa structurii formale[56].

Aici îşi are punctul de plecare conceptul teologic al înţelegerii de sine. În mod evident, şi acest concept a fost dezvoltat pornind de la analitica transcendentală a *Dasein*-ului realizată de către Heidegger. Fiinţarea care este preocupată de fiinţa sa se prezintă, prin a sa înţelegere a fiinţei, ca fiind calea de acces către întrebarea privitoare la fiinţă. Mobilitatea înţelegerii fiinţei este relevată ea însăşi drept una istorică, drept constituţia fundamentală a istoricităţii. Acest lucru este de o importanţă decisivă pentru conceptul înţelegerii de sine al lui Bultmann.

Astfel, acest concept se deosebeşte de cel al cunoaşterii de sine nu numai în sensul 'psihologist' că în cunoaşterea de sine este cunoscut ceva care există *de facto* (*etwas Vorfindliches*), ci şi în sensul speculativ mai profund care determină conceptul de spirit al idealismului german, potrivit căruia conştiinţa de sine desăvârşită se recunoaşte pe sine însăşi în alteritate. Cu siguranţă, de pildă, dezvoltarea acestei conştiinţe de sine în fenomenologia lui Hegel devine posibilă în mod decisiv prin recunoaşterea celuilalt. Devenirea spiritului conştient de sine este o luptă pentru recunoaştere. El este ceea ce el a devenit. Totuşi, în conceptul înţelegerii de sine specific teologului este vorba despre altceva[57].

---

54 Cf. contribuţiile mele din volumul omagial pentru G. Krüger 1962, pp. 71-85 şi din volumul omagial pentru R. Bultmann 1964, pp. 479-490 (= *Kleine Schriften* I., pp. 70-81 [mai sus, pp. 121-132]) şi pp. 82-92 [*Ges Werke Bd. 3*]).

55 Betti, în a sa *Grundlegung*, loc cit., p. 115 (nota 47a), pare a fi tributar neînţelegerii că 'preînţelegerea' ar fi cerută de către Heidegger şi Bultmann deoarece ea ar sprijini înţelegerea. Corect este mai degrabă faptul că o *conştiinţă* a preînţelegerii aflate *întotdeauna* în joc trebuie pretinsă atunci când 'ştiinţificitatea' este luată în serios.

56 L. Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem* (Gütersloh 1961) încearcă, în merituoasa lui disertaţie (provenind din şcoala lui H. Diem), să releve specificitatea hermeneuticii teologice, urmărind continuitatea orientării transcendentale a înţelegerii teologice de la Schleiermacher, trecând prin Ritschl şi Harnack, până la Bultmann şi Gogarten, şi o confruntă cu dialectica existenţei din propovăduirea creştină.

57 Cât de mult îi scapă analizei lui Ott, în multe privinţe fructuoasă (*Geschichte und Heilsgeschehen in der Theologie R. Bultmanns*, Tübingen 1955), opoziţia metodologică dintre conceptul metafizic al conştiinţei de sine şi sensul istoric al înţelegerii de sine, o arată nota lui Ott de la p. 1642. Dacă

Alteritatea indisponibilă, acel *extra nos*, ține de esența inalienabilă a acestei înțelegeri de sine. Acea înțelegere de sine pe care o dobândim în experiențe mereu reînnoite ale întâlnirii cu celălalt și cu ceilalți rămâne, din punct de vedere creștin, neînțelegere într-un sens esențial. Orice înțelegere umană de sine își are limita absolută în moarte. În realitate, acest lucru nu poate fi invocat în mod serios împotriva lui Bultmann (Ott 163), dorindu-se a găsi un sens 'final' în conceptul lui Bultmann al înțelegerii de sine. Ca și cum înțelegerea de sine a credinței nu ar fi tocmai experiența eșecului înțelegerii umane de sine. O astfel de experiență a eșecului nici măcar nu are nevoie să fie înțeleasă în mod creștin. În fiecare astfel de experiență, înțelegerea umană de sine devine mai profundă. În orice caz, ea este un 'proces istoric' (*ein 'Geschehen'*), iar conceptul înțelegerii de sine este un concept istoric (*geschichtlich*). Însă conform învățăturii creștine – trebuie să existe un 'ultim' astfel de eșec. Sensul creștin al propovăduirii, făgăduința învierii care ne izbăvește de moarte constă tocmai în faptul de a pune capăt prin credința în Hristos insuccesului repetat al înțelegerii de sine, eșecului său în fața morții și a finitudinii. Cu siguranță că acest lucru nu înseamnă o ieșire din propria istoricitate, dar el înseamnă că credința este evenimentul eshatologic. Bultmann scrie în *Geschichte und Eschatologie / Istorie și eshatologie*[58]: „Faptul paradoxal că existența creștină este simultan una eshatologică, nelumească și una istorică, are aceeași semnificație ca și propoziția lui Luther: *Simul iustus simul peccator*". Acesta este sensul în care înțelegerea de sine este un concept istoric.

Discuția hermeneutică mai recentă care pornește de la Bultmann pare acum a merge mai departe decât el într-o anumită direcție. Dacă, potrivit lui Bultmann, exigența propovăduirii creștine adresată omului vizează necesitatea de a renunța la faptul de a dispune de sine însuși, atunci apelul acestei exigențe este oarecum o experiență privativă a dispunerii umane de sine. În felul acesta, Bultmann a interpretat teologic conceptul lui Heidegger al autenticității *Dasein*-ului. Firește că la Heidegger autenticității îi este alăturată neautenticitatea nu numai în sensul că *Dasein*-ului uman starea de cădere (*Verfallensein*) îi este la fel de proprie ca și 'starea de decizie' (*'Entschlossenheit'*), păcatul (necredința) la fel ca și credința. La Heidegger, co-originaritatea dintre autenticitate și neautenticitate trimite, mai degrabă, pur și simplu dincolo de punctul de plecare situat în înțelegerea de sine. Ea este prima formă în care gândirea lui Heidegger a exprimat ființa însăși în simultaneitatea opozitivă a dezvăluirii și ascunderii.[59] Așa cum Bultmann s-a sprijinit pe analitica existențială a *Dasein*-ului realizată de către Heidegger pentru a explica existența eshatologică a omului între credință și necredință, așa și această dimensiune, explicată într-un mod mai precis de către Heidegger-ul târziu, a întrebării privitoare la ființă, poate fi luată ca punct de plecare pentru un demers teologic, valorificând pentru 'limba credinței' importanța centrală pe care o are limba în această desfășurare istorică a ființei (*Seinsgeschehen*). Deja în discuția hermeneutică, foarte versată din punct de vedere speculativ, pe care a întreprins-o Ott, se află o critică la adresa lui Bultmann, critică ce are ca punct de plecare *Scrisoarea despre „umanism"* a lui Heidegger. Ea corespunde propriei sale teze pozitive, enunțată la p. 107:

---

gândirea lui Hegel, cum pare a crede Ott, vorbește despre conștiința de sine într-un mod mai puțin conform cu realitatea decât o face Bultmann cu privire la înțelegerea de sine, este o întrebare pe care aș dori să o las în suspensie. Însă faptul că există 'realități' diferite – atât de diferite precum metafizica și credința creștină – n-ar trebui să-l piardă din vedere nici un 'dialog viu cu tradiția'.

58 Aceste *Gifford-Lectures* ale lui R. Bultmann prezintă un deosebit interes prin aceea că stabilesc o relație între poziția hermeneutică a lui Bultmann și alți autori, mai ales Collingwood și H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, 1954 (cf. *Phil. Rundschau* VIII, 123).

59 [Cf. și *Heideggers Wege*, Tübingen 1983, p. 29 sqq.; *Ges. Werke* Bd. 3].

„Limba în care realitatea 'se exprimă lingvistic' (*'zur Sprache kommt'*), în care şi cu care se realizează totodată reflecția asupra existenței, însoțeşte existența în toate epocile survenirii (*Sich-Ereignen*) ei." Ideile hermeneutice ale teologilor Fuchs şi Ebeling mi se pare că pornesc într-un mod asemănător de la Heidegger-ul târziu, punând cu mai multă fermitate în prim-plan conceptul de limbă.

Ernst Fuchs a publicat o *Hermeneutică* pe care el însuşi o numeşte 'gramatică a credinței'[60]. El porneşte de la ideea că limba este luminişul ființei. „Limba ascunde hotărârea cu privire la ceea ce ne este deschis ca *Dasein*, ca posibilitate a ceea ce putem deveni, dacă trebuie să putem fi numiți în continuare oameni." El porneşte aşadar de la Heidegger, pentru „a pune capăt bornării moderne în schema subiect-obiect". Însă în timp ce Heidegger gândeşte „mişcarea limbii înseşi, ce porneşte de la originar şi se întoarce în originar", Fuchs încearcă să cunoască mişcarea interioară a limbii, ascultând vocea Noului Testament, ca pe mişcarea cuvântului lui Dumnezeu.

O astfel de ascultare este însoțită de conştiința că nu putem spune că noi am fi ultimii cărora li se adresează cuvântul lui Dumnezeu. De aici rezultă însă că „putem şi trebuie să ne lăsăm îndrumați în limitele noastre istorice, aşa cum se configurează ele în înțelegerea noastră istorică a lumii. Astfel ne este însă încredințată aceeaşi sarcină care a existat dintotdeauna pentru reflecția de sine a credinței. Această sarcină o împărtăşim, de asemenea, cu autorii Noului Testament". Astfel, Fusch dobândeşte o bază hermeneutică ce se poate legitima pornind de la ştiința neotestamentară însăşi. Propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu în predică este o traducere a afirmațiilor Noului Testament, a cărui justificare o reprezintă teologia.

Teologia aproape că devine aici o hermeneutică, întrucât ea – urmând dezvoltarea criticii moderne a Bibliei – are ca obiect nu adevărul revelației înseşi, ci adevărul afirmațiilor sau comunicărilor raportate la revelația lui Dumnezeu (98). De aceea, categoria hotărâtoare este cea de *comunicare (Mitteilung)*.

Fuchs îl urmează pe Bultmann în privința faptului că principiul hermeneutic trebuie să fie neutru față de credință în înțelegerea Noului Testament, căci unica sa presupoziție este întrebarea privitoare la noi înşine. Însă ea se dezvăluie ca fiind întrebarea adresată nouă de către Dumnezeu. O gramatică a credinței trebuie să trateze despre felul cum procedează de fapt ascultarea care întâlneşte apelul cuvântului lui Dumnezeu. „A şti ce se întâmplă în această întâlnire încă nu înseamnă că se poate de asemenea spune direct ce se ştie" (86) Astfel, în ultimă instanță, sarcina nu este numai aceea de a asculta cuvântul, ci şi de a găsi cuvântul care dă un răspuns. Este vorba despre *limba* credinței.

Într-un studiu intitulat *Übersetzung und Verkündigung / Traducere şi propovăduire* devine mai limpede în ce măsură această doctrină hermeneutică încearcă să depăşească interpretarea existențială în sensul lui Bultmann[61]. Călăuzitor este principiul hermeneutic al traducerii. Incontestabil: „Traducerea trebuie să creeze acelaşi spațiu pe care a vrut să-l creeze un text atunci când spiritul a vorbit". (409) Însă cuvântul – aceasta este consecința îndrăzneață, şi totuşi inevitabilă – primează în raport cu textul, căci el este eveniment lingvistic. Aceasta trebuie să însemne, în mod evident, că raportul dintre cuvânt şi gând nu este cel al unei ulterioare ajungeri din urmă a gândului de către cuvântul care îl exprimă. Cuvântul este mai degrabă asemenea unui fulger care loveşte. În mod corespunzător, Ebeling a formulat la un moment dat astfel: „Problema hermeneutică îşi află condensarea extremă în actul predicii."[62]

---

60 Bad Cannstatt, 1954, fasciculă complementară la ediția a II-a, 1958. Cf şi: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation*, Tübingen 1959 şi *Marburger Hermeneutik* (1968).

61 *Zur Frage nach dem historischen Jesus, Ges. Aufs.* II, Tübingen 1960.

62 *Wort Gottes und Hermeneutik*, *Ztschr. f. Theol. u. Kirche*, 1959.

Nu putem relata aici despre felul în care, pornind de la această bază, sunt prezentate „mişcările hermeneutice din Noul Testament“. În legătură cu acest lucru, adevărata miză ar putea fi surprinsă în faptul că teologia, potrivit lui Fuchs, deja din Noul Testament „este, conform punctului ei de plecare, disputa dintre o gândire a dreptului şi a ordinii, ameninţătoare de la bun început, şi limba însăşi“[63]. Sarcina propovăduirii este aceea a transpunerii în cuvânt[64].

Toate criticile actuale la adresa obiectivismului sau pozitivismului istoric au următorul numitor comun: concepţia că aşa-numitul subiect al cunoaşterii are acelaşi fel de a fi ca şi obiectul, astfel încât obiectul şi subiectul aparţin aceleiaşi mobilităţi istorice. Opoziţia subiect-obiect este adecvată, ce-i drept, acolo unde obiectul, în opoziţie cu *res cogitans*, este pura alteritate a lui *res extensa*. Însă cunoaşterea istorică nu poate fi descrisă în mod adecvat printr-un astfel de concept de obiect şi de obiectivitate. Sarcina – pentru a folosi cuvintele Contelui Yorck – este aceea de a înţelege distincţia ’generică‘ dintre ’ontic‘ şi ’istoric‘, adică de a cunoaşte aşa-numitul subiect în modul său propriu de a fi al istoricităţii. Am văzut că Dilthey nu a reuşit să pătrundă până la consecinţa ultimă a acestei concepţii, chiar dacă în succesiunea sa lucrul acesta a fost făcut. Totuşi, pentru problema depăşirii istorismului, aşa cum a explicat-o de pildă Ernst Troeltsch, lipseau premisele conceptuale.

Aici şi-a dovedit rodnicia activitatea şcolii fenomenologice. Astăzi, după ce diferitele faze de dezvoltare ale fenomenologiei husserliene au devenit accesibile unei priviri de ansamblu[65], mi se pare clar faptul că Husserl a fost primul care a făcut pasul radical în această direcţie, prin aceea că a evidenţiat modul de a fi al subiectivităţii ca istoricitate absolută, iar aceasta înseamnă: ca temporalitate. *Fiinţă şi timp*, opera epocală a lui Heidegger, la care se face de regulă referire pentru a ilustra acest demers, avea o cu totul altă intenţie, cu mult mai radicală, şi anume aceea de a dezvălui inadecvata preconcepţie ontologică ce domină înţelegerea modernă a subiectivităţii, respectiv a ’conştiinţei‘, iar acest lucru chiar

63 Cf. contribuţia mea pentru volumul omagial Bultmann, loc. cit. [*Heideggers Wege*, p. 29 sqq.; *Ges. Werke* Bd. 3].

64 Poate că ceea ce în viziunea lui Fuchs şi Ebeling se numeşte „noua poziţie hermeneutică“ se lămureşte cel mai bine atunci când se exagerează. H. Franz, într-o cărticică simpatică şi serioasă, a pus problema raportului dintre *kerygma* şi artă (Saarbrücken, 1959). El se mişcă preponderent în materialul lingvistic al Heidegger-ului târziu şi consideră că sarcina este aceea de a readuce arta într-o autentică fiinţă kerygmatică. „Com-punerea („*Ge-stell*“) spiritului întreprinzător al artei trebuie să redevină eveniment-de-apropriere (*Er-eignis*)“. Autorul, ce-i drept, are în vedere îndeosebi muzica şi esenţiala ei dependenţă de spaţiul în care răsună, sau mai degrabă: pe care ea îl face să răsune. Însă cu siguranţă că el nu are în vedere numai muzica, numai arta, ci are în vedere Biserica însăşi şi, de asemenea, teologia ei atunci când vede *kerygma* ameninţată de ’spiritul întreprinzător‘ Dar nu cumva teologia şi Biserica pot fi caracterizate pur şi simplu prin transformarea în ’eveniment‘ (’*Ereignis*‘)? [Cf. şi: J. B. Cobb / J. M. Robinson, *The New Hermeneutics*, New York 1964].

65 *Husserliana* I-VIII. Cf. contribuţiile lui H. Wagner (*Phil. Rundsch.* I, 1-23, 93-123), D. Henrich (*Phil. Rundsch.* VI, 1-25) şi L. Landgrebe (*Phil. Rundsch. IX, 133*), H.-G. Gadamer (*Phil. Rundsch.* X, 1-49). Critica formulată acolo de către mine la adresa punctelor de vedere ale concepţiei lui Herbert Spiegelberg se face din păcate vinovată, în anumite privinţe, de acuzaţii incorecte. Atât în legătură cu maxima ’*zu den Sachen selbst*‘ (’către lucrurile însele‘), cât şi în ceea ce priveşte conceptul de reducţie al lui Husserl, Spiegelberg, în exact acelaşi sens ca şi mine, ia atitudine împotriva unor neînţelegeri curente, lucru pe care îl rectific aici în mod explicit. [Faptul că odată cu avansarea Ediţiei Husserl a crescut între timp şi numărul interpretărilor consacrate lui şi că în această muncă sunt implicaţi oameni mai tineri trebuie menţionat în mod explicit].

şi în radicalizarea extremă a acesteia ca fenomenologie a temporalității şi a istoricității. Această critică slujea sarcinii pozitive de a repune în discuție întrebarea privitoare la 'ființă', căreia grecii îi dăduseră un prim răspuns sub forma metafizicii. Lucrarea *Ființă și timp* nu a fost însă înțeleasă în această adevărată intenție a sa, ci în ceea ce Heidegger avea comun cu Husserl, atunci când în ea a fost văzută susținerea radicală a istoricității absolute a '*Dasein*'-ului, aşa cum rezulta ea deja din analiza lui Husserl a fenomenalității originare a temporalității („curgerea"). Se argumenta de pildă astfel: modul de a fi al *Dasein*-ului este determinat acum pozitiv din punct de vedere ontologic. El nu este un fapt de a fi simplu prezent (*Vorhandensein*), ci viitorialitate (*Zukünftigkeit*). Nu există adevăruri eterne. Adevărul este starea de deschidere a ființei dată împreună cu istoricitatea *Dasein*-ului[66]. Aici putea fi găsit fundamentul pornind de la care critica la adresa obiectivismului istoric, ce era formulată în științele înseşi, putea să-şi dobândească justificarea ontologică. Acesta este, aşa zicând, un istorism de gradul al doilea, care nu doar opune relativitatea istorică a oricărei cunoaşteri pretenției absolute de adevăr, ci gândeşte temeiul ei, istoricitatea subiectului cunoscător, şi de aceea nu mai poate privi relativitatea istorică drept o limitare a adevărului[67].

Chiar dacă acest lucru ar fi corect, de aici nu rezultă nicidecum că acum, în sensul filozofiei concepțiilor despre lume a lui Dilthey, orice cunoaştere filozofică mai are doar sensul şi valoarea unei expresii istorice, şi de aceea stă pe acelaşi plan cu arta, în care ar fi vorba despre autenticitate, şi nu despre adevăr. Propria întrebare a lui Heidegger este foarte departe de a vrea să suspende metafizica în favoarea istoriei, întrebarea privitoare la adevăr în favoarea autenticității expresiei. El vrea mai degrabă să întrebe în mod reflexiv cu privire la cea ce se află chiar înapoia interogației metafizicii. Faptul că astfel istoria filozofiei apare, într-un nou sens, ca fiind miezul istoriei universale, şi anume ca istorie a ființei, adică istorie a uitării ființei, nu înseamnă însă nici că aici este vorba despre o metafizică a istoriei în sensul pe care Löwith l-a evidențiat ca pe o formă de secularizare a înțelegerii marcate de viziunea istoriei mântuirii[68], înțelegere proprie creştinismului. Cea mai consecventă realizare a acestei secularizări pe terenul iluminismului modern o reprezintă filozofia hegeliană a istoriei. Critica istorică a lui Husserl la adresa 'obiectivismului' filozofiei mai recente, expusă în lucrarea sa „Criza ştiințelor europene şi fenomenologia transcendentală", este tot atât de puțin o metafizică a istoriei. 'Istoricitatea' este un concept transcendental.

Împotriva unui astfel de istorism 'transcendental', care, în stilul reducției transcendentale husserliene, se fixează în istoricitatea absolută a subiectivității, pentru ca pornind de la ea să înțeleagă tot ceea ce are valabilitate de existență ca pe un act de obiectivare al acestei subiectivități, se poate foarte uşor argumenta atunci când este asumat punctul de vedere al unei metafizici teologice. Dacă trebuie să existe un în sine (*ein Ansichsein*), care ar fi singurul capabil să limiteze mobilitatea istorică universală a modurilor succesive de a proiecta lumea, atunci se impune, în mod evident, ca el să fie ceea ce transcende toate perspectivele umane finite, aşa cum i se înfățişează el unui spirit infinit. Aceasta este însă ordinea Creației, care în felul acesta rămâne preordonată față de toate proiectările umane ale lumii. Acesta

---

66 Aceasta nu înseamnă însă: '*Nu există nimic etern. Tot ceea ce este, este istoric*'. Mai degrabă, felul de a fi, de exemplu, al ceea ce este etern sau al ceea ce este atemporal, Dumnezeu sau numerele, poate fi determinat în mod corect abia pornind de la '*ontologia fundamentală*', care degajă sensul de ființă al *Dasein*-ului – cf. de pildă lucrarea lui O. Becker despre existența matematică, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* VIII (1927).

67 Cf. de pildă conceptul de 'istorism dinamic' al lui F. Meinecke (*Entstehung des Historismus*, 499 sqq.).

68 *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953. [Acum în *Sämtl. Schriften* 2, Stuttgart 1983, pp. 7-239].

este sensul în care Gerhard Krüger a interpretat deja cu decenii în urmă dublul aspect al filozofiei kantiene de a fi idealism al fenomenului şi realism al lucrului în sine[69], şi a încercat, până în cele mai recente lucrări ale sale, să apere legitimitatea unei metafizici teleologice împotriva subiectivismului modern pe baza experienţei mitice sau religioase.

Cu mult mai dificile devin însă lucrurile atunci când se refuză asumarea consecinţelor care culminează cu relatarea creştină a Creaţiei, şi cu toate acestea s-ar dori să se opună vechiul cosmos teleologic, pentru care pledează totuşi în continuare aşa-numita conştiinţă naturală a lumii, transformării istoriei umane[70]. Ce-i drept, este adevărat şi evident că esenţa istoricităţii a fost conştientizată de gândirea umană abia prin intermediul religiei creştine şi al accentuării de către ea a clipei absolute a actului mântuitor al lui Dumnezeu, şi că totuşi înainte erau deja cunoscute aceleaşi fenomene ale vieţii istorice, numai că ele erau înţelese ca „istorie străveche", fie prin originarea prezentului într-o preistorie mitică, fie prin înţelegerea lui în perspectiva unei ordini ideale, eterne.

Este adevărat că, de pildă, opera istorică a unui Herodot, ba chiar şi cea a unui Plutarh, ştiu să descrie foarte bine suişurile şi coborâşurile istoriei umane ca pe o mulţime de exemple morale, fără a reflecta pur şi simplu asupra istoricităţii propriului prezent şi asupra istoricităţii existenţei umane (*das menschliche Dasein*). Modelul ordinilor cosmice, în care orice abatere şi orice fenomen anormal trec foarte repede şi sunt reintegrate în marele echilibru al procesului natural, poate să descrie şi procesul realităţilor umane. Cea mai bună ordine a acestora, statul ideal, este în principiu o ordine la fel de durabilă ca şi universul, şi chiar dacă o realizare ideală a lui nu durează, ci lasă locul unei noi confuzii şi unei noi dezordini (pe care noi o numim istorie), aceasta este consecinţa unei erori de calcul a raţiunii, care cunoaşte ceea ce este just. Ordinea justă este lipsită de istorie. Istoria este o istorie a decadenţei şi, în orice caz, o restabilire a ordinii juste[71].

Din perspectiva istoriei umane reale, scepticismul istoric este aşadar – de altfel şi conform înţelegerii creştin-reformate – singurul care poate fi susţinut. Aceasta era intenţia şi concepţia care se afla înapoia dezvăluirii de către Löwith a presupoziţiilor teologice, îndeosebi eshatologice, ale filozofiei europene a istoriei în lucrarea *Weltgeschichte und Heilsgeschehen / Istoria universală şi procesul istoric al mântuirii*. Faptul de a gândi unitatea istoriei universale este, din punctul de vedere al lui Löwith, nevoia falsă a spiritului creştin-modernist. Nu Dumnezeul etern, şi nu planul mântuirii pe care el îl urmăreşte cu oamenii trebuie să fie gândit, după părerea lui Löwith, atunci când finitudinea omului este cu adevărat luată în serios. Ar trebui să privim către procesul etern al naturii, pentru a învăţa din el acel calm care ar fi singura atitudine adecvată micimii existenţei umane în ansamblul lumii. „Conceptul

69 *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen 1931.

70 Cf. critica lui Löwith la adresa lui Krüger, *Phil. Rundschau* VII, 1959, pp. 1-9.

71 Cu ocazia publicării scrierii lui G. Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte*, Berlin 1932, deja în urmă cu decenii (*DLZ* 1932, Sp. 1982 sqq.; *Ges. Werke* Bd. 5, pp. 327-331) am formulat acest lucru astfel: „Acolo unde justa *paideia* ar deveni activă într-un stat, acest lucru nu ar fi nicidecum ceea ce noi numim 'istorie': alternanţa dintre apariţie şi dispariţie, dintre creştere şi decadenţă. Deasupra legilor de desfăşurare ale procesului istoric, confirmate pornind de la fapte, s-ar ridica stabilitatea ocrotită. Şi abia atunci când este înţeles faptul că şi această *durată* se poate numi 'istorie', 'poziţia faţă de istorie' a lui Platon devine vizibilă: în reproducerea durabilă a modelului durabil, într-un cosmos politic aflat în mijlocul naturalului, fiinţa istoriei s-a desăvârşit ca nemurire a ocrotirii bazate pe repetare. (Să ne gândim la începutul dialogului *Timaios*.)" Între timp, K. Gaiser, *Platos ungeschriebene Lehre*, 1963, a abordat din nou problema. [Cf. şi lucrarea mea „Platos Denken in Utopien", *Gymnasium* 90 (1983), pp. 434-455; *Ges. Werke* Bd. 7, pp. 270-289].

natural de lume", pe care Löwith îl opune atât istorismului modern, cât şi ştiinţei moderne a naturii, este aşadar, după cum se vede, de sorginte stoică[72] .Nici un alt text grec nu pare a ilustra intenţiile lui Löwith atât de bine ca scrierea pseudoaristotelică (elenistic-stoică) *Despre lume*. Nici nu este de mirare. În mod evident, autorul modern, la fel ca şi strămoşul său din epoca elenistică, este interesat de procesul naturii numai în măsura în care el este alteritatea în raport cu dezordinea disperată a lucrurilor umane. Cine apără astfel naturalitatea acestei imagini naturale a lumii nu porneşte, aşadar, de la eterna reîntoarcere a aceluiaşi – tot atât de puţin ca şi Nietzsche –, ci de la finitudinea pură şi simplă a existenţei umane (*das menschliche Dasein*). Respingerea de către el a istoriei este o reflectare a fatalismului, adică a disperării legate de un sens al acestei existenţe (*Dasein*). Ea nu este o negare a semnificaţiei istoriei, ci a posibilităţii ei de a fi lămurite în genere.

Mai radicală mi se pare a fi critica la adresa credinţei în istorie a modernităţii, pe care Leo Strauss a formulat-o într-o serie de cărţi excepţionale consacrate filozofiei politice. El a fost profesor de filozofie politică la Chicago, şi faptul că un critic atât de radical al gândirii politice a modernităţii este influent acolo este una dintre trăsăturile încurajatoare ale lumii noastre, care se îngustează tot mai mult în privinţa spaţiului ei de libertate. Este cunoscută acea *querelle des anciens et des modernes,* care în Franţa a ţinut în suspans publicul literar al secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Chiar dacă ea a fost mai mult o dispută literară care înfăţişează pe apărătorii caracterului de nedepăşit al poeţilor clasici ai Greciei şi ai Romei confruntându-se cu conştiinţa literară de sine a scriitorilor contemporani, care au creat pe atunci la curtea Regelui-Soare o nouă perioadă clasică a literaturii, tensiunea acestei dispute a impus totuşi în cele din urmă soluţionarea ei în sensul conştiinţei istorice. Căci miza era aceea de a limita exemplaritatea pură şi simplă a antichităţii. Acea *querelle* era oarecum ultima formă a unei confruntări anistorice dintre tradiţie şi epoca modernităţii.

Nu va fi întâmplător faptul că deja una dintre primele lucrări ale lui Leo Strauss, care tratează despre *Die Religionskritik Spinozas / Critica la adresa religiei lui Spinoza* (1930), avea de-a face cu această *querelle*. Întreaga lui operă de o viaţă, erudită şi impunătoare, este consacrată sarcinii de a dezvolta din nou această *querelle* într-un sens mai radical, adică de a opune conştiinţei istorice de sine moderne justeţea evidentă a filozofiei clasice. Atunci când Platon pune întrebarea privitoare la cel mai bun stat, şi chiar şi atunci când vastul empirism politic al lui Aristotel menţine primatul acestei întrebări, lucrul acesta poate fi în mică măsură compatibil cu conceptul de politică ce domină, începând cu Machiavelli, gândirea modernă. Iar atunci când Strauss, în cartea sa intitulată *Naturrecht und Geschichte / Drept natural şi istorie*, devenită accesibilă şi în traducere germană, după câte se pare revine asupra perspectivei contrare concepţiei istorice moderne despre lume, şi anume asupra dreptului natural, sensul acestei cărţi este în realitate acela de a evidenţia şi aici faptul că clasicii greci ai filozofiei, Platon şi Aristotel, sunt adevăraţii întemeietori ai dreptului natural, şi de a nu permite nici formei stoice, nici celei medievale a dreptului natural, ca să nu mai vorbim de cea a epocii iluministe, să treacă drept juste din punct de vedere filozofic.

Strauss este neliniştit aici din cauza faptului că înţelege catastrofa modernităţii. O dorinţă umană atât de elementară cum este deosebirea între 'drept' şi 'nedrept' ridica în sine pretenţia că omul trebuie să poată să se ridice deasupra condiţionării sale istorice. Filozofia clasică, ce pune în prim-plan, o dată cu întrebarea privitoare la dreptate, necesitatea acestei distincţii, are în mod evident dreptate, iar istorismul radical care relativizează din punct de vedere istoric orice valabilitate necondiţionată nu poate să aibă dreptate. Trebuie deci ca argumentele sale să fie verificate în lumina filozofiei clasice.

72 *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Sb. d. Hd. AK. d. W., phil.-hist. Kl., 1960.

Fireşte însă că nici Strauss nu poate crede că ar putea să atace această sarcină în acelaşi mod în care, de pildă, Platon şi-a formulat critica la adresa sofisticii. El însuşi este atât de familiarizat cu conştiinţa istorică modernă, încât nu poate susţine în mod „naiv“ legitimitatea filozofiei clasice. Astfel, argumentaţia sa îndreptată împotriva a ceea ce el numeşte istorism este edificată ea însăşi, în primă instanţă, pe un temei istoric. El invocă în sprijinul celor spuse (iar Löwith reia la rândul său această invocare) faptul că gândirea istorică are ea însăşi propriile sale condiţii istorice de constituire. Acest lucru este într-adevăr valabil atât pentru forma istorismului naiv, adică a dezvoltării simţului istoric prin studiul tradiţiei, cât şi pentru forma rafinată a acestuia, care gândeşte chiar şi existenţa celui care cunoaşte în istoricitatea ei.

Pe cât este de incontestabil acest lucru, pe atât de incontestabilă este şi consecinţa că fenomenul istoric al istorismului, aşa cum şi-a avut ceasul său de glorie, ar putea într-o zi să şi dispară. Cu siguranţă că acest lucru nu este valabil din cauză că istorismul s-ar 'contrazice' în general, ci în măsura în care el se ia pe sine în serios. Nu se poate deci argumenta astfel: un istorism care susţine pur şi simplu 'pe vecie' condiţionarea istorică a oricărei cunoaşteri, în fond s-ar autocontrazice. Problema unor astfel de autocontradicţii este una aparte[73]. Şi aici trebuie să ne întrebăm dacă cele două propoziţii: „orice cunoaştere este condiţionată istoric“ şi „această cunoaştere este valabilă în mod necondiţionat“ se află pe acelaşi plan, astfel încât să se poată contrazice reciproc. Teza nu este totuşi aceea că această propoziţie va fi întotdeauna considerată adevărată – tot atât de puţin pe cât a fost deja dintotdeauna considerată adevărată. Istorismul care se ia pe sine în serios va lua mai degrabă în calcul posibilitatea ca într-o zi teza sa să nu mai fie considerată adevărată, adică să se gândească 'anistoric', dar, cu siguranţă, nu pentru că susţinerea necondiţionată a condiţionării oricărei cunoaşteri nu ar avea sens, ci ar conţine o contradicţie 'logică'.

Totuşi, probabil că Strauss nu gândeşte în sensul acestei probleme. În orice caz, simpla demonstrare a faptului că clasicii gândeau altfel, în speţă anistoric, nu spune încă nimic despre posibilitatea de a gândi anistoric astăzi. Există totuşi destule motive să nu privim posibilitatea de a gândi anistoric ca pe o pură posibilitate. Justele observaţii 'fizionomice' pe care Ernst Jünger le adună în legătură cu această problemă ar putea fi o dovadă că umanitatea a ajuns 'În faţa zidului timpului'[74]. Ceea ce are în vedere Strauss este gândit totuşi în cadrul gândirii istorice şi are sensul unui corectiv. Ceea ce critică el este faptul că înţelegerea 'istorică' a ideilor transmise prin tradiţie pretinde a înţelege această lume de idei a trecutului mai bine decât a fost ea însăşi în măsură să o facă[75]. Cine ar gândi astfel, ar exclude de la bun început posibilitatea ca ideile transmise prin tradiţie să fie pur şi simplu adevărate. Acesta ar fi dogmatismul de-a dreptul universal al acestui mod de a gândi.

Imaginea istoriciştilor pe care o schiţează şi o combate aici Strauss corespunde, după câte mi se pare, acelui ideal al lămuririi depline pe care eu, în propriile mele cercetări consacrate hermeneuticii filozofice, l-am caracterizat ca fiind ideea călăuzitoare aflată înapoia iraţionalismului istoric al lui Dilthey şi al secolului al XIX-lea. Nu este el un ideal utopic al prezentului, în lumina căruia întregul trecut se dezvăluie, aşa zicând, în întregime? Aplicarea perspectivei superioare a prezentului asupra întregului trecut nu îmi pare deloc a fi adevărata esenţă a gândirii istorice, ci caracterizează pozitivitatea încăpăţânată a unui istorism 'naiv'. Gândirea istorică îşi are demnitatea şi valoarea de adevăr în recunoaşterea faptului că 'prezentul'

---

73 Cf. *Adevăr şi metodă*, vol. 1, p. 334 (nota 85).

74 Cf şi analiza lui A. Gehlen a artei moderne, care vorbeşte tocmai despre acea *post-histoire* „în care intrăm“. (Cf. recenzia mea la *Zeitbilder*, în *Phil. Rundschau* X, 1/2. = *Kleine Schriften* II, 218-226; *Ges. Werke* Bd. 9).

75 *What is Political Philosophy*?, Glencoe 1959, p. 68.

nu există deloc, ci există numai orizonturile permanent schimbătoare ale viitorului și trecutului. Nu este nicidecum stabilit (și nu se poate stabili niciodată) faptul că o perspectivă oarecare în care se înfățișează anumite idei transmise prin tradiție ar fi cea corectă. Înțelegerea 'istorică' nu are nici un fel de privilegiu – nici cea de astăzi, și nici cea de mâine. Ea însăși este cuprinsă de orizonturile schimbătoare și se deplasează împreună cu ele.

Dimpotrivă, formula hermeneuticii filologice potrivit căreia un autor ar trebui înțeles mai bine decât s-a înțeles el însuși provine, așa cum am demonstrat, din estetica geniului, însă la origine este o simplă formulare a idealului iluminist de a lămuri reprezentările confuze printr-o analiză conceptuală[76]. Aplicarea ei asupra conștiinței istorice este secundară și favorizează falsa impresie a unei superiorități de nedespărțit a interpretului contemporan în genere, pe care Strauss o critică pe bună dreptate. Însă atunci când Strauss argumentează că și pentru a înțelege mai bine ar trebui să înțelegem mai întâi un autor așa cum s-a înțeles el însuși, el subestimează, după părerea mea, dificultățile oricărei înțelegeri, deoarece ignoră ceea ce s-ar putea numi dialectica afirmației.

El trădează acest lucru și în alt loc, și anume atunci când apără idealul unei „interpretări obiective" a unui text, recurgând la argumentul că, în orice caz, autorul și-a înțeles doctrina numai într-un unic mod, „presupunând că nu a fost confuz" (67). Rămâne încă de discutat dacă opoziția implicată astfel dintre 'clar' și 'confuz' este atât de univocă pe cât consideră Strauss ca de la sine înțeles. Nu împărtășește el astfel cu adevărat punctul de vedere al lămuririi istorice complete și nu trece peste adevărata problemă hermeneutică? El pare a considera că este posibil să înțelegem ceea ce nu înțelegem noi înșine, ci altcineva, și să îl înțelegem numai așa cum s-a înțeles el însuși. Și el pare a crede că cine spune ceva 's-a' înțeles astfel în mod necesar și adecvat. După părerea mea, aceste două lucruri nu pot fi adevărate. Va trebui ca tocmai principiul hermeneutic incriminat, conform căruia trebuie să înțelegem un autor „mai bine" decât s-a înțeles el însuși, să fie desprins de presupoziția unei lămuriri complete, pentru a descoperi sensul lui valabil.

Să ne întrebăm, cu titlu de probă, cum se prezintă din punct de vedere hermeneutic pledoaria pentru filozofia clasică pe care o face Strauss. Să cercetăm acest lucru pe baza unui exemplu. Strauss arată foarte frumos că filozofia politică clasică cunoaște așa-numita relație eu-tu-noi din discuția modernă sub un cu totul alt nume, în speță ca *prietenie*. El surprinde în mod corect faptul că modul modern de a gândi, care vorbește despre 'problema lui tu', își are originea în principiala poziție privilegiată a cartezianului *ego cogito*. Strauss crede că sesizează motivul pentru care conceptul antic de prietenie este corect, în timp ce creația conceptuală modernă este falsă. Cine încearcă să cunoască ceea ce face ca statul și societatea să fie ceea ce sunt, trebuie să vorbească în mod legitim despre rolul prieteniei. Însă el nu poate vorbi cu aceeași legitimitate 'despre tu'. Tu-ul nu este nicidecum ceva despre care se vorbește, ci cel căruia i se vorbește. Dacă în locul rolului prieteniei se ia ca bază de plecare funcția lui tu, ne scapă tocmai esența comunicativă obiectivă a statului și a societății.

Consider că exemplul este foarte fericit. Poziția indeterminată pe care conceptul de prietenie o ocupă în etica aristotelică între doctrina despre virtute și cea despre bunuri, constituie de multă vreme pentru mine, din motive foarte asemănătoare, un punct de plecare în vederea recunoașterii limitelor eticii moderne în raport cu etica clasică[77]. Sunt

---

76 Cf. *Adevăr și metodă,* vol. 1, p. 151 sqq.

77 Cf. lucrarea mea „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik" (*Kleine Schriften* I, 179-191; *Ges Werke* Bd. 4). [Cf. și lucrarea mea „Freundschaft und Selbsterkenntnis" în volumul omagial pentru Uvo Hölscher, Würzburg 1985; *Ges. Werke* Bd. 7 și recenzia mea sintetică consacrată eticii din *Philos. Rdsch.* 32 (1985) pp. 1-26].

deci întru totul de acord cu exemplul lui Strauss, însă mă întreb: este la îndemână o astfel de perspectivă care înseamnă a-i 'citi' pe clasici cu un ochi şcolit prin intermediul ştiinţei istorice, a le reconstrui oarecum intenţia şi a mai considera apoi că este de asemenea posibil, aşa zicând printr-o atitudine prea încrezătoare, ca ei să aibă dreptate? – Sau identificăm la ei adevărul pentru că întotdeauna gândim deja noi înşine atunci când încercăm să îi înţelegem, ceea ce înseamnă însă că afirmaţiile lor ni se înfăţişează ca fiind adevărate din perspectiva teoriilor moderne corespunzătoare intrate în uzul curent? Îi înţelegem în genere fără să-i înţelegem totdeauna bine? Dacă aşa stau lucrurile, pun mai departe întrebarea: nu suntem îndreptăţiţi să spunem despre Aristotel că nu se putea înţelege pe sine aşa cum îl înţelegem noi? Căci noi considerăm că ceea ce a spus el este mai corect decât acele teorii moderne (pe care el nu putea nicidecum să le cunoască)?

Un lucru asemănător ar putea fi arătat, de pildă, în legătură cu distincţia dintre conceptul de stat şi cel de *polis*, asupra căreia Strauss insistă de asemenea pe bună dreptate. Faptul că instituţia statului este ceva foarte diferit de comunitatea naturală de viaţă a *polis*-ului nu este numai adevărat, ci odată cu el este descoperit de asemenea ceva – şi pornind tot de la această experienţă a deosebirii – care rămâne de neînţeles nu numai pentru teoria modernă, ci care ar rămâne neînţeles şi în cadrul înţelegerii noastre a textelor clasice transmise prin tradiţie, dacă nu l-am înţelege pornind de la opoziţia faţă de modernitate. Dacă se doreşte ca acest lucru să fie numit *revitalisation*, revitalizare, aceasta mi se pare a fi o expresie la fel de imprecisă ca şi cea de *re-enactment* care apare la Collingwood. Viaţa spiritului nu este asemenea celei a trupului. Faptul de a recunoaşte acest lucru nu este un istorism fals, ci se află în cel mai frumos acord cu Aristotel: *epidosis eis auto*. În realitate, cred că în această privinţă nu am o poziţie cu adevărat diferită de cea a lui Strauss, în măsura în care şi el consideră ca fiind inevitabilă acea '*fusion of history and philosophical questions*' în gândirea noastră de astăzi. Sunt de acord cu el că faptul de a vedea în acest lucru un privilegiu absolut al modernităţii ar fi o aserţiune dogmatică. Mai mult decât atât, exemplele menţionate – care pot fi înmulţite după voie pe baza scrierilor lui Strauss – arată în mod indubitabil cât de multe prejudecăţi ne domină, fără să ne dăm seama, atunci când gândim în conceptele noastre transformate în multiple feluri de-a lungul tradiţiei, şi cât de multe putem învăţa printr-o întoarcere la părinţii gândirii.

În orice caz, nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroarea de a crede că problema hermeneuticii s-ar pune numai din perspectiva istorismului modern. Să admitem că clasicii nu discutau opiniile predecesorilor lor ca pe unele cu adevărat diferite din punct de vedere istoric, ci ca pe unele oarecum contemporane. Cu toate acestea, sarcina hermeneuticii, adică sarcina interpretării textelor transmise prin tradiţie, apare şi atunci, iar dacă o astfel de interpretare implică acolo întotdeauna simultan şi întrebarea privitoare la adevăr, poate că nici acest lucru nu este atât de îndepărtat de propriile noastre experienţe în relaţia cu textele pe cât consideră metodologia ştiinţei istoric-filologice. Cuvântul „hermeneutică“, după cum se ştie, este raportat etimologic la sarcina translatorului de a tălmăci şi de a comunica ceva care este neinteligibil din cauză că este spus într-o limbă străină – chiar şi în limba zeilor, care este una a indiciilor şi a semnelor. Priceperea consacrată îndeplinirii unei astfel de sarcini a constituit, ce-i drept, dintotdeauna obiectul unei reflecţii posibile şi al unei perfecţionări conştiente. (Aceasta poate să fi avut, fireşte, forma unei tradiţii orale, ca de pildă la preoţimea delfică). Sarcina interpretării se impune însă în mod hotărât mai ales acolo unde există scripturalitate. Tot ceea ce este fixat în scris are ceva străin şi impune, din acest motiv, aceeaşi sarcină a înţelegerii ca şi ceea ce este spus într-o limbă străină. Interpretul a ceea ce este scris, ca şi tălmăcitorul vorbirii divine sau umane, trebuie să anuleze caracterul străin şi să facă posibilă aproprierea. Este posibil ca această sarcină să

se complice atunci când distanța istorică dintre text și interpret devine conștientă. Căci acest lucru înseamnă totuși și că tradiția care susține proximitatea dintre textul transmis și interpretul său a devenit fragilă. Cred însă că, sub presiunea falselor analogii metodologice pe care le sugerează științele naturii, hermeneutica 'istorică' este mult prea mult îndepărtată de acea hermeneutică preistorică. Am încercat să arăt că le este comună cel puțin o trăsătură dominantă: structura aplicării[78].

Ar fi fascinant să se cerceteze cândva corelația esențială dintre hermeneutică și scripturalitate la începuturile sale grecești.

Nu numai că interpretarea poeților era practicată atât de către Socrate, cât și de către adversarii săi sofiști, dacă îi putem da crezare lui Platon. Mai important este faptul că întreaga dialectică platonică este raportată în mod explicit de către Platon însuși la problematica scripturalității și că nu de puține ori ea dobândește în mod explicit un caracter hermeneutic și în cadrul dialogului real, conversația dialectică având drept introducere fie o tradiție mitică transmisă prin intermediul preoților și al preoteselor, fie o îndrumare a Diotimei sau numai constatarea că cei din vechime nu s-ar fi preocupat câtuși de puțin de înțelegerea noastră și că ne-ar fi lăsat, din această cauză, neajutorați ca în fața unor basme. Și reversul ar trebui cumpănit, și anume: în ce măsură la Platon propriile sale mituri țin de desfășurarea efortului dialectic și, prin urmare, au ele însele caracterul interpretării? Astfel, dincolo de primele încercări furnizate de către Hermann Gundert[79], construcția unei hermeneutici platonice ar fi extrem de instructivă.

Însă Platon este încă și mai important ca *obiect* al reflecției hermeneutice. Căci opera de artă dialogală a scrierilor platonice se situează, în mod neobișnuit, între multitudinea de măști a poeziei dramatice și autenticitatea scrierii didactice. Ultimele decenii ne-au ajutat, în această privință, să dobândim o înaltă conștiință hermeneutică. Și Strauss ne surprinde în lucrările sale prin câteva probe strălucite de descifrare a unor relații de semnificație ascunse din cadrul desfășurării dialogurilor platonice. Oricât de mult ne-au ajutat analiza formală și alte metode filologice, adevărata bază hermeneutică o constituie aici, propriul nostru raport față de problemele reale despre care este vorba la Platon. Și ironia platonică la adresa artistului este înțeleasă (ca orice ironie) numai de către cel care este de acord cu el în ceea ce privește realitatea. Consecința acestei stări de fapt este aceea că astfel de interpretări axate pe descifrare rămân 'nesigure'. 'Adevărul' lor nu poate fi evidențiat în mod 'obiectiv', ci numai pornind de la acel acord real care ne leagă de textul interpretat.

Însă Strauss a avut în mod indirect și o altă contribuție importantă la teoria hermeneutică, prin aceea că a investigat o problemă specială, și anume întrebarea în ce măsură camuflarea conștientă a adevăratei păreri sub presiunea amenințărilor de persecuție ale autorității statale sau ale Bisericii trebuie să fie luată în considerație în înțelegerea textelor[80]. Mai ales studiile despre Maimonide, Halevy și Spinoza au fost cele care au dat prilejul unui astfel de mod de abordare. Nu aș dori să pun la îndoială interpretările date de către Strauss – ele mi se par foarte evidente – dar aș dori să propun o reflecție contrară, care poate își are îndreptățirea și în aceste cazuri, însă cu certitudine o are în alte cazuri, de pildă în cazul lui Platon. Conștienta disimulare, camuflare și ascundere a propriei păreri nu constituie, în realitate, cazul extrem și rar al unei situații normale frecvente și chiar generale? Tot așa cum persecuția (din partea autorității statale sau din partea Bisericii, Inchiziția și alte fenomene de felul acesta) constituie numai un caz extrem în comparație cu presiunea, involuntară

78 Cf. *Adevăr și metodă*, vol. I, p. 234 sqq.

79 În volumul omagial pentru O. Regenbogen, Heidelberg 1952 și *Lexis* II.

80 *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952.

sau nu, pe care societatea și opinia publică o exercită asupra gândirii umane. Numai atunci când suntem conștienți de trecerea continuă de la un caz la celălalt, percepem dificultatea hermeneutică a problemei pe care a atacat-o Strauss. Cum vrem să ajungem la constatarea univocă a disimulării? Astfel, după părerea mea, nu este nicidecum limpede că atunci când găsim la un scriitor afirmații contradictorii trebuie să considerăm – cum crede Strauss – că afirmația ascunsă sau întâmplătoare este expresia adevăratei sale opinii. Există, fără îndoială, și un conformism inconștient al spiritului uman, care constă în faptul de a considera că ceea ce este evident în general este realmente și adevărat. Și există, invers, un impuls inconștient de a experimenta posibilități extreme, chiar dacă ele nu pot fi întotdeauna reunite într-un întreg coerent. Extremismul experimental al lui Nietzsche este, în acest sens, o mărturie incontestabilă. Contradicțiile sunt, ce-i drept, un excelent criteriu al adevărului, însă din păcate nu și un criteriu univoc în cadrul activității hermeneutice.

Sunt pe deplin convins, de pildă, de faptul că principiul lui Strauss, în primă instanță foarte evident, conform căruia dacă la un autor apar contradicții pe care un elev din zilele noastre le-ar sesiza fără dificultăți, atunci ele sunt intenționate, și chiar menite să fie sesizate, nu poate fi aplicat asupra așa-numitelor erori de argumentare ale Socratelui platonic. Și asta nu pentru că acolo ne aflăm la începuturile logicii (cine crede acest lucru, confundă gândirea logică cu teoria logică), ci pentru că esența unui mod de a purta un dialog orientat către realitate este aceea de a lua în calcul lipsa de logică[81].

Chestiunea are consecințe hermeneutice generale. Este vorba despre conceptul de opinie a autorului. Fac abstracție de ajutorul pe care l-ar putea oferi aici jurisprudența cu teoria ei despre interpretarea legii. Vreau să mă sprijin doar pe faptul că, în orice caz, dialogul platonic este un model de plurivocitate bogat în corelații, plurivocitate din care tocmai Strauss obține adesea elemente importante. Oare adevărul mimetic pe care îl deține la Platon modul socratic de a purta un dialog ar trebui să fie într-atât de subestimat, încât această plurivocitate să nu fie văzută în ea însăși, ba chiar: în Socrate însuși? Un autor știe cu adevărat atât de precis și în fiecare propoziție ceea ce crede? Capitolul bizar al autointerpretării filozofice – mă gândesc de pildă la Kant, la Fichte sau la Heidegger – mi se pare elocvent și clar. Dacă ar fi corectă alternativa propusă de Strauss, conform căreia un autor filozofic fie are o opinie univocă, fie este confuz, atunci mă tem că în privința multor chestiuni exegetice controversate există numai o consecință hermeneutică: să considerăm cazul de confuzie ca fiind dat.

Pentru a stabili structura procesului hermeneutic, m-am sprijinit în mod explicit pe analiza aristotelică a lui *phronesis*[82]. În esență, am urmat astfel mai departe o direcție pe care Heidegger a inaugurat-o deja din anii săi timpurii petrecuți la Freiburg, pe când era preocupat, în opoziție cu neokantianismul și cu filozofia valorilor (și, ca o ultimă consecință, deja și în opoziție cu Husserl însuși) de o 'hermeneutică a facticității'. Cu siguranță că pentru Heidegger baza ontologică a lui Aristotel va fi fost suspectă deja de la primele sale încercări, pe aceasta sprijinindu-se întreaga filozofie modernă, și îndeosebi conceptul de subiectivitate și cel de conștiință, precum și aporiile istorismului (ceea ce s-a numit apoi în *Ființă și timp* „ontologie a ființării simplu prezente"). Însă într-o anumită privință filozofia aristotelică constituia pe atunci pentru Heidegger mult mai mult decât un simplu contramodel, și anume ea era un adevărat martor sub jurământ în sprijinul propriilor sale intenții filozofice: în critica aristotelică la adresa '*eidos*-ului general' al lui Platon și, în mod pozitiv, în evidențierea structurii analogice a binelui și a cunoașterii lui, așa cum se constituie ea ca sarcină în situația acțiunii.

81 Discuția consacrată acestei probleme mi se pare că nu se plasează încă în zona în care ar trebui, cum demonstrează, după părerea mea, recenzia lui Kl. Oehler, remarcabilă în sine, la scrierea lui R. K. Sprague: „Plato's Use of Fallacy", *Gnomon* 1964, p 335 sqq.

82 Cf. *Adevăr și metodă,* vol. I, p. 236 sqq.

Ceea ce mă miră cel mai mult în apărarea de către Strauss a filozofiei clasice este intensitatea cu care el ar dori să o înțeleagă ca pe o unitate, astfel încât extrema opoziție care există între Platon şi Aristotel prin felul şi sensul întrebării privitoare la bine nu par a-i pune probleme.[83] Impulsurile timpurii pe care le-am primit din partea lui Heidegger mi-au devenit fructuoase, printre altele, prin aceea că etica aristotelică mi-a înlesnit într-un mod absolut neprogramatic pătrunderea mai profundă în problema hermeneutică. Cred că acest lucru nu este nicidecum un abuz față de gândirea aristotelică, ci evidențiază un lucru pe care îl putem învăța cu toții pornind de acolo, şi anume o critică a generalului abstract, aşa cum a devenit ea determinantă pentru situația hermeneutică o dată cu apariția conştiinței istorice, fără a fi radicalizată dialectic în stilul lui Hegel şi, prin aceasta, şi fără consecința inacceptabilă pe care o reprezintă conceptul de cunoaştere absolută.

În micul volum apărut în 1956 şi intitulat *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins* / *Redeşteptarea conştiinței istorice*, Theodor Litt a publicat sub titlul „Der Historismus und seine Widersacher" / „Istorismul şi adversarii săi"), o polemică plină de temperament la adresa lui Krüger şi Löwith (din păcate nu şi la adresa lui L. Strauss), care, după câte mi se pare, se concentrează asupra acestui aspect[84]. Cred că Litt are dreptate atunci când vede în aversiunea filozofică față de istorie pericolul unui nou dogmatism. Solicitarea unui criteriu stabil, invariabil, „care îl îndrumă pe cel chemat să acționeze", are întotdeauna o forță deosebită atunci când anumite rătăciri ale judecății moral-politice au avut consecințe grave. Întrebarea privitoare la dreptate, întrebarea privitoare la adevăratul stat pare a constitui o nevoie elementară a existenței umane. Şi totuşi, totul depinde de felul cum trebuie gândită şi pusă această întrebare pentru a lămuri lucrurile. Litt arată că prin ea nu poate fi avută în vedere o normă generală, căreia ar putea să-i fie subsumat cazul acțiunii practic-politice care trebuie supus judecății[85]. Remarc, fireşte, şi la el absența recursului la ajutorul pe care îl poate da aici Aristotel. Căci Aristotel a formulat aceeaşi obiecție deja împotriva lui Platon.

Sunt pe deplin convins că avem fără discuție de învățat de la clasici, şi ştiu să apreciez foarte mult faptul că Strauss nu numai că ridică această exigență, ci poate să o şi îndeplinească în act în multiple feluri. Consider însă că printre lucrurile pe care le avem de învățat de la ei se numără şi opoziția de neanulat care există între o *politike techne* şi o *politike phronesis*. Sunt de părere că Strauss nu reflectează suficient asupra acestui lucru.

În orice caz, în legătură cu acest aspect Aristotel ne poate ajuta să nu ne încăpățânăm într-o apoteoză a naturii, a naturalității şi a dreptului natural, care nu ar fi altceva decât o critică doctrinară neputincioasă la adresa istoriei, ci mai degrabă să dobândim un raport obiectiv mai adecvat față de tradiția istorică şi o mai bună înțelegere a celor ce sunt. Consider că problema pe care ne-a pus-o Aristotel nu este nicidecum rezolvată. Critica aristotelică – asemenea oricărei astfel de critici – este foarte posibil să aibă dreptate în privința a ceea ce spune, dar nu şi împotriva celui pe care îl vizează[86]. Însă acesta este un câmp de investigație vast.

---

83 [În ultima mea lucrare de dimensiuni mai mari despre Platon, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (*Abh der Heid. Akad. d., Wiss. Philos.-histor. Kl.*, Abh. 3) Heidelberg 1978, am încercat să destram această pretinsă opoziție – lucru cu care L. Strauss ar fi fost probabil foarte mulțumit.].

84 Heidelberg 1956.

85 „Este un efort fără speranță acela de a vrea să constatăm, privind în sus către ideea 'adevăratului' stat, conform îndrumării normei dreptății, *care* este de fapt ordinea specifică a lucrurilor comunitare care ajută *hic et nunc* exigența generală să devină realitate." (88) În scrierea sa intitulată „Über das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis" (din anul 1940), Litt a argumentat mai îndeaproape acest lucru.

86 [Cf. mai sus nota 83].

28. Hermeneutica (1969)

Dacă anii cuprinşi între 1955 şi 1965 trebuie să fie percepuţi în ansamblu, ca o unitate al cărei specific urmează a fi descris, se impune ca acest interval temporal să fie mai întâi delimitat de decada precedentă, care a fost marcată de un fel de nevoie a recuperării: ea a trebuit să elimine blocajul care, din cauza cezurii celui de-al doilea război mondial şi a prefigurărilor sale, separase în toate ţările gândirea de influenţele învecinate. În timp ce comunicarea cu filozofia din ţările blocului de Est este şi astăzi tulburată din diverse motive, după sfârşitul celui de-al doilea război mondial în Europa Centrală au devenit influente, cu un decalaj temporal obişnuit pentru trecerea influenţelor filozofice dintr-un spaţiu lingvistic în altul, mai ales filozofeme franceze şi anglo-americane, şi invers, din Germania s-a difuzat influenţa filozofiei fenomenologice şi existenţialiste, mai ales în Franţa, Italia etc., iar apoi şi în America. Sartre şi Merleau-Ponty, Whitehead, Russell şi Wittgenstein, Husserl şi Heidegger au fost reciproc receptaţi şi au constituit o bază de la care au putut porni noi dezvoltări ce au devenit vizibile în ultimii zece ani. Printre ele se numără în mod incontestabil şi hermeneutica.

Odinioară, în romantismul german, hermeneutica a făcut prin intermediul lui Schleiermacher un pas către interogaţiile centrale ale filozofiei, în măsura în care Schleiermacher, inspirat de filozofia dialogului aşa cum o întrezărea mai ales Friedrich Schlegel, porneşte de la semnificaţia metafizică a individualităţii şi de la deschiderea ei către infinit. Continuându-i demersul, Wilhelm Dilthey a dat hermeneuticii o formă filozofică. În anul 1966 a fost publicat pentru prima dată, printre materialele diltheyene consacrate vieţii lui Schleiermacher şi reunite într-un al doilea volum, amplul studiu despre hermeneutică al tânărului Dilthey[87], din care până acum cunoşteam numai părţi accesibile prin intermediul lucrării academice din 1900. El arată, printre altele, că rădăcinile problematicii filozofice a hermeneuticii se află în idealismul german, însă nu numai în demersul lui Schleiermacher de determinare dialectică a înţelegerii ca întrepătrundere a subiectivităţii şi obiectivităţii, a individualităţii şi identităţii, ci mai ales în critica lui Fichte la adresa conceptului dogmatic de substanţă şi în posibilităţile pregătite de Fichte de a gândi conceptul de forţă istorică, precum şi în depăşirea de către Hegel a spiritului 'subiectiv' în direcţia celui 'obiectiv'. Dilthey a recunoscut în mod just semnificaţia deschizătoare de drumuri a metodologiei istorice (*'Historik'*) a lui Droysen pentru metodologia ştiinţelor spiritului, în măsura în care Droysen a fructificat moştenirea idealistă pentru o înţelegere de sine adecvată a metodei istorice. Moştenirea acestei hermeneutici idealiste este vie şi astăzi. Datorăm o excelentă expunere sistematică a ei şi a dezvoltării ei mai recente istoricului dreptului Emilio Betti, al cărui *Manifest*[88] hermeneutic publicat în limba germană a făcut bilanţul acestei tradiţii (cf. Betti[89]) şi a fost dezvoltat în mod sistematic într-o lucrare amplă[90].

Între timp, dimensiunea de teorie a ştiinţei, în care gândirea idealistă a fost utilizată în folosul hermeneuticii de la Dilthey până la Betti, a fost principial depăşită. Deja Schleiermacher a evidenţiat intersectarea dintre vorbire, înţelegere şi interpretare şi a anulat corelaţia tradiţională

---

87 W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, II, 2 (Ed. M. Redeker), Berlin 1966.

88 E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, în: *Festschrift für E. Rabel*, Bd. II, Tübingen 1954, pp. 79-168.

89 Cf. omagiul meu „Emilio Betti und das idealistische Erbe“, *Quanderni Fiorentini* 7 (1978), pp. 5-12.

90 E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, 2 vol., Milano 1955 – traducerea germană prescurtată: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967.

dintre preocuparea hermeneutică şi 'expresiile fixate în scris ale vieţii' (Dilthey), pentru a acorda dialogului viu statutul hermeneutic ce i se cuvine. Însă nici în cadrul reducţionismului de teorie a ştiinţei la care a fost supusă hermeneutica în secolul al XIX-lea nu au putut fi ascunse dificultăţile imanente pe care le întâmpină o teorie generală a interpretării inspirată din idealism. Felul în care hermeneutica juridică, ce pretinde o funcţie creatore în domeniul dreptului, ar trebui să fie corelată cu metodologia hermeneutică a ştiinţelor spiritului, era la fel de obscur ca şi sensul reproductiv al interpretării, care în teatru şi în muzică joacă un rol atât de evident. Ambele probleme trimit dincolo de interogaţia teoriei ştiinţei. Acest lucru este valabil şi pentru teologie. Căci chiar dacă hermeneutica teologică nu vrea să ia în considerare alte surse de inspiraţie şi de revelaţie pentru actul înţelegerii Sfintei Scripturi, procesul kerygmatic al interpretării Bibliei, aşa cum se desfăşoară el în predică sau în îndrumarea duhovnicească individuală, nu poate fi totuşi, ca fenomen hermeneutic, pur şi simplu eliminat sau explicat în raport cu problematica ştiinţifică a teologiei. Astfel, deja necesitatea de a stăpâni unitatea problemei hermeneutice a trebuit să-şi îndrepte interogaţia către ceea ce se află dincolo de dimensiunea specifică teoriei ştiinţei şi să conceapă fenomenul înţelegerii şi al interpretării într-un sens mai originar. În mod evident, prin acest demers trebuia să se treacă şi dincolo de extinderea universală a hermeneuticii şi de întemeierea ei în unitatea dintre gândire şi vorbire, aşa cum le realizase Schleiermacher. Căci trebuia să fie înglobată mai ales şi hermeneutica juridică, ce odinioară fusese corelată în modul cel mai intim cu cea teologică, întrucât în amândouă este implicată o 'interpretare', o aplicare, adică aplicarea a ceva normativ asupra cazului individual.

Evident, nu este suficient să distingem între întemeierea teoretică a interpretării şi dimensiunea aplicării ei practice. Hermeneutica, în calitate de 'tehnică', ţine de domeniul lui *scientia practica*, iar întrebarea care se pune este tocmai aceea dacă *scientia practica* înseamnă o simplă aplicare a ştiinţei la practică – aşa cum a presupus de pildă Husserl atunci când a ştiut să infirme reinterpretarea legilor logice ca reguli artificiale ale gândirii corecte prin evidenţierea sensului lor teoretic fundamental. Ştiinţa preocupată de ceea ce fiinţează mereu şi prin sine însuşi, dar şi arta a cărei cunoaştere este preocupată de ceea ce trebuie să fie produs, nu au acel caracter cognitiv specific ce este determinant pentru *scientia practica* şi pentru reprezentantul ei modern, 'raţiunea practică', al căror caracter normativ nu este nici de natură teoretică, nici de natură tehnică. În domeniul hermeneuticii juridice, acest lucru se manifestă prin aceea că stabilirea sentinţei nu constă într-o simplă subsumare a cazului sub un general (paragraful de lege), ci atunci când identifică 'paragraful' *corespunzător* ea se bazează pe o decizie proprie, care creează, completează sau dezvoltă dreptul. În mod asemănător, pentru misiunea kerygmatică a duhovnicului ar putea fi valabil faptul că ea nu este nicidecum inerentă funcţiei lui numai prin instrumentul teologic de care dispune. Ar fi totuşi incorect să se creadă că aceste decizii, chiar dacă ştiinţa teoretică nu le preia de la judecător sau de la duhovnic, sunt lăsate în sfera unor determinaţii iraţionale. Mai degrabă, se cuvine să determinăm mai îndeaproape ce înseamnă „raţiune" într-o astfel de decizie.

Aceasta – şi nu un iraţionalism brut – este contribuţia pe care a trebuit să o realizeze aşa-numita filozofie a existenţei: faptul de a recunoaşte decizia, alegerea, sau oricum ar putea fi numit acest element al oricărei puteri de judecare, ca pe un mod al raţiunii. Jaspers[91] a formulat caracterul raţional al acestei cunoaşteri prin conceptul de iluminare a existenţei (*Existenzerhellung*) care începe în situaţiile-limită, în care ştiinţa, în calitate de cunoaştere constrângătoare, îl lasă pe om singur. Acest lucru era în continuare descris pornind de la conceptul de cunoaştere al ştiinţei, iar Heidegger a fost mai radical în măsura în care a luat

[91] K. Jaspers, *Philosophie*, 3 vol., Berlin 1932 şi id., *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, Groningen 1935.

conceptul de situație-limită ca punct de plecare al unei cotituri ontologice. În opoziție cu conceptul ontologic de ființare simplu prezentă (*der Seinsbegriff des Vorhandenen*) care stă la baza științei și pornind tocmai de la conceptele de ființare aflată la îndemână (*das Zuhandene*) și de fapt-de-a-se-pricepe-la-ceva (*das Sich-auf-etwas-Verstehen*) proprii dominării practic-tehnice a lumii, el a determinat structura de ființă a *Dasein*-ului uman ca 'înțelegere a ființei', ceea ce înseamnă însă: prin adevărata luminozitate a rațiunii. Astfel, conceptul de hermeneutică preluat de la Dilthey, adică cel de artă a înțelegerii contextelor semantice, a fost radicalizat sub forma paradoxului unei 'hermeneutici a facticității'. În ea se ascundea o critică ontologică la adresa conceptelor normative ale tradiției, și îndeosebi la adresa conceptului de valoare (Rickert, Scheler) și la adresa conceptului 'platonic' de semnificație ideal-unitară (Husserl). În-sine-le (*das Ansichsein*) care, prin respingerea reinterpretării psihologice, a fost plasat în sfera normativului din logică și etică, era din punct de vedere ontologic o simplă 'entitate simplu prezentă' ('*Vorhandenheit*'), caracterizată, firește, cel puțin de o nejustificabilă lipsă de fundament, în cazul în care nu era implicată, ca în gândirea timpurie a lui Scheler, o întemeiere din perspectiva teologiei Creației, care putea să susțină conceptul de valoare și de bunuri, precum și conceptul unei ordini a valorilor și a bunurilor.

Astfel, prin intermediul lui Heidegger hermeneutica a fost deplasată din cadrul problematicii fundamentelor așa-numitelor științe ale spiritului în centrul filozofiei înseși. În paradoxul unei hermeneutici a facticității era implicată, din punct de vedere ontologic, critica la adresa conceptelor de conștiință, obiect, fapt (*Faktum*) și esență, judecată și valoare. Radicalitatea acestui demers a fost cea care a conferit lucrării *Ființă și timp* forța ei revoluționară. Însă forma transcendentală a reflecției în care se mișca Heidegger pe atunci, printr-o simplă situare mai în adâncime a fundamentelor transcendentale ale filozofiei, nu putea satisface adevărata intenție și sarcină de a ridica finitudinea și istoricitatea *Dasein*-ului (în locul infinitudinii unei ființări permanente) la statutul de fir călăuzitor al elaborării întrebării privitoare la sensul ființei. Abia în intervalul de timp de care se ocupă expunerea de față a ieșit în evidență poziția centrală pe care o ocupă problema limbii în gândirea lui Heidegger. Ceea ce se desfășoară (*geschiet*) în desfășurarea (*Geschehen*) limbii înglobează, în mod evident, reflecția transcendental-filozofică și anulează în mod principial conceptul unei subiectivități transcendentale ca bază a oricărei evidențieri ultime. (Cf. Heidegger[92]).

Această orientare a întâlnit acum cotitura criticii anglo-saxone a limbajului, care a avut ca punct de plecare reflecția aprofundată asupra idealului unui limbaj logic artificial ce ar deține o univocitate desăvârșită. Locul calculului logic, ce cobora tot mai mult la statutul de disciplină tehnică auxiliară, și al axiomatizării limbii a fost luat de analiza limbii vorbite în realitate (*ordinary language*). În acest demers, intenția criticii la adresa metafizicii a rămas în principiu aceeași, însă a fost corelată cu speranța pozitivă că noua orientare către limba vorbită în viața de zi cu zi ne va învăța nu numai să demascăm probleme iluzorii, ci și să rezolvăm probleme. Această cotitură s-a bucurat de o largă influență îndeosebi prin ampla publicare postumă a *Cercetărilor filozofice* (1953) ale lui Wittgenstein, cu atât mai mult cu cât această scriere a formulat o critică explicită la adresa propriilor presupoziții nominaliste, care s-au aflat atât la baza *Tractatus*-ului său (1921), cât și la baza dezvoltării Școlii de la Viena, dar mai ales și la baza gândirii lui Carnap. Ideea unei normări a limbii sub semnul idealului univocității a fost acum înlocuită de teoria jocurilor de limbaj. Fiecare astfel de joc de limbaj este o unitate funcțională care reprezintă ca atare o formă de viață. Filozofia rămâne critică a metafizicii și critică a limbajului, dar pe baza unui proces hermeneutic saturat de o istoricitate interioară.

---

92 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.

Preocuparea analitică a filozofiei care începe aici poate fi numită hermeneutică, în măsura în care punctul de plecare din perspectiva căruia ar fi construită sintaxa limbii şi ar fi prezentată performanţa ei comunicativă nu îl constituie aici o ajustare artificială a unor mijloace de informare, şi nici o teorie a informaţiei sau o teorie generală a semnelor. Mai degrabă, aici este descris însuşi comportamentul de viaţă şi comportamentul lingvistic, care îşi stabileşte propriile sale reguli şi propriile sale forme de constituire. În raport cu polul opus al aşa-numitei teorii a informaţiei, hermeneutica reprezintă aşadar cealaltă latură a modului de abordare, în măsura în care ea clarifică procesul lingvistic nu pornind de la procese elementare, ci pornind de la propria sa desfăşurare vie.

La adresa acestui demers au fost formulate felurite reproşuri din partea ştiinţelor. Hermeneutica a fost dintotdeauna o parte integrantă a teologiei. Problematica hermeneutică a cunoscut un reviriment mai ales prin critica pe care teologia dialectică a formulat-o la adresa discursului despre Dumnezeu şi de când teologia istorică a liberalismului s-a văzut pusă în faţa sarcinii de a armoniza propria sa pretenţie ştiinţifică cu sensul kerygmatic al Sfintei Scripturi şi al interpretării ei. Astfel, Rudolf Bultmann[93], adversar încrâncenat al oricărei teorii a inspiraţiei şi al oricărei exegeze pneumatice, şi totodată un maestru al metodei istorice, a recunoscut totuşi raportul ontic prealabil dintre cel care înţelege şi textul său, susţinând că în relaţia cu Sfânta Scriptură există o „preînţelegere" care ţine de existenţa umană şi care este impulsionată de întrebarea privitoare la Dumnezeu. Evidenţiind, sub deviza demitologizării, nucleul kerygmatic al Noului Testament şi salvând astfel Sfânta Scriptură de o distanţare istorică, Bultmann a ţinut seama, în realitate, de un vechi principiu hermeneutic. Căci este clar că adevăratul *'scopus'* al scrierilor Noului Testament îl reprezintă mesajul lor mântuitor şi că ele trebuie aşadar citite din perspectiva acestuia. Discipolii lui Bultmann au fost cei care au radicalizat tema hermeneuticii, readusă în actualitate de către acesta: Ernst Fuchs[94] cu o carte care îmbina în mod genial reflecţia şi exegeza, şi Gerhard Ebeling[95], care a pornit mai ales de la hermeneutica lui Luther. Amândouă vorbesc despre un 'eveniment lingvistic' al credinţei şi încearcă astfel să îndepărteze orice obiectivism indiferent – în sensul mitului sau al faptului istoric – de sensul mântuitor al tradiţiei biblice. Chiar dacă din teologia modernă nu lipsesc mişcări contrare, datorită acestor impulsuri conştiinţa hermeneutică este totuşi în creştere nu numai în teologia protestantă, ci între timp şi în cea catolică.[96]

În mod asemănător, în domeniul jurisprudenţei, cel puţin în ceea ce priveşte spaţiul lingvistic german, aspectul hermeneutic a fost revitalizat. În drept, acesta ocupă din totdeauna locul său propriu ca problemă a concretizării şi ca o completare a dogmaticii juridice (cf. chibzuita privire de ansamblu asupra discuţiei, furnizată de către Kurt Engisch[97]). Dar, pe lângă toate acestea, din câteva direcţii, mai ales prin Th. Viehweg[98]

---

93 R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954 şi id., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, 2 vol., Tübingen 1933 (Ed. a II-a 1952).

94 E. Fuchs, *Hermeneutik, Ergänzungsheft mit Registern*, Bad Cannstatt 1958 şi id., *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tübingen 1959.

95 G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik, Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56, Tübingen 1959 şi id., „Hermeneutik", în: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. K. Galling, Vol. III, Tübingen 1959.

96 Cf. şi receptarea americană a acestor impulsuri în J. M. Robinson & J. B. Cobb, *The New Hermeneutics*, New York 1965 şi R. W. Funk, *Language, Hermeneutics, and Word of God*, New York 1966.

97 K. Engisch, *Logische Studien zur Gesetzesanwendung*, 3. Aufl., Heidelberg 1963 şi id., *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*, *Abh. der Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse* 1953.

98 T. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*, München 1953, 3. Aufl. 1965.

şi W. Maihofer[99], a fost iniţiată o nouă reflecţie asupra specificităţii cunoaşterii juridice în genere şi s-a recurs în acest scop la vechiul concept retoric de topică. De asemenea, anglo-saxona *Case Law* are un aspect interesant din punct de vedere hermeneutic.[100]

Cu o mai mare conştiinţă filozofică, un efort asemănător este însă activ de multă vreme pornind dinspre filozofie, prin aceea că Chaim Perelman şi colaboratorii săi au apărat propria semnificaţie logică a argumentării uzuale din drept şi politică împotriva logicii specifice teoriei ştiinţei[101]. În opoziţie cu pozitivismul ştiinţific, aici este susţinută mai vechea pretenţie a retoricii, acest lucru fiind realizat, ce-i drept, cu mijloacele analizei logice, însă cu intenţia de a delimita modalităţile procedurale ale discursului persuasiv tocmai de forma demonstraţiei logic-necesare. Era inevitabil ca, având în vedere caracterul unilateral al teoriei moderne a ştiinţei şi al acelei *Philosophy of Science*, interesul filozofic să se îndrepte din nou, încet, către tradiţia retoricii şi să ceară resuscitarea ei.[102] Şi acest lucru trebuie să fi fost favorabil interesului pentru problemele hermeneuticii. Căci ea împărtăşeşte cu retorica delimitarea faţă de conceptul de adevăr al teoriei ştiinţei şi apărarea legitimităţii ei autonome. Aici rămâne a fi soluţionată problema dacă această corespondenţă legitimată istoric dintre retorică şi hermeneutică este valabilă în totalitate din punct de vedere obiectiv. Cu siguranţă că, începând cu Melanchthon, cele mai multe dintre conceptele hermeneutici clasice îşi au originea în tradiţia retorică a Antichităţii. De asemenea, elementul retoricii, domeniul acelor *persuasive arguments*, nu se limitează la ocaziile juridic-publice ale utilizării iscusite a discursului, ci pare a fi la fel de răspândit ca şi fenomenul universal al înţelegerii (*Verstehen*) şi al înţelegerii reciproce (*Verständigung*). Există însă dintotdeauna o limită de neanulat ce desparte retorica şi dialectica în sensul antic al cuvântului. Procesul înţelegerii reciproce începe la un nivel mai adânc, în sfera comunicării intersubiective, şi cuprinde, de pildă, şi toate acele modalităţi prin care se realizează un acord tacit, aşa cum a arătat M. Polanyi[103], precum şi fenomenele comunicative extralingvistice, mimice, cum ar fi râsul şi plânsul, a căror semnificaţie hermeneutică o cunoaştem datorită lui H. Plessner[104].

Merită însă să fie menţionată şi o altă corelaţie, şi anume raportul problematic în care se găseşte astăzi poetica faţă de retorică. Şi acest lucru are o latură hermeneutică. De la origini şi până în vremea lui Kant şi a detronării retoricii prin estetica geniului şi prin conceptul de trăire, cele două discipline erau îngemănate, amândouă fiind arte ale limbii, adică forme de utilizare iscusit-liberă a discursului. În acest fapt se ascundea totuşi un prejudiciu, care între timp a dispărut. Limbajul poeziei, ca şi cel al discursului iscusit, a fost înţeles în această tradiţie pornind de la *ornatus*. Aceasta înseamnă însă că modul de a vorbi lipsit de podoabe stilistice al vieţii practice reprezintă cazul propriu-zis al limbii – şi cel puţin începând cu Vico, Hamann şi Herder acest mod de a pune problema a încetat să mai fie un lucru de la sine înţeles. Dacă poezia este limba maternă a speciei umane, atunci din ea putem învăţa despre esenţa limbii mai mult decât din ştiinţele care studiază limbile ca pe nişte limbi străine, adică din perspectiva înstrăinării lor sub formă de mijloace de comunicare şi de informare. Fireşte că acum, sub dominaţia iacobinismului tehnic-industrial, raportul dintre poezie şi hermeneutică

99 W. Maihofer, *Naturrecht als Existenzrecht*, Frankfurt 1963.

100 Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961.

101 C. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, Bruxelles 1958.

102 Cf. instructivul volum colectiv, care face trimitere la o amplă cercetare, al lui M. Natanson & H. W. Johnstone, *Philosophy, Rhetoric and Argumentation*, University Park (Penna.) 1965.

103 M. Polanyi, *Personal Knowledge*, London 1958 şi id., *The Tacit Dimension*, New York 1966.

104 H. Plessner, *Lachen und Weinen*, München 1950.

a ajuns el însuşi într-o situaţie foarte dificilă, în măsura în care inteligibilitatea operei poetice (ca de altfel şi cea a operei picturale sau plastice) este tratată ca o prejudecată 'clasică'. Cu toate acestea, mi se pare că sarcina hermeneuticii rămâne tocmai aceea de a da seama şi de astfel de forme privative de inteligibilitate (cf. volumele apărute în ultimii ani sub titlul *Poetik und Hermeneutik* ale unei grupe de cercetare a hermeneuticii).

Mărturia neechivocă în sprijinul pretenţiei de a recunoaşte existenţa adevărului şi în afara ştiinţei moderne rezidă în experienţa artei. Cerinţele acelei *vita practica* pot fi mai uşor respinse, în măsura în care ele, în epoca noastră încrezătoare în ştiinţă şi aflată sub egida comunităţii generale a experţilor, par a fi renunţat la îndreptăţirea lor proprie în favoarea modului 'ştiinţific' de viaţă. Însă în ceea ce priveşte experienţa artei, nu au lipsit nici tendinţe de urgentare a formalizării ştiinţifice a artei. (Cf. Gehlen[105]; Bense[106]). Astfel, cu mijloacele teoriei moderne a informaţiei, se reuşeşte, principial într-o foarte mare măsură, ca arsenalul invenţiei artistice să fie saturat cu produsele unei combinatorici tehnice, iar capacitatea de a judeca a consumatorilor de artă contemporani (care, ce-i drept, nu a fost niciodată foarte mare) să fie compromisă. Cu toate acestea, în experienţa artei, care şi-a avut întotdeauna punctul de maximă nesiguranţă la nivelul contemporaneităţii şi şi-a demonstrat adevărata suveranitate la nivelul simultaneităţii în care continuă să trăiască trecuturile artei, rezidă o pretenţie de adevăr care limitează pretenţia de valabilitate exclusivă a ştiinţei. Ea impune reflecţiei filozofice o sarcină care nu se transformă în teorie a ştiinţei. În Franţa de pildă M. Dufrenne[107], în Italia L. Pareyson[108] au revitalizat problematica esteticii pornind de la acest punct de vedere. Eu însumi am încercat în *Adevăr şi metodă*[109], într-un mod asemănător, să asigur pretenţia de adevăr a filozofiei pornind de la experienţa artei, împotriva autointerpretării naive a ştiinţei moderne. Faptul că îndeosebi poezia – însă în realitate nu numai ea, ci şi orice artă care poate să ne spună ceva – nu este integrată în autoînţelegerea noastră umană abia prin intermediul ştiinţei despre arta poetică sau despre artă în genere, ci este întotdeauna deja integrată şi contribuie la constituirea autoînţelegerii noastre, legitimează pretenţia hermeneuticii filozofice de a determina această autoînţelegere în privinţa condiţiilor ei formale şi de conţinut şi de a o exprima prin concepte.

Însă în realitate interogaţia hermeneuticii nu preia doar moştenirea umanismului estetic, ci tocmai şi moştenirea vechii *scientia practica*. Ea nu a fost delimitată ca o modalitate de cunoaştere de sine stătătoare (*allo eidos gnoseos*[110]), pornind de la proiectul ei originar din *Etica* şi *Politica* aristotelice[111], doar în raport cu conceptul de ştiinţă al anticei *episteme* (căruia, din ceea ce numim astăzi ştiinţă, numai matematica i se adecvează cu adevărat). Ea are o legitimitate proprie – dispărută, fireşte, din conştiinţa generală – şi în raport cu conceptul modern de ştiinţă şi cu aplicarea lui tehnică. Sarcina hermeneuticii este aceea de a reflecta şi asupra condiţiilor speciale de cunoaştere care sunt determinante aici. Aristotel a reunit aceste condiţii, care sunt singurele

---

105 A. Gehlen, *Zeitbilder*, Frankfurt 1960.).

106 M. Bense, *Aestetica*, Baden-Baden, 1965.

107 M. Duifrenne, în: *Verhandlungen des 5. Internationalen Kongresses für Ästhetik* 1964, apărut la Paris în 1968.

108 L. Pareyson, *Estetica: teoria della formatività*, Torino 1954.

109 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960 (Ed. a IV-a 1975) [vol. 1 din *Ges. Werke*] şi id., *Kleine Schriften* I-IV, Tübingen 1967-1977.

110 Aristotel, *Etica Nicomahică* Z 7, 1141 b 33.

111 J. Ritter, „Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristotelles", în: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 52 (1966), acum şi în: Id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969.

ce fac posibilă pentru *vita practica* o cunoaştere autentică, în conceptul de *'ethos'* (şi în formarea acestuia prin forța marcantă a acelor *'nomoi'*, adică a instituțiilor sociale, şi a educației transmise în ele). Acest lucru a jucat un anumit rol şi în prezent, în măsura în care tocmai aceste elemente critice la adresa doctrinei platonice a Ideilor din filozofia lui Aristotel au fost cele care s-au pus în slujba unei hermeneutici a facticității ca mărturii depuse sub jurământ. Ele sunt însă, cu mult dincolo de acest lucru, mărturii neechivoce în sprijinul faptului că condițiile sociale ale cunoaşterii noastre pot să influențeze idealul ştiinței lipsite de presupoziții. De aceea, printre sarcinile unei reflecții hermeneutice radicale se numără şi faptul de a examina şi acest ideal al lipsei de presupoziții. Aici nu trebuie să uităm, cu siguranță, ce impuls eliberator exprimă conceptul lipsei de presupoziții a ştiinței (care de altfel îşi are originea în situația luptei culturale de după 1870), un impuls care se află la baza întregii mişcării iluministe şi a dezvoltării ei sub forma ştiinței moderne. Însă naivitatea neconştientizată pe care o trădează aplicarea acestui concept în domeniul special al ştiințelor istorice şi sociale iese în evidență nu numai în utopismul consecințelor pentru ştiințele sociale şi în aplicațiile concrete care au fost obținute din perspectiva teoriei ştiinței a 'Cercului Vienez', ci de asemenea şi tocmai în aporiile fundamentale în care s-a încurcat teoria neopozitivistă a ştiinței cu a sa doctrină a propozițiilor protocolare. Astfel, istorismul naiv care s-a sprijinit pe Şcoala Vieneză şi-a găsit în critica de teorie a ştiinței a lui Karl Popper[112] un critic superior. În mod asemănător, lucrările de critică a ideologiilor ale lui Horkheimer[113] şi Habermas[114] au dezvăluit implicațiile ideologice ce se află în spatele teoriei pozitiviste a cunoaşterii şi îndeosebi în spatele patosului lor legat de ştiințele sociale.

Astfel, reflecția hermeneutică a trebuit să dezvolte o teorie a prejudecăților care, fără a periclita sensul criticii la adresa tuturor prejudecăților care amenință cunoaşterea, dă seama de sensul productiv al preînțelegerii, aşa cum este el presupus în orice înțelegere. Condiționarea hermeneutică a înțelegerii, aşa cum este ea formulată în teoria interpretării şi îndeosebi în teoria cercului hermeneutic, nu se limitează la ştiințele istorice, în cazul cărora dependența cercetătorului de un punct de vedere ține de condițiile practice ale cunoaşterii. Totuşi, aici avem de-a face cu cazul exemplar al hermeneuticii, în măsura în care în structura circulară a înțelegerii se reflectă totodată medierea între istorie şi prezent, care precedă orice distanțare şi înstrăinare istorică. Apartenența interpretului la 'textul' său, precum şi cea a destinului uman la istoria sa este, în mod evident, un raport hermeneutic fundamental, a cărui tăgăduire prin sentințe curajoase este neştiințifică şi a cărui asumare conştientă reprezintă singura atitudine adecvată ştiințificității cunoaşterii.

Cu toate acestea, interpretarea nu este limitată doar la texte şi la înțelegerea istorică ce poate fi dobândită din ele. Pretenția interpretării cuprinde toate contextele semantice înțelese asemenea unor texte, începând cu natura (*interpretatio naturae*, Bacon), trecând prin artă (a cărei lipsă de concepte [Kant] o face să fie exemplul predilect al interpretării [Dilthey]) şi până la toate motivațiile conştiente sau inconştiente ale acțiunii umane. Interpretarea vrea să scoată la iveală acele determinații semantice adevărate ale acțiunii umane care nu sunt imediat accesibile, ci sunt camuflate, iar acest lucru se întâmplă fie prin aceea că adevărata ființă a fiecăruia se dezvăluie ca ființă a propriei istorii (P. Ricœur[115]), fie prin aceea că suntem determinați, fără să

112 Karl Popper, *The Poverty of Historicism,* London 1957 – În germ.: *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1965.

113 M. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, New York 1947 – În germ.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967.

114 J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *Phil. Rdsch.* Beiheft 5, Tübingen 1967 (5. Aufl., Frankfurt 1982).

115 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.

sesizăm acest lucru, de condițiile sociale și istorice ale gândirii noastre. Atât psihanaliza, cât și critica ideologiilor, opuse cu ostilitate una alteia sau corelate într-o sinteză sceptică sau utopică (Adorno, Marcuse), trebuie să fie supuse din nou unei reflecții hermeneutice. Căci ceea ce este astfel sesizat și înțeles nu este independent de punctul de vedere al interpretului. Nici un cadru interpretativ nu este dat în mod arbitrar, și într-o și mai mică măsură în mod obiectiv. Reflecția hermeneutică demonstrează cât de determinante sunt anumite presupoziții, nerecunoscute ca atare, în obiectivismul istorismului și în teoria pozitivistă a științei. Îndeosebi sociologia cunoașterii și critica marxistă a ideologiilor și-au dovedit aici rodnicia hermeneutică. Numai printr-o conștiință critică și printr-o reflecție de istorie a efectelor poate fi asigurată valoarea cognitivă a unor astfel de interpretări. Faptul că ele nu au obiectivitatea unei *science* nu neagă valoarea lor cognitivă. Însă abia o reflecție hermeneutic-critică, ce este activă în ele în mod conștient sau inconștient, face ca adevărul lor să iasă la iveală.

Hermeneutica filozofică conștientizează în mod principial faptul că cel care cunoaște se află într-o relație de indestructibilă coapartenență cu ceea ce i se înfățișează ca având sens și îi devine accesibil. Ea nu formulează numai o critică la adresa obiectivismului științei istoriei și la adresa idealului pozitivist de cunoaștere al fizicalismului pe care pretinde să îl întemeieze *Unity of Science* prin intermediul metodei unitare a fizicii, ci în aceeași măsură formulează o critică la adresa tradiției metafizicii. Una dintre doctrinele fundamentale ale metafizicii, și anume aceea conform căreia ființa și adevărul sunt în mod principial unul și același lucru – pentru intelectul infinit al divinității a cărei omniprezență metafizica o gândește ca prezență a tot ceea ce este – nu mai poate fi susținută. Pentru modul finit-istoric de a fi al omului și pentru posibilitățile sale de cunoaștere, un astfel de subiect absolut nu reprezintă nici măcar un ideal aproximativ. Căci de ființa celui care cunoaște ține faptul că ea este la fel de puțin prezentă ca și tot ceea ce este pentru el viitor și trecut care îl determină.

Din același motiv, filozofia modernă a conștiinței este supusă unei destrucții critice. Fundamentele ei se dovedesc a fi cele ale metafizicii grecești clasice, și nici măcar filozofia identității a idealismului speculativ și preluarea explicită de către Hegel a istoriei gândirii în conținutul spiritului nu schimbă nimic în această privință. Cunoașterea absolută este gândită ca o absolută conștientizare a prezenței.

Nici întemeierea conceptului de conștiință pe o fenomenologie exhaustivă a temporalității, așa cum a constituit ea țelul permanent vizat de munca de o viață a lui Husserl, nu depășește acest concept al prezenței de origine greacă. De aceea, problema limbii nu a dobândit în gândirea tradiției poziția centrală pe care i-o atribuim astăzi. Nici la Hegel, nici la Husserl ea nu este tematizată în mod expres, și nici măcar întemeierile moderne ale cunoașterii cu mijloacele semanticii și ale unei teorii universale a semnelor nu se opresc asupra nucleului pe care îl reprezintă procesul lingvistic ca atare. Aici discuția hermeneutică modernă a acordat fenomenului dialogului poziția centrală, în măsura în care limba există numai în dialog, în el se formează, se dezvoltă și își produce efectele. În orice caz, fenomenul înțelegerii este susținut de lingvisticitatea acestui proces, fără ca din această cauză să implice unilateralitatea teoriei psihologice a interpretării, elaborate de către Schleiermacher. Mai degrabă, dimensiunea hermeneutică este caracterizată tocmai de faptul că tot ceea ce are un caracter lingvistic poate fi consemnat în scris. Dacă există un model care să poată ilustra cu adevărat tensiunile situate la nivelul înțelegerii, atunci acesta este cel al traducerii. În ea, ceea ce este străin este însușit ca străin, ceea ce înseamnă însă că el nu este doar lăsat neatins ca străin sau construit în propria limbă printr-o simplă reproducere a caracterului său străin, ci în ea orizonturile trecutului și prezentului se contopesc într-o permanentă mișcare ce constituie esența înțelegerii.

29. Prefaţă la Ediţia a II-a (1965)

Ediţia a doua a cărţii de faţă apare în esenţă fără modificări. Ea şi-a găsit proprii cititori şi proprii critici şi, cu siguranţă, atenţia de care s-a bucurat îl obligă pe autor să folosească pentru îmbunătăţirea întregului toate contribuţiile demne de luat în seamă ale criticii. Cu toate acestea, un mod de gândire care s-a maturizat pe parcursul multor ani are propria sa stabilitate. Oricât ai încerca să vezi cu ochii criticului, perspectiva proprie, realizată în multiple feluri, vrea să se impună iar şi iar.

Cei trei ani* care s-au scurs de la apariţia primei ediţii nu au fost suficienţi pentru a pune încă o dată întregul în mişcare şi pentru a fructifica ceea ce am învăţat între timp prin intermediul criticii[116] şi prin dezvoltarea propriei activităţi[117].

---

* În realitate, între apariţia primei ediţii (1960) şi apariţia celei de-a doua ediţii (1965) s-au scurs cinci ani – n. trad.

116 Am aici în vedere mai ales următoarele luări de poziţie, la care se adaugă şi câteva observaţii transmise prin corespondenţă sau oral:

1. K. O. Apel, *Hegelstudien* Bd. 2, Bonn 1963, pp. 314-322.
2. O. Becker, „Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst (im Hinblick auf den I. Teil von *W.u.M.*)", *Phil. Rundsch.* 10, 1962, pp. 225-238.
3. E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962.
4. W. Hellebrand, „Der Zeitbogen", *Arch. f. Rechts- und Sozialphil.*, 49, 1963, pp. 57-76.
5. H. Kuhn, „Wahrheit und geschichtl. Verstehen", *Histor. Ztschr.*, Heft 193/2, 1961, pp. 376-389.
6. J. Möller, *Tübinger Theol. Quartalschr.*, 5/1961, pp. 467-471.
7. W. Pannenberg, „Hermeneutik und Universalgeschichte", *Ztschr. f. Theol. u. Kirche* 60, 1963, pp. 90-121, îndeosebi 94 sqq.
8. O. Pöggeler, *Philos. Literaturanzeiger*, 16, pp. 6-16.
9. A. de Waelhens, „Sur une herméneutique de l'herméneutique", *Rev. philos. de Louvain*, 60, 1962, pp. 573-591.
10. Fr. Wieacker, „Notizen zur rechtshistorischen Hermeneutik", *Nachr. d. Ak. d. W.*, Göttingen, phil.-hist. Kl., 1963, pp. 1-22.

117 Cf.:

1. „Nachwort" la: M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart 1960 [*Ges. Werke* Bd. 3].
2. „Hegel und die antike Dialektik", *Hegel-Stud.* I, 1961, pp. 173-199 [*Ges. Werke* Bd. 3].
3. „Zur Problematik des Selbstverständnisses", *FS G. Krüger: Einsichten*, Frankfurt 1962, pp. 71-85. [Acum mai sus, p. 451 sqq.].
4. „Dichten und Deuten", *Jb. d. Dtsch. Ak. f. Sprache u. Dichtung*, 1960, pp. 13-21 [*Ges. Werke* Bd. 8].
5. „Hermeneutik und Historismus", *Phil. Rundschau* 9, 1961 [Acum mai sus, p. 637 sqq.].
6. „Die phänomenologische Bewegung", *Phil. Rundsch.* 11, 1963, p. 1 sqq. [*Ges. Werke* Bd. 3, pp. 105-146].
7. „Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge", în: Das Problem der Ordnung, Dt. Kongr. f. Phil. 6, München 1960, Meisenheim 1962. [Acum mai sus, p. 415 sqq.].
8. „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", în: *Sein und Ethos, Walberger Stud.* I, 1963, pp. 11-24. [*Ges. Werke* Bd. 4, pp. 175-188].
9. „Mensch und Sprache", *FS D. Tschižewskij*, München 1964. [Acum mai sus, p. 469 sqq.].
10. „Martin Heidegger und die Marburger Theologie", *FS R. Bultmann*, Tübingen 1964. [*Ges. Werke* Bd. 3, pp. 197-208].
11. „Ästhetik und Hermeneutik", conferinţă susţinută la Congresul de estetică de la Amsterdam din 1964. [*Ges. Werke* Bd. 8].

Să schițăm încă o dată, pe scurt, intenția și pretenția întregului: în mod evident, faptul că am recurs la expresia 'hermeneutică', împovărată de o veche tradiție, a provocat neînțelegeri[118]. În intenția mea nu s-a aflat un 'meșteșug' al înțelegerii, cum se vroia mai vechea hermeneutică. Nu am vrut să dezvolt un sistem de reguli artificiale, care ar putea să descrie sau chiar să călăuzească demersul metodologic al științelor spiritului. Intenția mea nu a fost nici aceea de a cerceta fundamentele teoretice ale activității științelor spiritului, pentru a transpune în practică cunoștințele dobândite. Dacă există o consecință practică a cercetărilor expuse aici, ea nu este, în orice caz, una în favoarea 'angajamentului' neștiințific, ci una în favoarea onestității 'științifice' de a recunoaște angajamentul ce este activ în orice înțelegere. Însă adevărata mea pretenție a fost și este una filozofică: interogația nu vizează nici ceea ce facem, și nici ceea ce ar trebui să facem, ci ceea ce se întâmplă cu noi dincolo de voința și de acțiunea noastră.

Prin urmare, aici nu este deloc vorba despre metodele științelor spiritului. Eu pornesc mai degrabă de la faptul că științele istorice ale spiritului, așa cum s-au dezvoltat ele din romantismul german și s-au întrepătruns cu spiritul științei moderne, sunt în posesia unei moșteniri umaniste care le distinge de toate celelalte tipuri de cercetare modernă și le apropie de experiențe extraștiințifice de o cu totul altă natură, și îndeosebi de cea a artei. Acest lucru are, cu siguranță, și o latură de sociologie a cunoașterii. În Germania, care a fost întotdeauna o țară prerevoluționară, tradiția umanismului estetic a fost cea care și-a exercitat în continuare și cu vitalitate influența în mijlocul expansiunii gândirii științifice moderne. În alte țări, în ceea ce face ca acolo să existe *humanities, lettres*, pe scurt tot ceea ce se numea odinioară *humaniora*, poate să pătrundă mai multă conștiință politică.

Acest lucru nu exclude câtuși de puțin posibilitatea ca metodele științei moderne a naturii să își găsească aplicarea și asupra lumii sociale. Poate că epoca noastră este chiar mai puternic marcată de raționalizarea crescândă a societății și de tehnica științifică a conducerii ei decât de imensul progres al științelor moderne ale naturii. Spiritul metodologic al științei se impune peste tot. Astfel, nu mi-a trecut nici pe departe prin minte să tăgăduiesc caracterul indispensabil al activității metodologice în cadrul așa-numitelor științe ale spiritului. Intenția mea nu a fost nici aceea de a reînnoi vechea dispută metodologică dintre științele naturii și științele spiritului. Cu greu poate fi vorba despre o opoziție între metode. De aceea, întrebarea privitoare la 'limitele formării conceptelor în științele naturii', pe care au formulat-o odinioară Windelband și Rickert, mi se pare greșit orientată. Nu avem de-a face cu o diferență între metode, ci cu o diferență între scopurile cognitive. Întrebarea pusă aici vrea să dezvăluie și să facă conștient ceea ce este camuflat și ignorat prin acea dispută metodologică, adică nu atât ceva care limitează sau restrânge știința modernă, cât mai degrabă ceva care o precedă și o face la rândul ei posibilă. Legea ei imanentă de avansare nu pierde astfel nimic din fermitatea proprie. Ar fi o îndrăzneală neputincioasă aceea de a mustra dorința umană de a cunoaște și putința umană de a face, în speranța că ele ar învăța să se poarte mai cu grijă cu rânduielile naturale și sociale ale lumii noastre. Rolul predicatorului moralizator îmbrăcat în hainele cercetătorului are ceva absurd. Absurdă este, de asemenea, pretenția filozofului care deduce din principii felul cum ar trebui să se transforme 'știința', pentru a putea fi legitimată din punct de vedere filozofic.

Prin urmare, mi se pare a fi vorba despre o simplă neînțelegere atunci când se încearcă amestecarea în această discuție a celebrei distincții kantiene dintre *quaestio iuris* și *quaestio facti*. Într-adevăr, Kant nu a avut intenția de a prescrie științei moderne a naturii felul cum ar trebui să se comporte pentru a rezista în fața tribunalului rațiunii. El a pus o întrebare

118 Cf. E. Betti, ibid.; F. Wieacker, ibid.

filozofică, adică s-a întrebat care sunt condițiile cunoașterii noastre prin care știința modernă este posibilă, și cât de departe ajunge ea. În acest sens, și cercetarea de față pune o întrebare filozofică. Însă ea nu o adresează nicidecum numai așa-numitelor științe ale spiritului (în cadrul cărora ar acorda apoi întâietate anumitor discipline clasice); ea nu o adresează nicidecum doar științei și tipurilor ei de experiență, ci o adresează întregii experiențe umane a lumii și întregii practici umane a vieții. Pentru a ne exprima în termeni kantieni, ea întreabă: cum este posibilă înțelegerea? Aceasta este o întrebare care precedă deja orice comportament comprehensiv al subiectivității, chiar și cel metodologic al științelor comprehensive, normele și regulile lor. Analitica temporală heideggeriană a *Dasein*-ului uman a arătat, cred eu, în mod convingător că înțelegerea nu este unul dintre modurile de comportare ale subiectului, ci însuși modul de a fi al *Dasein*-ului. Acesta este sensul în care a fost utilizat aici conceptul de 'hermeneutică'. El desemnează mobilitatea fundamentală a *Dasein*-ului, pe care o constituie finitudinea și istoricitatea lui, și cuprinde de aceea întreaga sa experiență a lumii. Faptul că mișcarea înțelegerii este una cuprinzătoare și universală nu e un capriciu sau extrapolare constructivă a unui aspect unilateral, ci rezidă mai degrabă în natura lucrurilor.

Nu pot fi de acord cu opinia că aspectul hermeneutic și-ar afla limitele în modurile extraistorice de a fi, de pildă în cel al matematicului sau al esteticului[119]. Este cu siguranță adevărat că, de pildă, calitatea estetică a unei opere de artă se bazează pe legi de construcție și pe un nivel de configurare care, în ultimă instanță, transcend toate limitele originii istorice și ale apartenenței culturale. Nu discut în ce măsură 'simțul calității' reprezintă, în raport cu opera de artă, o posibilitate de cunoaștere independentă[120] sau dacă el este nu doar dezvoltat formal ca orice gust, ci format și configurat ca el. În orice caz, gustul este format în mod necesar în funcție de ceva care, la rândul său, îi prefigurează scopul pentru care este format. De aceea, el implică probabil întotdeauna anumite direcții privilegiate (și restricții) de conținut. În orice caz este însă valabil faptul că oricine trăiește experiența unei opere de artă preia în sine însuși, în întregime, această experiență, iar aceasta înseamnă: în întreaga sa înțelegere de sine, în cadrul căreia ea înseamnă ceva pentru el. Cred chiar că procesul de înțelegere, care înglobează în felul acesta și experiența operei de artă, depășește orice istorism în domeniul experienței estetice. Ce-i drept, pare evident că trebuie să distingem între contextul originar al lumii pe care îl întemeiază o operă de artă și supraviețuirea sa în împrejurările de viață transformate ale posterității (*Nachwelt*)[121]. Dar unde se află de fapt limita dintre lume (*Welt*) și posteritate (*Nachwelt*)? Cum se transformă originarul semnificativității vitale în experiența reflexivă a semnificativității formative? Conceptul de indistincție estetică (*ästhetische Nichtunterscheidung*), pe care l-am construit în acest context, mi se pare că fixează foarte bine faptul că aici nu există limite precise și că mișcarea înțelegerii nu poate fi limitată la plăcerea reflexivă pe care o statuează distincția estetică (*ästhetische Unterscheidung*).[122] Ar trebui să se recunoască faptul că, de pildă, o imagine antică a zeilor, care nu era amplasată în templu ca operă de artă în scopul unei plăceri estetice reflexive și care astăzi este instalată într-un muzeu modern, conține, așa cum stă în fața

---

119 Cf. O. Becker, ibid.

120 K. Riezler a încercat cândva, în al său *Traktat vom Schönen*, o deducție transcendentală a 'simțului calității' (Frankfurt 1935).

121 Cf. în legătură cu această problemă lucrarea recentă: H. Kuhn, *Vom Wesen des Kunstwerkes* (1961).

122 [Insistarea asupra experienței estetice, pe care H. R. Jauss o urgentează atât de mult, rămâne un demers reducționist. Cf. H. R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1979].

noastră, lumea experienței religioase în care își are originea, și consecința importantă a acestui lucru este aceea că această lume a ei aparține încă și lumii noastre. Universul hermeneutic este cel care le cuprinde pe amândouă[123].

Mai există și alte contexte în care universalitatea aspectului hermeneutic nu poate fi limitată sau redusă după bunul plac. Faptul că am început cu experiența artei, pentru a asigura fenomenului înțelegerii adevărata sa amploare, nu a fost un simplu artificiu de compoziție. Aici estetica geniului a întreprins o importantă muncă pregătitoare, în măsura în care din ea reiese că experiența operei de artă depășește întotdeauna, în mod principial, orice orizont subiectiv al interpretării, atât pe cel al artistului, cât și pe cel al receptorului. *Mens auctoris* nu este un criteriu posibil pentru interpretarea unei opere de artă. Ba chiar și discursul despre o operă în sine, desprinsă de realitatea mereu reînnoită a receptării sale, are ceva abstract. Cred că am reușit să arăt de ce acest discurs descrie numai o intenție și nu permite o împlinire dogmatică. În orice caz, sensul cercetărilor mele nu este acela de a furniza o teorie generală a interpretării și o teorie diferențială a metodelor ei, cum a făcut-o într-un mod excelent E. Betti, ci acela de a căuta ceea ce este comun tuturor modalităților de înțelegere și de a arăta că înțelegerea nu este niciodată o raportare subiectivă la un 'obiect' dat, ci ține de istoria efectelor (*Wirkungsgeschichte*), adică de ființa a ceea ce este înțeles.

Prin urmare, nu pot fi convins atunci când mi se reproșează că reproducerea unei opere de artă muzicale ar fi interpretare într-un alt sens decât, de pildă, procesul înțelegerii din lectura unei creații poetice sau din contemplarea unui tablou. Orice reproducere este totuși în primă instanță interpretare și, în această calitate, se vrea a fi corectă. În acest sens, și ea este 'înțelegere'[124].

Universalitatea punctului de vedere hermeneutic, după părerea mea, nu admite o restricție nici acolo unde este vorba despre diversitatea intereselor istorice care se reunesc în știința istoriei. Cu siguranță că există multe tipuri de istoriografie și de cercetare istorică. Nu este vorba despre faptul că orice interes istoric și-ar avea temeiul în realizarea conștientă a unei reflecții de istorie a efectelor. Istoria triburilor nord-americane de eschimoși este, în mod sigur, cu totul independentă de problema dacă și când au exercitat aceste triburi o influență în 'istoria universală a Europei'. Și totuși, nu se poate tăgădui în mod serios că reflecția de istorie a efectelor se va dovedi puternică și în raport cu această sarcină istorică. Cine va reciti peste 50 sau 100 de ani istoria acestor triburi scrisă astăzi nu numai că va considera învechită această istorie pentru că între timp va ști mai multe sau va interpreta mai corect sursele, ci el va putea, de asemenea, să recunoască faptul că în anul 1960 sursele erau altfel citite pentru că lucrul acesta era făcut sub influența altor întrebări, a altor prejudecăți și interese. Ar însemna să reducem istoriografia și cercetarea istorică la ceea ce în ultimă instanță este indiferent, dacă am vrea să le sustragem pur și simplu competenței reflecției de istorie a efectelor. Tocmai universalitatea problemei hermeneutice trece dincolo de toate felurile de interes pentru istorie, pentru că ea vizează ceea ce stă de fiecare dată la baza 'interogației istorice'[125]. Și ce este cercetarea istorică fără 'interogația istorică'? În limbajul utilizat de mine și justificat prin cercetări etimologice, aceasta înseamnă: aplicarea este un element al înțelegerii înseși. Dacă în acest context îi pun pe aceeași treaptă istoricul

123 Reabilitarea alegoriei, care ține de acest context (*Adevăr și metodă* vol. 1, p. 63 sqq.), a început deja cu decenii în urmă odată cu cartea importantă a lui W. Benjamin, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1927).

124 Mă pot sprijini aici pe expunerile – în care accentul cade, firește, pe altceva – ale lui H. Sedlmayr, care acum sunt reunite sub titlul *Kunst und Wahrheit*. Cf. mai ales p. 87 sqq.

125 Cf. H. Kuhn, ibid.

dreptului şi pe juristul practicant, prin aceasta nu tăgăduiesc faptul că primul are exclusiv o sarcină 'contemplativă', în timp ce ultimul are exclusiv una practică. Însă aplicarea se regăseşte în ambele demersuri. Căci cum ar fi posibil ca înțelegerea sensului *juridic* al unei legi să fie în cazul unuia diferită de a celuilalt! Cu siguranță că, de pildă, judecătorul are sarcina practică de a pronunța sentința, şi aici pot fi în joc unele reflecții de politică juridică la care istoricul dreptului, care are în fața ochilor aceeaşi lege, nu recurge. Dar oare *înțelegerea* lor juridică a legii este din această cauză diferită? Hotărârea judecătorului, care „intervine în mod practic în viață", se vrea a fi totuşi o aplicare corectă a legii, şi nicidecum una arbitrară, deci trebuie să se bazeze pe o interpretare „corectă", iar acest lucru implică în mod necesar medierea între istorie şi prezent în înțelegerea însăşi.

Fireşte că istoricul dreptului va trebui să aprecieze o lege, înțeleasă corect în acest sens, şi din punct de vedere 'istoric', iar aceasta înseamnă întotdeauna că el trebuie să evalueze semnificația ei istorică şi, pentru că este călăuzit de propriile sale pre-concepții istorice şi pre-judecății vii, o face în mod 'eronat'. Aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că există, din nou, o mediere între trecut şi prezent, deci o aplicare. Mersul continuu al istoriei, din care face parte şi istoria cercetării, ne învață de obicei acest lucru. Evident, acest lucru nu înseamnă însă că istoricul a făcut ceva ce nu 'avea voie' să facă sau n-ar fi trebuit să facă şi de la care ar trebui sau ar putea să fie împiedicat printr-un canon hermeneutic. Nu vorbesc despre erorile din istoria dreptului, ci despre cunoştințele adevărate. Practica istoricului dreptului are – la fel ca şi cea a judecătorului – propriile 'metode' de a evita o eroare, şi în această privință sunt întru totul de acord cu reflecțiile istoricului dreptului[126]. Interesul hermeneutic al filozofului începe însă tocmai acolo unde s-a reuşit evitarea erorii. Căci tocmai atunci atât istoricii, cât şi dogmaticienii atestă un adevăr care se află dincolo chiar şi de ceea ce ei cunosc, în măsura în care prezentul lor propriu, aflat în estompare, poate fi recunoscut în demersul şi în faptele lor.

Opoziția dintre metoda istorică şi cea dogmatică are, din punctul de vedere al unei hermeneutici filozofice, o valabilitate absolută. Astfel, se pune în mod inevitabil întrebarea în ce măsură însuşi punctul de vedere hermeneutic are o valabilitate istorică sau dogmatică[127]. Atunci când principiul istoriei efectelor este impus ca un element structural general al înțelegerii, cu siguranță că această teză nu implică nici o condiționare istorică, ci se vrea a fi pur şi simplu valabilă – şi totuşi o conştiință hermeneutică există numai în anumite condiții istorice. Tradiția, de esența căreia ține o de la sine înțeleasă transmitere mai departe a ceea ce este moştenit, trebuie ca mai întâi să fi devenit îndoielnică, pentru a se forma o conştiință explicită a sarcinii hermeneutice de a apropria tradiția. Astfel, la Augustin poate fi observată o astfel de conştiință în raport cu Vechiul Testament, iar în cadrul Reformei hermeneutica protestantă se dezvoltă pornind de la pretenția de a înțelege Sfânta Scriptură pornind de la ea însăşi (*sola scriptura*), împotriva principiului tradiției al Bisericii romane. Dar, în sensul deplin al cuvântului, înțelegerea este o sarcină şi necesită o îndrumare metodologică abia începând cu apariția conştiinței istorice, care implică o distanță principială a prezentului în raport cu orice tradiție istorică. Teza cărții mele este însă aceea că elementul istoriei efectelor este şi rămâne activ în orice înțelegere a unei tradiții, chiar şi acolo unde metodologia ştiințelor istorice moderne s-a încetățenit şi transformă în 'obiect' ceea ce a avut o devenire istorică şi ceea ce a fost transmis istoric, el trebuind să fie 'constatat' ca o descoperire experimentală – ca şi cum tradiția ar fi străină şi, din punct de vedere uman, neinteligibilă în acelaşi sens ca şi obiectul fizicii.

126 Betti, Wieacker, Hellebrand, ibid.

127 Cf. O. Apel, ibid.

Din această perspectivă, se justifică o anumită ambiguitate a conceptului de conștiință a istoriei efectelor, așa cum îl utilizez eu. Ambiguitatea acestuia constă în aceea că prin el se are în vedere, pe de o parte, conștiința produsă pe parcursul istoriei și determinată prin istorie, iar pe de altă parte o conștiință a însuși acestui fapt de a fi produsă și determinată. În mod evident, sensul argumentelor furnizate de mine este acela că determinarea prin intermediul istoriei efectelor domină încă și conștiința modernă, istorică și științifică – iar acest lucru dincolo de orice cunoaștere posibilă a acestui fapt de a fi dominantă. Conștiința istoriei efectelor este finită într-un sens atât de radical, încât ființa noastră rezultată din ansamblul destinelor noastre depășește în mod esențial cunoașterea sa de sine. Aceasta este însă o perspectivă principială, care nu trebuie limitată la o anumită situație istorică, o perspectivă care, firește, având în vedere cercetarea istorică modernă și idealul metodologic al obiectivității științei, întâmpină o rezistență proprie a concepției despre sine a științei.

Cu siguranță că, pe lângă toate acestea, se poate pune întrebarea istoric-reflexivă privitoare la motivul pentru care tocmai acum, în această clipă istorică, a trebuit să devină posibilă sesizarea principială a elementului de istorie a efectelor al oricărei înțelegeri. Cercetările mele conțin în mod indirect un răspuns la această întrebare. Căci abia prin eșecul istorismului naiv al secolului istoric devine vizibil faptul că opoziția dintre anistoric-dogmatic și istoric, dintre tradiție și știință istorică, dintre antic și modern, nu este una absolută. Celebra *querelle des anciens et des modernes* încetează să mai reprezinte o alternativă reală.

Ceea ce este susținut aici ca universalitate a aspectului hermeneutic, și îndeosebi ceea ce este spus despre lingvisticitate ca fiind forma de realizare a înțelegerii, cuprinde de aceea atât conștiința 'prehermeneutică', cât și toate modurile unei conștiințe hermeneutice. Chiar și aproprierea naivă a tradiției este o 'transmitere mai departe', chiar dacă ea nu poate fi descrisă, firește, ca o 'contopire a orizonturilor' (cf. mai sus p. 660 sqq.).

Să ne oprim acum asupra întrebării principiale: până unde se întinde aspectul înțelegerii și al înseși lingvisticității sale? Poate susține el concluzia filozofică generală exprimată în propoziția: „Ființa care poate fi înțeleasă este limbaj" (Cf. *Adevăr și metodă* vol. I, p. 353)? Nu conduce această propoziție, având în vedere universalitatea limbajului, la consecința metafizică inacceptabilă că 'totul' este doar limbaj sau proces lingvistic? Ce-i drept, referirea lesne de înțeles la ceea ce este inefabil nu fisurează neapărat universalitatea faptului lingvistic. Infinitatea conversației în care se realizează înțelegerea face ca fiecare impunere a inefabilului să fie ea însăși relativă. Dar oare înțelegerea este, în genere, calea de acces unică și adecvată către realitatea istoriei? În mod evident, din perspectiva acestui aspect ne amenință pericolul de a atenua adevărata realitate a procesului istoric, îndeosebi absurditatea și contingența ei, și de a le falsifica transformându-le într-o experiență a sensului.

Astfel, tendința propriei mele cercetări a fost într-adevăr aceea de a arăta felul cum poziția hermeneutică a determinat metodologia istorică (Historik) lui Droysen și a lui Dilthey, în ciuda opoziției Școlii istorice față de spiritualismul lui Hegel, să cadă în ispita de a citi istoria ca pe o carte, ceea ce înseamnă însă: ca având sens până la ultima literă. În ciuda protestului împotriva unei filozofii a istoriei în care necesitatea conceptului constituie nucleul oricărui proces istoric, hermeneutica istorică a lui Dilthey nu a evitat tentația de a face ca istoria să culmineze cu istoria ideilor. Aceasta a fost critica mea. Totuși: acest pericol nu reapare și în cazul încercării contemporane? Formarea tradițională a conceptelor, și îndeosebi cercul hermeneutic al întregului și al părții, de la care pornește încercarea mea de întemeiere a hermeneuticii, nu trebuie totuși să aibă neapărat această consecință. Conceptul de întreg trebuie înțeles el însuși ca fiind doar relativ. Întregul sensului, care trebuie înțeles în istorie sau în tradiție, nu se referă niciodată la sensul întregului istoriei.

Mi se pare că pericolul docetismului este înlăturat acolo unde tradiția istorică nu este gândită ca obiect al unei cunoașteri istorice sau al unei înțelegeri filozofice, ci ca un element activ al propriei ființe. Finitudinea propriei înțelegeri este felul în care se impun realitatea, rezistența, absurdul și neinteligibilul. Cine ia în serios această finitudine trebuie să ia în serios și realitatea istoriei.

Aceeași problemă este cea care face ca experiența lui tu să fie atât de hotărâtoare pentru orice înțelegere de sine. În cercetările mele, capitolul despre experiență ocupă din punct de vedere sistematic o poziție-cheie. Acolo, pornind de la experiența lui tu, este pus în lumină și conceptul de experiență a istoriei efectelor (*wirkungsgeschichtliche Erfahrung*). Căci și experiența lui tu arată paradoxul că ceva care stă în fața mea își impune propria legitimitate și constrânge la o recunoaștere categorică – și tocmai prin aceasta este 'înțeles'. Cred însă că am arătat în mod corect că o astfel de înțelegere nu îl înțelege deloc pe tu, ci lucrurile adevărate pe care el ni le spune. Mă refer cu aceasta la acel adevăr care ne devine vizibil numai prin intermediul lui tu și numai prin aceea că îl lăsăm să ne spună ceva. La fel se întâmplă și cu tradiția istorică. Ea nu ar merita deloc interesul pe care i-l acordăm, dacă nu am avea de învățat de la ea ceva pe care nu îl putem cunoaște pe cont propriu. Propoziția „Ființa care poate fi înțeleasă este limbaj" trebuie citită în acest sens. Ea nu se referă la instăpânirea absolută a celui care înțelege asupra ființei, ci, dimpotrivă, la faptul că ființa nu este cunoscută acolo unde ceva poate fi produs de către noi, și prin urmare este înțeles, ci acolo unde ceea ce se întâmplă poate fi doar înțeles.

Din această perspectivă, se pune o întrebare de metodologie filozofică, ce a fost de asemenea invocată într-o serie de luări critice de poziție față de cartea mea. Aş dori să o numesc problema imanenței fenomenologice. Cartea mea, este adevărat, se sprijină din punct de vedere metodologic pe un fundament fenomenologic. Poate suna paradoxal faptul că, pe de altă parte, tocmai critica lui Heidegger la adresa interogației transcendentale și gândirea sa legată de 'turnură' ('*Kehre*') stă la baza dezvoltării problemei hermeneutice universale pe care o întreprind eu. Cred însă că principiul legitimării fenomenologice poate fi aplicat și asupra acestei cotituri a lui Heidegger, care eliberează pentru prima dată problema hermeneutică spre a deveni cu adevărat ceea ce este. Am menținut de aceea conceptul de 'hermeneutică' pe care l-a utilizat tânărul Heidegger, dar nu în sensul unei metodologii, ci ca o teorie a experienței reale pe care o constituie gândirea. Trebuie deci să accentuez că analizele mele consacrate jocului sau limbii sunt gândite pur fenomenologic[128]. Jocul nu se consumă în conștiința jucătorului, și de aceea este mai mult decât un comportament subiectiv. Limba nu se consumă în conștiința vorbitorului, și de aceea este mai mult decât un comportament subiectiv. Tocmai acest lucru poate fi descris ca o experiență a subiectului și nu are nimic de-a face cu 'mitologia' sau cu 'mistificarea'[129].

O astfel de atitudine metodologică fundamentală rămâne dincoace de orice consecință cu adevărat metafizică. În lucrările apărute între timp, și îndeosebi în relatările mele privitoare la stadiul cercetării, intitulate 'Hermeneutică și istorism'[130] și 'Mișcarea fenomenologică' (în

---

[128] Conceptul de 'jocuri de limbaj' al lui Ludwig Wittgenstein mi s-a părut de aceea, atunci când am luat cunoștință de el, întru totul firesc. Cf. „Die phänomenologische Bewegung", p. 37 sqq. [*Ges. Werke* Bd. 3, p. 144 sqq.].

[129] Cf. postfața mea la Ediția Reclam a studiului lui Heidegger despre opera de artă (p. 108 sqq.) și, mai recent, studiul din *F.A.Z.* [*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n. trad.] din 26.9.1964, și în *Neue Sammlung* 5 (1965), pp. 1-9. [*Kleine Schriften* III, p. 202 sqq., *Heideggers Wege*, p. 81 sqq.; *Ges. Werke* Bd. 3, pp. 186-196].

[130] Cf. mai sus pp. 637-663.

Philosophische Rundschau 10 (1963), pp. 1-45 = *Kl. Schr.* III, pp. 150-189; *Ges. Werke* Bd. 3), am accentuat faptul că eu consider într-adevăr obligatorie *Critica rațiunii pure* a lui Kant, iar afirmațiile care adaugă numai într-un mod dialectic infinitul finitului, ceea ce este în sine faptului cunoscut cu mijloace umane, eternul temporalului, le consider simple determinații-limită, din care nu se poate dezvolta, prin forța filozofiei, o cunoaștere proprie. Cu toate acestea, tradiția metafizicii, și îndeosebi ultima ei mare formă, dialectica speculativă a lui Hegel, se menține într-o permanentă proximitate. Sarcina, 'raportul infinit', a rămas. Însă felul evidențierii acestuia încearcă să iasă din strânsoarea forței sintetice a dialecticii hegeliene și chiar din 'logica' ce își are originea în dialectica lui Platon, și să se plaseze la nivelul mișcării conversației, în care cuvântul și conceptul devin pentru prima dată ceea ce sunt[131].

Astfel, cerința unei autoîntemeieri reflexive, așa cum poate fi ea formulată pornind de la filozofia transcendentală realizată în mod speculativ a lui Fichte, Hegel și Husserl rămâne neîndeplinită. Dar oare conversația cu întreaga noastră tradiție filozofică, conversație în care ne situăm și care constituie ființa noastră ca reprezentanți ai filozofării, este lipsită de temei? Este nevoie de o întemeiere a ceea ce ne susține deja dintotdeauna?

Cu aceasta este însă atinsă o ultimă întrebare, care vizează mai puțin o cotitură metodologică, cât una de conținut a universalismului hermeneutic pe care l-am dezvoltat eu. Oare universalitatea înțelegerii nu înseamnă o unilateralitate de conținut, în măsura în care îi lipsește un principiu critic de raportare la tradiție și aderă oarecum la un optimism universal? Oricât ar fi de adevărat că de esența tradiției ține faptul că ea există numai prin apropriere, de esența omului ține totuși, cu siguranță, și putința de a întrerupe, de a critica și de a destrăma tradiția. Și oare în raportul nostru față de ființă ceea ce se realizează prin muncă, prin transformarea realului în funcție de scopurile noastre, nu este ceva mult mai originar? Universalitatea ontologică a înțelegerii nu duce, de aceea, la o unilateralitate? – Cu siguranță că înțelegerea nu înseamnă doar aproprierea opiniei transmise prin tradiție sau recunoașterea a ceea ce a fost sacralizat prin tradiție. Heidegger, care a caracterizat pentru prima dată conceptul de înțelegere ca determinație universală a *Dasein*-ului, vizează prin aceasta tocmai caracterul proiectiv al înțelegerii, ceea ce înseamnă însă: viitorialitatea *Dasein*-ului. Nu vreau totuși să tăgăduiesc faptul că, la rândul meu, am privilegiat în cadrul contextului universal al elementelor înțelegerii orientarea către aproprierea a ceea ce a trecut și a ceea ce a fost transmis prin tradiție. Și lui Heidegger, ca și unora dintre criticii mei, s-ar putea să îi fi scăpat aici radicalitatea ultimă în ceea ce privește tragerea concluziilor. Ce înseamnă sfârșitul metafizicii ca știință? Ce înseamnă încheierea ei în știință? Când ascensiunea științei atinge treapta tehnocrației totale, și prin aceasta aduce cu sine 'noaptea mondială' a 'uitării ființei', nihilismul prezis de către Nietzsche, oare avem voie atunci să privim înapoi către ultima sclipire pe cerul de seară a soarelui apus, în loc să ne întoarcem și să așteptăm priveliștea primei licăriri a revenirii sale?

Totuși, mi se pare că unilateralitatea universalismului hermeneutic are de partea sa adevărul corectivului. Ea lămurește punctul de vedere modern al facerii, al confecționării, al construirii în privința presupozițiilor necesare pe care se bazează el însuși. Acest lucru limitează îndeosebi poziția filozofului în lumea modernă. Chiar dacă el este chemat să tragă concluziile radicale din orice, rolul profetului, al prorocului, al predicatorului sau chiar și numai al celui care le știe mai bine pe toate nu îi stă bine.

Omul nu are nevoie de punerea corectă a întrebărilor ultime, ci deopotrivă de simțul pentru ceea ce este oportun, posibil, adecvat aici și acum. Cel care filozofează trebuie să

---

131 O. Pöggeler, loc cit.[*] p. 12 sq., a făcut o interesantă referire la ceea ce ar spune Hegel, potrivit lui Rosenkranz, în legătură cu acest lucru.

fie, după părerea mea, cu atât mai conştient de tensiunea dintre propria sa pretenţie şi realitatea în care trăieşte.

Conştiinţa hermeneutică ce trebuie trezită şi menţinută trează recunoaşte, de aceea, că în epoca ştiinţei pretenţia de dominaţie a gândirii filozofice ar avea ceva fantomatic şi ireal. Însă ea ar dori să opună voinţei omului, voinţă care intensifică mai mult decât niciodată critica a ceea ce a fost până acum în direcţia unei conştiinţe utopice sau eshatologice, ceva din adevărul amintirii: ceea ce este în continuare şi neîncetat real.

30. Postfață la Ediția a III-a (1972)

Atunci când la sfârşitul anului 1959 am încheiat această carte, eram foarte nesigur în ceea ce priveşte întrebarea dacă ea nu venea 'prea târziu', adică dacă bilanțul gândirii ce ține de istoria tradiției, care era făcut în ea, nu era deja aproape inutil. Semnele unui nou val de ostilitate tehnologică față de istorie se înmulțeau. Ei îi corespundea receptarea crescândă a teoriei anglo-saxone a ştiinței şi a filozofiei analitice, iar în cele din urmă nici măcar noul avânt pe care l-au cunoscut ştiințele sociale, iar dintre ele mai ales psihologia socială şi sociolingvistica, nu promitea nici un viitor tradiției umaniste a ştiințelor romantice ale spiritului. Aceasta era însă tradiția de la care pornisem eu. Ea reprezenta faza experimentală a activității mele teoretice – chiar dacă nu îi constituia nicidecum limita sau chiar scopul. Însă chiar şi în cadrul ştiințelor istorice clasice ale spiritului era evidentă o transformare de stil în direcția noilor mijloace metodologice ale statisticii şi ale formalizării, precum şi tendința către planificarea ştiințifică şi organizarea tehnică a cercetării. O nouă înțelegere de sine 'pozitivistă', care a fost favorizată printr-o receptare a metodelor şi a interogațiilor americane şi engleze, a trecut în prim-plan.

Fireşte însă că atunci când formula 'adevăr şi metodă' a fost acuzată de faptul că aici ar fi nesocotită rigoarea metodologică a ştiinței moderne, acest lucru a constituit o pură neînțelegere. Ceea ce susține hermeneutica este cu totul altceva şi nu se află în nici un fel de tensiune cu cel mai riguros etos al ştiinței. Nici un cercetător productiv nu se poate îndoi în fond de faptul că precizia metodologică este, ce-i drept, indispensabilă pentru ştiință, însă simpla aplicare a unor metode uzuale constituie într-o mult mai mică măsură esența oricărei cercetări decât descoperirea unora noi şi decât fantezia creatoare a cercetătorului, aflată înapoia acesteia. Acest lucru nu este valabil doar în domeniul aşa-numitelor ştiințe ale spiritului.

În plus, reflecția hermeneutică realizată în *Adevăr şi metodă* este cu totul altceva decât un simplu joc conceptual. Ea s-a dezvoltat în întregime pornind de la practica concretă a ştiințelor, pentru care atitudinea metodologică, adică demersul controlabil şi falsificabilitatea, sunt de la sine înțelese. În plus, această reflecție hermeneutică a fost legitimată peste tot în practica ştiinței. Dacă s-ar vrea să se caracterizeze locul lucrării mele în cadrul filozofiei secolului nostru, ar trebui să se pornească tocmai de la faptul că am încercat să aduc o contribuție care să medieze între filozofie şi ştiințe, şi îndeosebi să dezvolt în mod productiv întrebările radicale ale lui Martin Heidegger – cărora le datorez ceva hotărâtor – în câmpul larg al experienței ştiințifice, în măsura în care l-am putut cuprinde cu privirea. Acest lucru a impus, fireşte, depăşirea orizontului de interese limitat al metodologiei specifice teoriei ştiinței. I se poate însă reproşa unei reflecții filozofice faptul că nu consideră cercetarea ştiințifică drept scop în sine şi că prin interogarea sa filozofică tematizează de asemenea condițiile şi limitele ştiinței în ansamblul vieții umane? Într-o epocă în care ştiința pătrunde tot mai puternic în practica socială, ea poate să-şi exercite la rândul ei funcția socială în mod adecvat numai dacă nu îşi ascunde propriile limite şi caracterul condiționat al spațiului ei de libertate. Tocmai filozofia trebuie să convingă de acest lucru o epocă încrezătoare în ştiință până la superstiție. Tocmai pe acest lucru se bazează faptul că tensiunea dintre adevăr şi metodă este de o actualitate incontestabilă.

Hermeneutica filozofică se înscrie în felul acesta într-o mişcare filozofică a secolului nostru, care a depăşit orientarea unilaterală către realitatea ştiinței, aşa cum era ea de la sine înțeleasă atât pentru neokantianism, cât şi pentru pozitivismul contemporan acestuia. Hermeneutica are totuşi relevanță pentru teoria ştiinței, în măsura în care ea, prin reflecție

hermeneutică, dezvăluie în cadrul științelor condiții de adevăr care nu se află la nivelul logicii cercetării, ci o precedă. Acest lucru se întâmplă îndeosebi, dacă nu chiar exclusiv, în așa-numitele științe ale spiritului, al căror echivalent englez, „*moral sciences*“, indică deja prin titulatură că aceste științe au ca obiect ceva în care cel care cunoaște se integrează el însuși în mod necesar.

În ultimă instanță, este posibil ca acest lucru să fie valabil și pentru științele (*sciences*) „exacte“. Și totuși, nu se pare că este necesar să facem aici unele distincții. Dacă în microfizica modernă observatorul nu poate fi eliminat din rezultatele măsurătorilor și trebuie să apară el însuși în formulările lor, lucrul acesta are un sens care poate fi redat exact și poate fi formulat în expresii matematice. Dacă în cercetarea modernă a comportamentului cercetătorul descoperă structuri care pe baza determinării filogenetice, determină și propriul său comportament, el învață ceva și despre el însuși, dar tocmai pentru că se privește cu alți ochi decât cei ai 'practicii' sale și ai conștiinței sale de sine și în măsura în care nu este stăpânit aici nici de un patos al glorificării, nici de unul al înjosirii omului. Dacă, dimpotrivă, propriul punct de vedere fiecărui istoric devine întotdeauna vizibil în cunoștințele și aprecierile sale, această constatare nu este o obiecție împotriva științificității sale. Ea nu spune încă nimic în legătură cu întrebarea dacă istoricul, din cauza dependenței sale de un anumit punct de vedere, s-a înșelat și a înțeles sau a apreciat greșit tradiția, sau dacă, datorită superiorității punctului său de vedere, care îi permite, de pildă, să observe ceva analog în experiența contemporană nemijlocită, el reușește să pună în lumina corectă ceva neluat în seamă până atunci. Ne aflăm aici în mijlocul unei problematici hermeneutice. Acest lucru nu înseamnă însă nicidecum că mijloacele metodologice ale științei nu ar fi, în continuare, cele cu care se încearcă să se decidă dacă ceva este fals sau corect, să se elimine eroarea și să se dobândească cunoașterea. În această privință, în științele 'morale' lucrurile nu stau câtuși de puțin altfel decât în științele (*sciences*) 'exacte'.

Același lucru este valabil și pentru științele sociale empirice. Aici este evident faptul că interogarea lor este călăuzită de o 'preînțelegere'. Este vorba despre sisteme sociale care funcționează și care, la rândul lor, sunt rezultatul unui proces istoric și se supun unor norme ce nu pot fi demonstrate științific. Ele nu reprezintă doar obiectul, ci și cadrul raționalizării specifice științelor experimentale, în interiorul căruia începe activitatea metodică. De cele mai multe ori, cercetarea își dobândește aici problemele prin abordarea dereglărilor apărute în contextul funcțional existent al societății sau, de asemenea, prin lămurirea specifică criticii ideologiilor, care combate raporturile de dominație existente. Este incontestabil faptul că și aici cercetarea științifică duce la o cunoaștere științifică corespunzătoare a contextelor parțiale tematizate – dar este de asemenea de netăgăduit faptul că ea ispitește la extrapolarea rezultatelor ei asupra unor contexte mai complexe. O astfel de ispită este mult prea la îndemână. Oricât de nesigure ar fi fundamentele reale pornind de la care ar putea deveni posibilă o dominare rațională a vieții sociale, științele sociale întâmpină o nevoie de credință care le smulge pur și simplu și le poartă mult dincolo de limitele lor. Ne putem lămuri în privința acestui lucru recurgând, de pildă, la exemplul clasic pe care îl dă J. St. Mill pentru aplicarea logicii inductive asupra științelor sociale, și anume meteorologia. Nu numai că prin obținerea și prelucrarea modernă a datelor siguranța prognozelor vremii pe un termen mai lung și pentru spații mai mari a crescut doar în mică măsură, ci chiar dacă am avea o cunoaștere deplină a proceselor atmosferice sau, mai bine zis, pentru că aceasta nu lipsește în mod principial, și chiar dacă am dispune de rezultatele enorm amplificate ale obținerii și prelucrării datelor, și astfel va fi devenit posibilă o predicție certă, ar apărea de îndată noi complicații. Ține de esența

cunoaşterii ştiinţifice a unor procese faptul că ele pot fi puse, după plac, în slujba anumitor scopuri. Aceasta înseamnă că ar apărea o problemă a producerii, a influenţării vremii, şi astfel ar începe o luptă a intereselor economico-sociale despre care, în stadiul actual al prognozării, avem doar o vagă presimţire, de pildă în încercarea ocazională a celor interesaţi de a influenţa predicţia sfârşitului de săptămână. În transpunere asupra ştiinţelor sociale, 'cognoscibilitatea' proceselor sociale conduce în mod necesar la o 'conştiinţă' a inginerului social, care se vrea 'ştiinţifică', şi totuşi nu îşi poate nega în întregime parteneriatul social. Aici avem de-a face cu o complicare deosebită, care îşi are originea în funcţia socială a ştiinţelor sociale empirice. Pe de o parte, există înclinaţia de a se extrapola în pripă rezultate empiric-raţionale ale cercetării asupra unor situaţii complexe, doar pentru a se ajunge în genere la o acţiune planificată în întregime în mod ştiinţific, iar pe de altă parte presiunea intereselor, pe care partenerii sociali o exercită asupra ştiinţei pentru a influenţa procesul social în sensul dorit de ei, induce în eroare.

Într-adevăr, absolutizarea idealului 'ştiinţei' exercită o fascinaţie puternică ce induce mereu părerea că reflecţia hermeneutică este în genere lipsită de obiect. Reducţionismul perspectivist pe care îl aduce cu sine ideea de metodă pare a fi greu sesizabil pentru cercetător. El este mereu orientat deja către corectitudinea metodologică a demersului său, ceea ce înseamnă însă că el a întors spatele direcţiei contrare a reflecţiei. Chiar dacă el, de îndată ce îşi apără conştiinţa metodologică, se comportă în realitate în mod reflexiv, nu îi permite totuşi acestei reflecţii proprii să fie ea însăşi din nou conştientizată tematic. O filozofie a ştiinţelor care se înţelege pe sine ca teorie a metodologiei ştiinţifice şi nu se implică în nici o interogare pe care nu o poate caracteriza ca având sens prin procesul lui *trial and error*, nu conştientizează faptul că ea însăşi, cu această caracterizare, se află în afara respectivului proces.

Prin urmare, rezidă în natura lucrurilor faptul că dialogul filozofic cu filozofia ştiinţelor nu va reuşi niciodată cu adevărat. Atât dezbaterea Adorno-Popper, cât şi cea Habermas-Albert arată mult prea clar acest lucru[132]. Mai ales reflecţia hermeneutică este cea pe care empirismul de teorie a ştiinţei, ridicând 'raţionalitatea critică' la rangul de criteriu absolut al adevărului, o consideră într-un mod mai consecvent obscurantism teologic[133].

Din fericire, în această chestiune se poate ajunge la un acord în privinţa faptului că există doar o singură 'logică a cercetării', dar şi că aceasta nu este totul, întrucât punctele de vedere selective ce caracterizează de fiecare dată interogaţiile relevante şi le conferă statutul de temă de cercetare nu pot fi ele însele dobândite din logica cercetării. Este însă ciudat faptul că teoria ştiinţei, de dragul raţionalităţii, se abandonează aici unui complet iraţionalism şi consideră ilegitimă tematizarea unor astfel de puncte de vedere ale practicii cunoaşterii prin reflecţia filozofică, ba chiar reproşează filozofiei care face acest lucru tocmai faptul că şi-ar imuniza afirmaţiile împotriva experienţei. Ea nu recunoaşte că ea însăşi favorizează o mult mai fatală imunizare împotriva experienţei, de pildă împotriva celei a simţului comun şi a experienţei de viaţă. Ea face întotdeauna acest lucru atunci când cunoaşterea ştiinţifică a unor contexte parţiale întreţine o aplicare necritică, ca de pildă atunci când aşteaptă ca răspunderea pentru deciziile politice să aparţină experţilor. Disputa dintre Popper şi Adorno păstrează ceva nesatisfăcător şi după analiza pe care i-a făcut-o Habermas. Ce-i drept, sunt de acord cu Habermas că întotdeauna este în joc o preînţelegere hermeneutică, şi de aceea ea necesită o lămurire reflexivă. Dar în această privinţă împărtăşesc totuşi şi părerea 'raţionalităţii critice', potrivit căreia o lămurire deplină este iluzorie.

132 [T. W. Adorno (u. a. Hrsg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied 1969].

133 Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 11968.

Având în vedere această stare de fapt, trebuie să fie dezbătute aici din nou două aspecte: ce semnificație are reflecția hermeneutică pentru metodologia științelor? Și care este raportul dintre sarcina critică a gândirii și determinarea exercitată de către tradiție asupra înțelegerii?

Radicalizarea tensiunii dintre adevăr și metodă a avut în cercetările mele un sens polemic. În ultimă instanță, așa cum recunoaște chiar și Descartes, de structura specifică a îndreptării unui lucru strâmb ține faptul că el trebuie îndoit în direcția opusă. Lucrul strâmb nu a fost însă atât metodologia științelor, cât conștiința lor de sine reflexivă. Acest lucru mi se pare că reiese suficient de clar din historica și hermeneutica posthegeliene prezentate de către mine. Este vorba despre o naivă neînțelegere atunci când – în continuare, în succesiunea lui E. Betti[134] – este întreținută teama că reflecția hermeneutică pe care o propun eu provoacă o slăbire a obiectivității științifice. Aici Apel, Habermas[135] și reprezentanții 'raționalității critice' sunt, după părerea mea, la fel de orbi. Ei ignoră cu toții pretenția reflexivă a analizelor mele, și prin aceasta și sensul aplicării, pe care am încercat să o evidențiez ca pe un element structural al oricărei înțelegeri. Ei sunt atât de tributari metodologismului teoriei științei, încât au permanent în vedere reguli și aplicarea lor. Ei nu recunosc că reflecția asupra practicii nu este o tehnică.

Faptul asupra căruia am reflectat îl reprezintă demersul științelor înseși și al limitării obiectivității lor, care poate fi observată în ele (și nu pe care o recomand eu). A recunoaște sensul productiv al unor astfel de limitări, de pildă sub forma prejudecăților productive, mi se pare că nu este nimic altceva decât un imperativ al onestității științifice, pentru care filozoful trebuie să garanteze. Cum se poate reproșa filozofiei care conștientizează acest lucru că ar încuraja în știință un procedeu necritic și subiectiv!? Lucrul acesta mi se pare la fel de lipsit de sens ca și cazul în care, invers, s-ar aștepta de pildă de la logica matematică o stimulare a gândirii logice sau de la teoria științei a raționalismului critic, care se autointitulează 'logică a cercetării', o stimulare a cercetării științifice. Atât logica teoretică, cât și filozofia științelor satisfac mai degrabă o nevoie filozofică de justificare și sunt secundare în raport cu practica științifică. În ciuda tuturor deosebirilor care există între științele naturii și științele spiritului, în realitate valabilitatea imanentă a metodologiei critice a științelor nu este totuși deloc controversată. Nici măcar raționalistul critic extremist nu va tăgădui însă faptul că aplicarea metodologiei științifice este precedată de factori determinanți, care vizează relevanța alegerii temelor ei și relevanța interogațiilor ei.

Motivul ultim al confuziei, motiv care domină aici dimensiunea metodologiei științelor, mi se pare că este declinul conceptului de practică. Acest concept și-a pierdut legitimitatea în epoca științei și a idealului ei de certitudine. Căci de când știința își vede scopul în analiza care izolează factorii cauzali ai desfășurării – în natură și în istorie – ea mai cunoaște practica doar ca aplicare a științei. Aceasta este însă o 'practică' ce nu necesită nici o justificare. Astfel, conceptul de tehnică l-a împins la periferie pe cel de practică, altfel spus: competența expertului a împins la periferie rațiunea politică.

După cum se vede, aici interogația nu vizează numai rolul hermeneuticii în științe, ci înțelegerea de sine a omului în epoca modernă a științei. Unul dintre cele mai importante învățăminte pe care istoria filozofiei ni le pune la dispoziție pentru această problemă actuală constă în rolul pe care îl joacă în etica și politica aristotelice practica și cunoașterea ce o pune în lumină și o călăuzește, adică inteligența sau înțelepciunea practică, pe care

134 La lucrările merituoase, dar dezorientate printr-o polemică emoțională, ale acestuia m-am referit deja în „Hermeneutică și istorism“ (mai sus p. 637 sqq.).

135 Apel, Habermas ș.a., acum în volumul colectiv editat de către Habermas *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971) și, de asemenea, replica mea, pp. 283-317 [mai sus, p. 540 sqq.].

Aristotel o numea *phronesis.* Cartea a VI-a a *Eticii Nicomahice* rămâne cea mai bună introducere în această problematică obnubilată. Să mi se îngăduie, în acest sens, să fac trimitere la o lucrare mai recentă, la contribuția mea „Hermeneutica în calitate de filozofie practică", ce poate fi găsită în volumul colectiv coordonat de M. Riedel, *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie / Despre reabilitarea filozofiei practice*[136]. Ceea ce se înfățișează pe marele fundal al tradiției filozofiei practice (și politice) care începe cu Aristotel și se prelungește până în pragul secolului al XIX-lea, este, din punct de vedere filozofic, autonomia contribuției în planul cunoașterii pe care o aduce raportarea la practică. Aici particularul concret se dovedește a fi nu numai punctul de plecare, ci un element care determină întotdeauna conținutul generalului.

Noi cunoaștem această problemă în forma pe care i-a dat-o Kant în *Critica puterii de judecare.* El distinge acolo puterea determinantă de judecare, ce subsumează particularul unui general, dat, de puterea reflexivă de judecare, ce caută pentru un particular dat un concept general. Însă Hegel, după părerea mea, a arătat în mod valabil că separarea acestor două funcții ale puterii de judecare este o simplă abstracție și că în realitate puterea de judecare constă întotdeauna din amândouă. Generalul căruia îi este subsumat un particular se determină el însuși mai departe tocmai prin aceasta. Astfel, sensul juridic al unei legi se determină la rândul său prin practica juridică, iar în mod principial generalitatea normei prin concretețea cazului. După cum se știe, Aristotel a mers până într-acolo, încât din acest motiv a caracterizat chiar și Ideea platonică a Binelui ca fiind goală, și, după cum stau lucrurile, desigur că pe bună dreptate, dacă această Idee a Binelui ar trebui să fie gândită într-adevăr ca o ființare de o generalitate maximă[137].

Sprijinirea pe tradiția filozofiei practice ne ajută să ne protejăm astfel împotriva înțelegerii tehnice de sine a conceptului modern de știință. Acest lucru nu epuizează însă intenția filozofică a încercării mele. În dialogul hermeneutic la care participăm remarc în genere faptul că această intenție filozofică nu este urmărită. Conceptul de joc pe care l-am detașat deja cu decenii în urmă de sfera subiectivă a 'instinctului jocului' (Schiller) și l-am utilizat pentru critica 'distincției estetice', implică o problemă ontologică. Căci în acest concept se reunesc jocul de întrepătrundere dintre procesul istoric și înțelegere, dar și jocurile de limbaj ale experienței noastre de viață în genere, așa cum le-a tematizat, cu o intenție metafizic-critică, Wittgenstein. Interogația mea poate apărea însă cuiva ca o 'ontologizare' a limbii numai dacă presupozițiile instrumentalizării limbii sunt lăsate în genere nechestionate. Faptul de a dezvălui implicațiile ontologice care rezidă în conceptul 'tehnic' de știință și de a obține recunoașterea teoretică a experienței hermeneutice constituite, în realitate, o problemă a filozofiei, pe care ne-o pune experiența hermeneutică. În această direcție ar trebui să avanseze dialogul filozofic, pentru a reînnoi nu un platonism, ci un dialog cu Platon, care să întrebe cu privire la ceea ce se află înapoia conceptelor consolidate ale metafizicii și cu privire la supraviețuirea lor neobservată. „Notele de subsol despre Platon" ale lui Whitehead, așa cum a recunoscut în mod corect Wiehl, ar putea deveni aici importante (cf. introducerea sa la ediția germană a lucrării *Adventures of Ideas* a lui Whitehead). În orice caz, intenția mea a fost aceea de a corela dimensiunea hermeneuticii filozofice cu dialectica

---

136 *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 1972. [*Ges. Werke* Bd. 4].

137 Să-mi fie îngăduit ca pentru acest context să fac trimitere la lucrarea mea „Amicus Plato magis amica veritas" în anexa noii ediții a volumului *Platos dialektische Ethik,* 1968, precum și la studiul „Platos ungeschriebene Dialektik", în *Kleine Schriften* III, *Idee und Sprache*, 1971. [Acum în *Ges. Werke* Bd. 6, pp. 71-81, respectiv pp. 129-153. Cf. și lucrarea mea academică *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978; *Ges. Werke* Bd. 7].

platonică – nu cu cea hegeliană. Volumul al III-lea al lucrării mele *Kleine Schriften* arată deja din titlu despre ce era vorba acolo: *Idee und Sprache / Idee şi limbă.* Am tot respectul pentru lingvistica modernă, însă înţelegerea tehnică de sine a ştiinţei moderne o împiedică să sesizeze dimensiunea hermeneutică şi sarcina filozofică ce rezidă în ea.

O bună imagine despre anvergura problemelor filozofice pe care le cuprinde interogarea hermeneutică o furnizează, prin larga diversitate disciplinară a contribuţiilor sale, lucrarea colectivă *Hermeneutik und Dialektik / Hermeneutică şi dialectică* (1970) care mi-a fost dedicată. Între timp, hermeneutica filozofică a devenit însă un permanent partener de dialog şi în domeniile speciale ale metodologiei hermeneutice.

Discuţia despre hermeneutică s-a desfăşurat cu precădere în patru domenii ştiinţifice, şi anume în hermeneutica juridică, în hermeneutica teologică, în teoria literaturii, precum şi în logica ştiinţelor sociale. Din ansamblul bibliografiei, care devine încet imposibil de cuprins cu o privire de ansamblu, să-mi fie îngăduit să evidenţiez numai câteva lucrări, care se raportează explicit la propria mea contribuţie. Astfel, în hermeneutica juridică:

Franz Wieacker în *Das Problem der Interpretation / Problema interpretării* (*Mainzer Universitätsgespräche*, p. 5 sqq.);

Fritz Rittner în *Verstehen und Auslegen / Înţelegere şi interpretare, Freiburger Dies Universitatis* 14 (1967);

Josef Esser în *Vorverständnis und Methode in der Rechtsfindung / Preînţelegere şi metodă în găsirea soluţiei legale corespunzătoare* (1970);

Joachim Hruschka, *Das Verstehen von Rechtstexten / Înţelegerea textelor juridice, Münchener Universitätsschriften, Reihe der juristischen Fakultät* Bd. 22, 1972.

Din domeniul hermeneuticii teologice, în afară de cercetătorii sus-menţionaţi, amintesc noile contribuţii ale lui:

Günder Stachel, *Die neue Hermeneutik / Noua hermeneutică* (1967);

Ernst Fuchs, *Marbuger Hermeneutik / Hermeneutica de la Marburg* (1968);

Eugen Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik / Teoria teologică a limbajului şi hermeneutica* (1970);

Gerhard Ebeling, *Einführung in die theologische Sprachlehre / Introducere în gramatica teologică* (1971).

În teoria literaturii, în succesiunea lui Betti, trebuie amintită mai ales cartea lui Hirsch *Validity in Interpretation* (1967) şi o serie întreagă de alte încercări de a evidenţia în mod pregnant caracterul metodologic al teoriei interpretării. Cf. de pildă S. W. Schmied-Kowarzik, „Geschichtswissenschaft und Geschichtlichkeit / Ştiinţa istoriei şi istoricitatea", în: *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik* 8 (1966), p. 133 sqq; D. Benner, „Zur Fragestellung einer Wissenschaftstheorie der Historie / Despre interogaţia unei teorii a ştiinţei pentru ştiinţa istoriei", în: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 2 (1969), p. 52 sqq. O analiză excelentă a ceea ce are caracter de metodă în demersul interpretării o găsesc de curând la Thomas Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft / Despre critica raţiunii hermeneutice* (1972); fireşte că el se sustrage pretenţiei unei hermeneutici filozofice, introducând în ea pe ascuns un concept speculativ de totalitate dată.

Alte contribuţii: H. Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation / Istoria literaturii ca provocare* (1970) şi *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik / Experienţă estetică şi hermeneutică literară* (1979); Leo Pollmann, *Theorie der Literatur / Teoria literaturii* (1971); Harth, *Philologie und praktische Philosophie / Filologie şi filozofie practică* (1970).

Importanţa hermeneuticii în ştiinţele sociale a apreciat-o în mod critic mai ales J. Habermas. Cf. lucrarea sa *Zur Logik der Sozialwissenschaften / Despre logica ştiinţelor sociale,*

supliment al revistei *Philosophische Rundschau* și volumul colectiv *Hermeneutik und Ideologiekritik* / *Hermeneutică și critică a ideologiilor* apărut în seria *Theorie* a editurii Suhrkamp.

Important este și numărul din *Continuum* în care teoria critică de la Frankfurt este confruntată cu hermeneutica. O bună privire de ansamblul asupra stadiului general al problemei pentru științele istorice o furnizează prelegerea pe care Karl-Friedrich Gründer a susținut-o în fața Congresului Istoricilor din 1970. (*Saeculum* /22 (1970), p. 101 sqq.).

Să ne întoarcem însă la teoria științei. Problema relevanței nu poate fi nicidecum limitată la științele spiritului. Nici faptele din științele naturii nu vizează toate mărimile măsurate la întâmplare, ci acele rezultate ale măsurării care reprezintă un răspuns la o întrebare, o confirmare sau o infirmare a unei ipoteze. De asemenea, organizarea unui experiment pentru măsurarea unor mărimi oarecare nu este legitimată prin aceea că aceste măsurări sunt realizate în modul cel mai exact după toate regulile prescrise. Ea își dobândește legitimarea numai prin contextul cercetării. Prin urmare, orice știință include o componentă hermeneutică. Așa cum o întrebare istorică sau un fapt istoric nu pot exista într-o izolare abstractă, tot atât de puțin poate exista ceva analog și în domeniul științelor naturii. Aceasta nu înseamnă că astfel raționalitatea demersului ar fi ea însăși limitată, în măsura în care o astfel de raționalitate este posibilă. Schema 'propunere de ipoteze și verificarea lor' există în orice cercetare, inclusiv în științele spiritului, ba chiar și în cadrul filologiei – și, firește, există de asemenea pericolul de a considera raționalitatea demersului drept o legitimare suficientă a importanței faptului astfel 'cunoscut'.

Însă tocmai atunci când recunoaștem problematica relevanței, vom putea cu greu să rămânem la imperativul independenței de valori, dezvoltat de către Max Weber. Decizionismul orb în ceea ce privește scopurile ultime, pe care Max Weber l-a susținut în mod deschis, nu poate satisface. Aici raționalismul metodologic sfârșește într-un pur iraționalism. Faptul de a corela cu el așa-numita filozofie a existenței denaturează lucrurile din temelie. Este adevărat contrariul. Ceea ce avea în vedere conceptul lui Jaspers de iluminare a existenței (*Existenzerhellung*) era mai degrabă tocmai faptul de a supune unei iluminări raționale și deciziile ultime – nu degeaba 'rațiunea și existența' sunt pentru el de nedespărțit – și mai ales Heidegger a fost cel care a dezvoltat consecința cu mult mai radicală de a lămuri precaritatea ontologică a distincției dintre valoare și fapt și de a desființa conceptul dogmatic de 'fapt' ('*Tatsache*'). Totuși, în științele naturii problema valorilor nu joacă nici un rol. În contextul propriu al cercetării lor, ele sunt ce-i drept supuse, așa cum am menționat, unor corelații ce pot fi lămurite în mod hermeneutic. Însă ele nu depășesc aici cercul competenței lor metodologice. Cel mult în privința unui unic aspect se pune problema a ceva analog, și anume în cazul problemei dacă ele sunt într-adevăr cu totul independente, în interogațiile lor științifice, de imaginea lumii inerentă limbii, în care cercetătorii trăiesc ca cercetători, și îndeosebi de schema lingvistică a lumii a propriei limbi materne[138]. Însă într-un alt sens și aici este în joc hermeneutica. Chiar dacă printr-un limbaj științific standardizat ar fi îndepărtate toate conotațiile ce provin din limba maternă, ar rămâne în continuare problema 'traducerii' cunoștințelor științei în limbajul comun, prin care științele naturii își dobândesc pentru prima dată universalitatea comunicativă și, prin aceasta, relevanța socială. Acest lucru nu ar mai viza atunci cercetarea ca atare, ci doar ar arăta că ea nu este 'autonomă', ci este situată într-un context social. Lucrul acesta este valabil pentru orice știință. Cu toate acestea, nu trebuie nicidecum să vrem să rezervăm științelor 'comprehensive' o autonomie deosebită, și totuși nu putem să nu observăm aici că în ele cunoașterea preștiințifică joacă un rol mult mai important. Cu siguranță că ne putem

138 La această întrebare a făcut neîncetat trimitere mai ales Werner Heisenberg.

mulțumi să catalogăm drept 'neştiinţific', neverificat raţional etc. tot ceea ce este astfel în aceste ştiinţe[139]. Însă faptul că aceasta este constituţia ştiinţelor în cauză îl recunoaştem tocmai astfel. Trebuie atunci să întâmpinăm şi obiecţia conform căreia cunoaşterea preştiinţifică, ce este percepută ca un trist rest de neştiinţificitate al acestor ştiinţe, constituie tocmai specificitatea lor şi, în orice caz, determină viaţa practică şi socială a oamenilor, inclusiv condiţiile practicării ştiinţei în genere, mult mai puternic decât putem reuşi şi chiar dori prin raţionalizarea crescândă a realităţilor vieţii umane. Căci oare putem dori cu adevărat ca, pentru problemele decisive atât ale vieţii sociale şi politice, cât şi ale celei private şi personale, fiecare să apeleze la un specialist? Pentru aplicarea concretă a ştiinţei sale, nici specialistul nu şi-ar pune în joc ştiinţa, ci raţiunea practică. Şi de ce aceasta trebuie să fie în cazul specialistului, fie el şi acel inginer social ideal, superioară celei a altor oameni?

De aceea, mi se pare de-a dreptul o trădare atunci când li se reproşează ştiinţelor hermeneutice, cu un sarcasm superior, că au reactualizat în maniera unei restaurări imaginea calitativă a lumii proprie lui Aristotel[140]. Las la o parte faptul că nici ştiinţa modernă nu aplică peste tot procedee cantitative, ca de pildă în disciplinele morfologice. Mă pot însă sprijini pe faptul că precunoaşterea pe care o dobândim din orientarea noastră lingvistică în lume (şi care realmente s-a aflat la baza aşa-numitei 'ştiinţe' a lui Aristotel) se află în joc peste tot unde este prelucrată o experienţă de viaţă, unde este înţeleasă o tradiţie lingvistică şi unde se desfăşoară o viaţă socială. Cu siguranţă că o astfel de precunoaştere nu este o instanţă critică împotriva ştiinţei şi că ea însăşi este expusă oricărei obiecţii critice din partea acesteia, însă ea este şi rămâne mediul care susţine orice înţelegere. De aceea, ea marchează specificitatea metodologică a ştiinţelor comprehensive. În ele se impune în mod evident sarcina de a menţine în anumite limite dezvoltarea terminologiilor de specialitate şi, în locul construirii unor limbaje specializate, de a cultiva modalităţile de exprimare 'specifice limbajului comun'[141].

Îmi este poate îngăduit să adaug aici că şi 'propedeutica logică' propusă de către Kamlah şi Lorenzen[142], care pretinde de la filozof 'introducerea' metodică a tuturor conceptelor legitime pentru o afirmaţie verificabilă ştiinţific, este înglobată ea însăşi de cercul hermeneutic al unei precunoaşteri lingvistice luate ca presupoziţie şi al unui uz al limbii ce trebuie purificat în mod critic. Nu am nimic împotriva idealului unei astfel de construcţii a unui limbaj ştiinţific, ideal care fără îndoială că aduce clarificări importante în multe domenii, şi îndeosebi în cel al logicii şi al teoriei ştiinţei, şi căruia, ca educare în vederea unui discurs responsabil, nu trebuie să-i fie impuse limite nici în domeniul filozofiei. Ceea ce a întreprins logica lui Hegel având ca idee călăuzitoare o filozofie care să cuprindă întreaga ştiinţă, Lorenzen încearcă să realizeze din nou prin reflecţia asupra 'cercetării' şi în scopul justificării ei logice. Aceasta este cu siguranţă o sarcină legitimă. Aş dori însă să apăr ideea că izvorul de cunoaştere şi de precunoaştere care se revarsă din interpretarea sedimentată lingvistic a lumii şi-ar păstra legitimitatea chiar şi dacă ne-am imagina limbajul ştiinţific ideal ca fiind desăvârşit – iar acest lucru este valabil tocmai şi pentru 'filozofie'. Lămurirea istoriei conceptelor, în favoarea căreia mă pronunţ eu însumi în cartea mea şi pe care o practic cât pot de bine, este lichidată de către Kamlah şi Lorenzen cu obiecţia că instanţa tradiţiei nu ar putea pronunţa o sentinţă sigură şi univocă. Într-adevăr, nu o poate face. Însă faptul de

139 Cf. de pildă studiul consecvent al lui V. Kraft „Geschichtsforschung als strenge Wissenschaft", acum în *Logik der Sozialwissenschaften*, edit. de W. Topitsch, pp. 72-82.

140 Potrivit lui H. Albert, *Traktat*, loc cit., p. 138.

141 Lucrul acesta l-a accentuat D. Harth, DVJs., sept. 1971, într-un studiu temeinic.

142 W. Kamlah, P. Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens* (1967).

a putea să răspundem în fața acestei instanțe, iar aceasta înseamnă: de a nu inventa un limbaj adecvat unor noi perspective, ci de a-l obține din limba vie, mi se pare a fi o cerință legitimă. Pentru limbajul filozofiei, ea poate fi îndeplinită numai dacă reușește să mențină deschis, în ambele sensuri, drumul de la cuvânt la concept și de la concept la cuvânt. Aceasta mi se pare că este o instanță luată adesea în considerare ca uzanță lingvistică și de către Kamlah și Lorenzen pentru propriul lor demers. Ea nu produce, firește, o construcție metodică a unui limbaj prin introducerea treptată a unor concepte. Însă și aceasta este o 'metodă' de a conștientiza implicațiile pe care le conțin conceptele și, după părerea mea, ea este una adecvată sarcinii filozofiei. Căci sarcina filozofiei nu se limitează la clarificarea reflexivă a demersului științelor. Ea nu constă nici în faptul de a face 'suma' diversității cunoașterii noastre moderne și de a rotunji această diversitate ca întreg al unei 'concepții despre lume'. Ce-i drept, ea are de-a face cu întregul experienței noastre a lumii și a vieții – dar nu ca celelalte științe, ci așa cum o face doar însăși experiența noastră a vieții și a lumii, care se articulează în limbă. Nu afirm nici pe departe că faptul de a cunoaște această totalitate reprezintă o cunoaștere cu adevărat asigurată și că ea nu trebuie mai degrabă să fie abordată reflexiv cu o critică mereu reînnoită. Însă o astfel de 'cunoaștere' nu poate fi ignorată, indiferent de forma în care se exprimă – în înțelepciunea religioasă sau în cea aforistică, în opere de artă sau de gândire filozofică. Chiar și dialectica lui Hegel – nu mă refer la schematizarea ei ca metodă a argumentației filozofice, ci la experiența, ce-i stă la bază, a 'răsturnării' unor concepte care au pretenția de a cuprinde întregul în opusul lor[143] – se numără printre aceste forme de autolămurire interioară și de prezentare intersubiectivă a experienței noastre umane. În cartea mea, eu însumi m-am folosit într-un mod foarte vag de acest vag model al lui Hegel, iar acum să-mi fie îngăduit să fac trimitere la o recentă apariție de mici dimensiuni: *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien / Dialectica lui Hegel. Cinci studii hermeneutice*, Tübingen 1971 [*Ges. Werke* Bd. 3], care conține o prezentare mai precisă, dar și o anumită justificare a acestui caracter vag.

Împotriva cercetărilor mele a fost exprimat în mai multe rânduri reproșul că limbajul lor ar fi prea imprecis. În lucrul acesta eu nu pot vedea numai descoperirea unei lipse – care poate fi destul de frecventă. Mai degrabă, mi se pare că sarcinii limbajului conceptual filozofic îi este adecvat faptul de a menține, chiar și cu prețul pierderii delimitării precise a conceptelor, integrarea în întregul cunoașterii lumii prin intermediul limbii, și prin aceasta de a păstra vie relația cu întregul. Aceasta este implicația pozitivă a 'precarității lingvistice', care este înnăscută filozofiei de la bun început. În momente foarte speciale și în condiții foarte speciale, pe care nu le vom găsi la Platon sau Aristotel, la Meister Eckhart sau Nicolaus Cusanus, la Fichte sau Hegel, ci poate la Toma, la Hume și la Kant, această precaritate lingvistică rămâne ascunsă sub o sistematică conceptuală echilibrată, și va ieși din nou la iveală abia prin însoțirea reflexivă a mișcării gândirii – însă atunci în mod necesar și acolo. Fac în acest sens trimitere la prelegerea mea susținută la Düsseldorf, „Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie / Istoria conceptelor și limbajul filozofiei“[144]. Cuvintele care sunt folosite în limbajul filozofiei și cărora li se conferă precizie conceptuală implică permanent elemente de semnificație 'specifice unui limbaj-obiect' și, prin urmare, păstrează ceva inadecvat. Însă contextul de semnificații care se face auzit în fiecare cuvânt al limbii vii pătrunde totodată în potențialul de semnificații al conceptului. Acest lucru nu poate fi eliminat din nici o utilizare a expresiilor limbajului comun pe post

---

143 Popper nu este deloc deschis acestei experiențe, și de aceea își formulează critica la adresa unui concept de 'metodă' care nu este valabil nici măcar pentru Hegel: „Was ist Dialektik?“ în: *Logik der Sozialwissenschaften*, edit. de E. Topitsch, pp. 262-290.

de concepte. Însă pentru formarea de concepte în științele naturii el este lipsit de importanță, în măsura în care în ele relația cu experiența controlează orice utilizare a conceptelor, și prin aceasta obligă la un ideal al univocității și obține purul conținut logic al afirmațiilor.

Altfel stau lucrurile în domeniul filozofiei și, în genere, peste tot unde premisele cunoașterii preștiințifice a limbii (*vorwissenschaftliches Sprachwissen*) pătrund în cunoașterea directă (*Erkenntnis*). Acolo limba are și o altă funcție decât cea a desemnării pe cât posibil de univocă a datului – ea 'se dăruiește pe sine' (*'ist selbstgebend'*) și integrează în comunicare o astfel de dăruire de sine (*Selbstgabe*). În științele hermeneutice, prin formularea lingvistică nu este pur și simplu indicată o stare de fapt care poate fi cunoscută într-un alt mod, prin verificare. Mai degrabă, este evidențiată o stare de fapt în cum-ul (*das Wie*) semnificativității ei. Cerința specială adresată expresiei lingvistice și formării conceptelor o constituie faptul că aici trebuie să fie co-desemnat contextul de înțelegere în care starea de fapt semnifică ceva. Conotațiile pe care le are o expresie nu îi tulbură, așadar, inteligibilitatea (pentru că ele nu desemnează în mod univoc faptul vizat), ci o sporesc, în măsura în care contextul vizat câștigă în inteligibilitate ca întreg. Ceea ce este construit aici în cuvinte și dobândește statutul de dat (*Gegebenheit*) numai în cuvinte reprezintă un întreg.

În mod tradițional, în lucrul acesta este văzută o simplă problemă de stil și aceste fenomene sunt exilate în domeniul retoricii, unde miza ar fi aceea a persuadării cu ajutorul trezirii unor afecte. Sau se gândește pornind de la concepte estetice moderne. Atunci 'dăruirea de sine' (*Selbstgebung*) apare ca o calitate estetică ce își are originea în caracterul metaforic al limbii. Nu s-ar dori să se recunoască faptul că în ea rezidă un element de cunoaștere. Însă tocmai opoziția dintre 'logic' și 'estetic' mi se pare îndoielnică acolo unde este vorba despre vorbirea reală, și nu despre construcția logică artificială a unui orto-limbaj, așa cum o întrezărește Lorenzen. O sarcină nu mai puțin logică mi se pare a fi aceea de a recunoaște interferența dintre toate elementele, expresiile artificiale etc. ale limbajelor speciale și limbajul obișnuit. Aceasta este sarcina hermeneutică, așa zicând polul celălalt pentru determinarea caracterului adecvat al cuvintelor.

Acest lucru mă conduce către istoria hermeneuticii. În propria mea încercare, abordarea ei a avut în esență o sarcină pregătitoare și de fundal. Consecința acestui fapt a fost aceea că expunerile mele dau dovadă de o anumită unilateralitate. Lucrul acesta este valabil deja pentru Schleiermacher. Prelegerea sa despre hermeneutică, așa cum o citim în ediția lui Lücke a *Operelor*, dar și materialele originale pe care H. Kimmerle le-a editat în seria *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften / Lucrări ale Academiei de Științe din Heidelberg* (și pe care între timp le-a completat printr-un minuțios supliment critic[145]) și, de asemenea, conferințele susținute de către Schleiermacher în cadrul Academiei, care ocazional se raportează polemic la Wolf și Ast, nu pot fi comparate, din punctul de vedere al importanței teoretice pentru o hermeneutică filozofică, cu ceea ce conține prelegerea despre dialectică a lui Schleiermacher, și îndeosebi cu corelația dezbătută acolo dintre gândire și vorbire[146].

---

144 În: *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Heft 170, (1971) [*Kl. Schr.* IV, pp. 1-16; *Ges. Werke* Bd 4., pp. 78-94].

145 H. Kimmerle, *Nachbericht zur Ausgabe F. D. E. Schleiermacher : Hermeneutik. Mit einem Anhang: Zur Datierung, Textberichtigungen, Nachweise*, Heidelberg 1968.

146 Din nefericire, în ciuda lui Halpern și Odebrecht, nu avem însă nici acum o ediție mulțumitoare a *Dialecticii* lui Schleiermacher. Astfel că ediția lui Jonas din *Opere* este în continuare indispensabilă. Ar fi foarte de dorit ca această lacună să fie în curând acoperită, cu atât mai mult cu cât latura editorială a problemei ar prezenta un interes principial prin analogia ei cu faptul că nu există încă ediții critice ale prelegerilor lui Hegel.

Oricum, ne aflăm între timp în posesia unor materiale noi scrise de către Dilthey, care expune filozofia lui Schleiermacher, și îndeosebi zugrăvește cu măiestrie fundalul ei contemporan: Fichte, Novalis, Schlegel. Este meritul lui M. Redeker acela de a fi alcătuit din manuscrisele postume, într-o minuțioasă ediție critică, un al doilea volum al lucrării lui Dilthey *Das Leben Schleiermachers / Viața lui Schleiermacher*[147]. Celebra expunere a lui Dilthey, rămasă totuși până acum necunoscută, a preistoriei hermeneuticii din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, căreia cunoscuta lucrare academică din 1900 îi făcea doar un rezumat, este publicată acolo pentru prima dată. Prin temeinicia studiilor consacrate surselor, prin orizontul istoric general și prin expunerea detaliată, ea pune în umbră tot restul, nu numai modestele contribuții pe care le-am elaborat cu mari eforturi eu însumi[148], ci și cunoscuta operă-standard a lui Joachim Wach[149].

Despre istoria mai veche a hermeneuticii ne putem documenta bine, între timp, și în alt mod, de când Lutz Geldsetzer a creat o serie consacrată reeditării unor lucrări de hermeneutică[150]. Pe lângă Meier, avem acum acces într-o modalitate comodă mai ales la o importantă secțiune teoretică din Flacius și la elegantul Thibaut, între timp putând fi găsiți autori, ca de pildă Chladenius, căruia eu îi acord o deosebită atenție. Geldsetzer a adăugat acestor reeditări introduceri foarte minuțioase, elaborate cu o uimitoare erudiție. Firește că atât la Dilthey, cât și în introducerile lui Geldsetzer accentuările sunt foarte diferite de ceea ce am pus în prim-plan eu însumi, cu ajutorul unor exemple importante, îndeosebi la Spinoza și Chladenius.

Un lucru asemănător este valabil și pentru lucrările mai recente despre Schleiermacher, și îndeosebi pentru contribuțiile lui H. Kimmerle, H. Patsch[151] și pentru cartea lui G. Vattimo[152]. Este posibil ca eu să fi subliniat mult prea puternic tendința lui Schleiermacher către interpretarea psihologică (tehnică) în raport cu cea gramatical-lingvistică[153]. Totuși, în aceasta constă contribuția sa cea mai proprie și, de asemenea, tocmai interpretarea psihologică a fost cea care a făcut școală. Am putut să arăt că acest lucru este dincolo de orice îndoială dându-i ca exemlpu pe Heymann Steinthal și pe Dilthey ca succesori ai lui Schleiermacher.

Poziția importantă pe care Wilhelm Dilthey a dobândit-o în contextul problematic al cercetării mele și accentuarea energică a atitudinii sale ambivalente față de logica inductivă a secolului, pe de o parte, și față de moștenirea romantic-idealistă pe de altă parte, moștenire care în faza târzie a gândirii lui Dilthey îl includea, pe lângă Schleiermacher, și pe tânărul Hegel, au fost determinate de intenția teoretică a propriei mele interogări. Aici sunt demne de remarcat accentuări mai recente. Peter Krausser[154] a urmărit, cu o intenție contrară, vastele interese științifice ale lui Dilthey și le-a ilustrat, în parte, recurgând la materialul postum. De emfaza cu care el prezintă aceste interese ale lui Dilthey poate da dovadă,

---

147 Dilthey, *Das Leben Schleiermachers* II 1 și 2, Berlin 1966.

148 [Cf. între timp H.-G. Gadamer / G. Boehm (edit.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt, 1976].

149 [J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 vol., Tübingen 1926, Reprint Hildesheim 1966].

150 *Instrumenta philosophica. Series hermeneutica* I-IV, Düsseldorf 1965 sqq.

151 H. Patsch în *Zeitschr. f. Theologie und Kirche* 1966, pp. 434-472.

152 G. Vattimo, Schleiermacher filosofo dell'Interpretazione, Milano 1968.

153 [Cf. în această privință lucrarea lui M. Frank, *'Das individuelle Allgemeine' Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt 1977].

154 *Diltheys Kritik der endlichen Vernunft* (1970).

firește, numai o generație care l-a cunoscut pe Dilthey, de la bun început, din perspectiva actualității sale târzii din anii douăzeci ai secolului nostru. Pentru cei care, cu o intenție teoretică proprie, tematizaseră pentru prima dată la Dilthey interesul pentru istoricitate și pentru întemeierea științelor spiritului, de pildă pentru Misch, Groethuysen, Spranger, dar și pentru Jaspers și Heidegger, a fost permanent indiscutabil faptul că Dilthey a participat intens la științele naturii din vremea sa, dar îndeosebi la ramura lor antropologică și psihologică. Krausser dezvoltă însă teoria structurală a lui Dilthey cu mijloacele unei analize aproape cibernetice, astfel încât întemeierea științelor spiritului urmează pe de-a-ntregul modelul științelor naturii, firește însă că pe o bază de date atât de vagi, încât orice cibernetician s-ar cruci.

M. Riedel, de asemenea, rămâne interesat mai degrabă de critica rațiunii istorice a lui Dilthey, așa cum poate fi ea documentată îndeosebi din perioada de la Breslau, decât de etapa târzie a gândirii lui Dilthey, chiar dacă în noua sa ediție a lucrării *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften / Construirea lumii istorice în științele spiritului* el prezintă opera târzie a lui Dilthey[155]. El conferă interesului lui Dilthey pentru științele spiritului un interesant accent de critică socială și vede într-o atât de mare măsură relevanța autentică a lui Dilthey în interogarea sa de teorie a științei, încât iraționalismul care i-a fost reproșat lui Dilthey ca apărător al filozofiei vieții îi apare ca o simplă neînțelegere. Aici ambivalența relevată de către mine a poziției lui Dilthey, indecizia sa între teoria științei și filozofia vieții este articulată exact în sensul opus: iluminismul emancipator rămâne în ochii acestor autori nu numai cel mai profund și cel mai puternic, ci în mod ciudat și cel mai productiv imbold al lui Dilthey[156].

Totuși, cea mai gravă obiecție împotriva proiectului meu al unei hermeneutici filozofice este aceea că aș deduce din dependența față de limbaj a oricărei înțelegeri (*Verstehen*) și a oricărei comunicări (*Verständigung*) importanța fundamentală a acordului (*Einverständnis*) și că astfel aș legitima o prejudecată socială în favoarea raporturilor existente. Este într-adevăr just și, după părerea mea, rămâne o perspectivă reală aceea că comunicarea poate reuși numai pe baza unui acord originar și că sarcina înțelegerii și a interpretării nu poate fi descrisă ca și cum hermeneutica ar trebui să depășească absoluta neinteligibilitate a unui text transmis prin tradiție sau chiar, în primă instanță, inducerea în eroare prin neînțelegere. Acest lucru nu mi se pare just nici în sensul hermeneuticii ocazionale a perioadei timpurii, care nu reflecta asupra presupozițiilor sale de pe atunci, nici în sensul lui Schleiermacher și al întreruperii romantice a tradiției, pentru care în orice înțelegere neînțelegerea este primordială. Orice comunicare lingvistică presupune nu numai un acord cu privire la semnificațiile cuvintelor și la regulile limbii vorbite. Mai degrabă, și în privința 'lucrurilor', dintre toate chestiunile ce pot fi discutate cu sens multe rămân necontroversate. Faptul că am insistat asupra acestui aspect ar atesta o tendință conservatoare și ar priva reflecția hermeneutică de adevărata ei sarcină: cea critic-emancipatoare.

Aici este cu siguranță vorba despre un aspect esențial. Discuția consacrată lui se desfășoară mai ales între Habermas, în calitate de continuator al 'teoriei critice', și mine, eu situându-mă de cealaltă parte[157]. De ambele părți, acest lucru se întâmplă, ce-i drept, în așa fel, încât aici intră în joc presupoziții ultime, care abia dacă sunt controlate – pe de o parte, la Habermas și la mulți alții care urmează vechea deviză a iluminismului de a elimina

155 Suhrkamp Verlag (1970).

156 [Asupra cercetării mai recente consacrate lui Dilthey, cf. lucrările mele din *Ges. Werke* Bd. 4].

157 [Cf. volumul colectiv *Hermeneutik und Ideologiekritik* și *Dezvoltările* mele din volumul de față, secțiunea a IV-a].

prejudecățile desuete și de a anula privilegiile sociale prin gândire și reflecție, intră în joc credința în 'dialogul liber de constrângeri'. Habermas face aici presupoziția fundamentală a 'acordului contrafactual'. De cealaltă parte, în ceea ce mă privește, acestui lucru îi opun profundul scepticism pe care îl nutresc împotriva fantasticei supraaprecieri de sine pe care și-o arogă gândirea filozofică pentru rolul său în realitatea socială – sau altfel spus: împotriva irealei supraaprecieri a rațiunii în comparație cu motivațiile emoționale ale sufletului uman. Nu a fost vorba despre o întâmplare literară, ci despre conturarea bine cumpănită a unui ansamblu tematic, atunci când nu am putut gândi confruntarea dintre hermeneutică și critica ideologiilor fără rolul uriaș pe care îl joacă retorica. Marx, Mao și Marcuse – pe care astăzi îi putem găsi alăturați în unele inscripții făcute pe ziduri – cu siguranță că nu își datorează popularitatea 'dialogului rațional liber de constrângeri'...

Ceea ce deosebește practica hermeneutică și disciplinarea ei de posibilitatea unei simple tehnici de a fi învățată, indiferent dacă aceasta se poate numi tehnică socială sau metodă critică, este faptul că în ele un factor ce ține de istoria efectelor codetermină permanent conștiința celui care înțelege. Reversul esențial pe care îl implică acest lucru este acela că ceea ce este înțeles exercită mereu o anumită putere de convingere, care contribuie la formarea de noi convingeri. Nu contest deloc faptul că, dacă vrem să înțelegem, trebuie să ne străduim să ne distanțăm de propriile opinii asupra lucrurilor în cauză. Cine vrea să înțeleagă nu trebuie să aprobe ceea ce înțelege. Și totuși, cred că experiența hermeneutică ne învață că efortul critic devine întotdeauna eficient doar într-o măsură limitată. Ceea ce este înțeles vorbește permanent și pentru sine însuși. Pe acest lucru se bazează întreaga bogăție a universului hermeneutic, care este deschis oricărui fapt inteligibil. Intrând în joc în toată amploarea sa, el îl constrânge pe cel care înțelege să își pună în joc propriile sale prejudecăți. Acestea sunt câștiguri reflexive pe care le obținem din practică și numai din practică. Lumea de experiență a filologului și 'ființa întru text' a acestuia, pe care eu le-am pus în prim-plan, reprezintă în realitate numai un fragment și un câmp metodologic de ilustrare pentru experiența hermeneutică, ce este întrețesută în ansamblul practicii umane. În cadrul ei, înțelegerea a ceea ce este scris este, ce-i drept, deosebit de importantă, însă ea nu este decât un fenomen târziu și, de aceea, secundar. În realitate, amploarea experienței hermeneutice se suprapune cu cea a disponibilității pentru dialog a ființelor raționale în genere.

Remarc lipsa recunoașterii faptului că acesta este domeniul pe care hermeneutica îl împarte cu retorica: domeniul argumentelor convingătoare (și nu al celor logic constrângătoare). Este domeniul practicii și al umanității în genere, care tocmai că nu își are sarcina acolo unde este valabilă forța 'raționamentului de fier', căreia trebuie să i te supui fără discuție, dar nici acolo unde reflecția emancipatoare este sigură de al său 'acord contrafactual', ci acolo unde, prin reflecție rațională, trebuie să se decidă în privința unor aspecte controversate. Aici își are locul arta discursului și a argumentării (și corespondentul ei nearticulat fonetic al sfătuirii reflexive cu sine însuși). Chiar dacă arta discursului, așa cum a fost clar dintotdeauna, se adresează afectelor, prin acest lucru ea nu iese totuși nicidecum din domeniul raționalului. Vico susține pe bună dreptate o valoare proprie a acesteia: *copia*, bogăția punctelor de vedere. Găsesc că este un lucru înspăimântător de ireal atunci când – asemenea lui Habermas – se atribuie retoricii un caracter constrângător, care ar trebui depășit în favoarea dialogului rațional liber de constrângeri. Se subestimează astfel nu numai pericolului manipulării și al punerii sub tutelă, prin elocvență, a rațiunii, ci și șansa comunicării prin elocvență, pe care se bazează viața socială. Orice practică socială – și cu adevărat și cea revoluționară – este de negândit fără funcția retoricii. Tocmai cultura științifică a epocii noastre poate ilustra acest lucru. Ea a impus practicii comunicării umane uriașa

sarcină, aflată tot mereu în creştere, de a integra fiecare domeniu particular de cunoaştere ştiinţifică a faptelor în practica raţiunii sociale: aici intră în joc mijloacele moderne de comunicare în masă.

Avem de-a face cu un sens reducţionist al retoricii atunci când ea este privită ca o simplă tehnică şi chiar ca un simplu instrument al manipulării sociale. În realitate, ea este o latură esenţială a oricărui comportament raţional. Deja Aristotel numeşte retorica nu o *tehne*, ci o *dynamis*, atât de mult ţine ea de determinaţia generală a omului de a fi o fiinţă raţională. Formarea instituţionalizată a opiniei publice, pe care a dezvoltat-o societatea noastră industrială, oricât de mare ar fi domeniul ei de influenţă şi oricât ar merita numele de manipulare, nu epuizează nicidecum domeniul argumentaţiei raţionale şi al reflecţiei critice pe care îl ocupă practica socială[158].

Recunoaşterea acestei stări de lucruri presupune, fireşte, înţelegerea faptului că conceptul de reflecţie emancipatoare are o mult prea vagă indeterminare. Este vorba despre o pură problemă obiectivă, adică despre interpretarea adecvată a experienţei noastre. Ce rol joacă raţiunea în contextul practicii noastre umane? În orice caz, ea are forma de realizare a reflecţiei. Aceasta vrea să însemne că ea nu practică pur şi simplu doar aplicarea unor mijloace raţionale pentru atingerea unor scopuri şi ţeluri date în prealabil. Ea nu este limitată la domeniul raţionalităţii teleologice. În privinţa acestui aspect, hermeneutica este de acord cu critica ideologiilor în opoziţia faţă de 'teoria ştiinţei', în măsura în care aceasta consideră deja logica sa imanentă şi aplicarea rezultatelor cercetării ca fiind principiul practicii sociale. Mai degrabă, reflecţia hermeneutică conştientizează tocmai şi scopurile, şi anume nu în sensul unei cunoaşteri şi fixări prealabile a unor scopuri convenţionale şi a unora supreme, pe care apoi reflecţia asupra adecvării faţă de scopuri a mijloacelor doar le urmăreşte. Aceasta este mai degrabă ispita, care îşi are originea în demersul raţiunii tehnice în domeniile ei, de a reflecta doar asupra alegerii corecte a mijloacelor şi de a considera că în legătură cu întrebările privitoare la scopuri s-a decis în prealabil.

Într-un sens formal ultim, cu siguranţă că pentru orice practică umană ceva este decis în prealabil, şi anume faptul că atât individul, cât şi societatea au ca scop 'fericirea'. Aceasta pare a fi o afirmaţie firească, de o raţionalitate evidentă. Numai că trebuie să îi dăm dreptate lui Kant în privinţa faptului că fericirea, acest ideal al imaginaţiei, este lipsit de orice determinare necesară. Nevoia noastră practică de raţiune ne pretinde totuşi să gândim scopurile noastre cu o determinare similară celei a mijloacelor corespunzătoare lor, adică să fim în acţiunea noastră capabili să preferăm în mod conştient o posibilitate de acţiune alteia, şi în cele din urmă să subordonăm un scop altuia. Departe de a presupune pur şi simplu reglementările date ale vieţii sociale şi, într-un astfel de cadru dat, de a uniformiza reflecţiile noastre practice privitoare la alegeri, noi stăm mai degrabă, cu fiecare hotărâre pe care o luăm, sub semnul unei consecinţe de o natură cu totul specială.

Corelaţia cu consecvenţa este inerentă oricărui tip de raţionalitate, inclusiv celei tehnice, care urmăreşte în mod raţional scopuri permanent limitate. Însă cu atât mai mult ea joacă un rol în afara sferei raţionalităţii teleologice, care poate fi stăpânită tehnic, adică în experienţa practică. Aici consecvenţa nu mai este raţionalitatea de la sine înţeleasă a alegerii mijloacelor, a cărei respectare Max Weber a susţinut-o energic în domeniul atât de distorsionat din

158 Lucrările lui C. Perelman şi ale discipolilor săi le receptez, din această perspectivă, ca pe o valoroasă contribuţie la hermeneutica filozofică. (Îndeosebi al său *Traité de l'argumentation* (împreună cu L. Olbrechts-Tyteca) şi mai recent *Le Champ de l'argumentation* (amândouă la Presses Universitaires de Bruxelles) [şi noua carte a lui C. Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications,* Dordrecht, Boston, London 1979].

punct de vedere emoțional al acțiunii social-politice. Este vorba mai degrabă despre însăşi consecvența putinței de a vrea. Cine se află în autentice situații de alegere, are nevoie de un criteriu de excelență, sub a cărei autoritate să-şi realizeze până la capăt reflecția orientată spre decizie. Prin urmare, rezultatul ei este întotdeauna mai mult decât simpla subordonare corectă față de criteriul călăuzitor. Ceea ce este considerat drept de către cineva determină criteriul însuşi, şi anume nu doar prin aceea că deciziile viitoare sunt astfel luate în prealabil, ci şi prin aceea că astfel se formează însăşi hotărârea de a urmări anumite scopuri ale acțiunii. Aici consecvența înseamnă, în ultimă instanță, continuitate, singura care face ca identitatea cu sine însuşi să fie, pentru prima dată, plină de conținut. Acesta este adevărul pe care reflecția lui Kant de filozofie morală l-a susținut împotriva oricărui calcul utilitarist-tehnic: caracterul formal al legii morale.

Însă din această determinare a 'ceea ce este just' poate fi derivată o imagine a vieții juste şi cu ajutorul lui Aristotel şi al unei tradiții care se prelungeşte până astăzi, şi va trebui să fim de acord cu Aristotel că această imagine-model, preformată social cum este, dobândeşte permanent un caracter tot mai determinat atunci când luăm decizii 'critice' – până la o asemenea stare de determinare, încât nu mai putem deloc să vrem în mod conştient altceva, adică 'etosul' nostru a devenit a doua noastră 'natură'[159]. Astfel se formează imaginea-model atât a individului, cât şi a societății, iar aceasta, cu siguranță, prin aceea şi tocmai prin aceea că idealurile unei generații mai tinere s-au schimbat în raport cu cele ale generațiilor mai vârstnice, pentru ca la rândul lor să dobândească din nou, prin practica concretă a comportamentului lor în propriul spațiu de acțiune şi în propriul spațiu-scop, un caracter tot mai determinat, adică tot mai stabil.

Unde este eficientă aici reflecția emancipatoare? Aş spune: peste tot, fireşte însă că în aşa fel, încât eliminând alte reprezentări ale scopurilor, se concretizează ea însăşi, iarăşi, în noi reprezentări. Ea se supune astfel numai legii de desfăşurare a vieții istorice şi sociale înseşi. După părerea mea, ea ar deveni goală şi nedialectică dacă ar vrea să gândească ideea unei reflecții complete, în care societatea, pornind de la permanentul proces de emancipare prin care ea se desprinde de obligațiile tradiționale şi construieşte noi valabilități obligatorii, s-ar ridica la nivelul unei posesii de sine definitive, libere şi raționale.

Aşadar, atunci când se vorbeşte despre emancipare ca eliminare a constrângerilor prin conştientizare, aceasta este o afirmație foarte relativă. Conținutul ei depinde de felul constrângerilor despre care este vorba. Procesul individual-psihologic de sociologizare, după cum se ştie, este corelat în mod necesar cu reprimarea instinctelor şi cu renunțarea la plăcere. Conviețuirea socială şi politică a oamenilor este constituită, la rândul ei, prin reglementări sociale, care exercită o influență dominantă asupra a ceea ce trece drept just. În domeniul individual-psihologic pot exista, cu siguranță, afecțiuni nevrotice care fac imposibilă propria capacitate socială de comunicare. Aici se poate încerca eliminarea caracterului constrângător al tulburărilor comunicative prin lămurire şi conştientizare. În realitate, acest lucru nu face nimic altceva decât să-l reintroducă pe cel afectat de tulburări în lumea normelor societății.

În viața social-istorică există ceva comparabil. Acolo, unele forme de dominație pot fi resimțite ca o constrângere, iar conştientizarea lor înseamnă, cu certitudine, că apare nevoia unei noi identificări cu generalul. Critica lui Hegel la adresa pozitivității – a creştinismului, a constituției imperiale germane, a feudalismului depăşit – reprezintă în acest sens un

---

159 Cf. lucrarea mea „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", în *Kleine Schriften* I, p. 179 sqq. [şi între timp „Gibt es auf Erden ein Maß?" I şi II în *Philos. Rdsch.* 31 (1984), pp. 161-177 şi 32 (1985), pp. 1-26].

excelent exemplu. Însă tocmai un astfel de exemplu nu poate, după părerea mea, să confirme ceea ce postulează criticii mei, şi anume că faptul de a conştientiza raporturile de putere existente exercită permanent o funcţie emancipatoare. Conştientizarea poate avea ca efect şi transformarea modurilor de comportare marcate de un spirit autoritar în modele care să determine propriul comportament liber. Şi în acest sens Hegel este un excelent exemplu, care apare ca fiind restaurativ numai în raport cu un angajament preconceput. În realitate, tradiţia, care nu constă în apărarea a ceea ce este moştenit, ci în dezvoltarea vieţii moral-sociale înseşi, se bazează permanent pe o conştientizare care preia în mod liber.

Ceea ce poate fi supus reflecţiei este permanent limitat în raport cu ceea ce este determinat printr-o formulare prealabilă. Orbirea faţă de această stare de fapt a finitudinii umane este cea care conduce la dezideratul abstract al luminării şi al înfierării oricărei autorităţi – şi este o gravă neînţelegere faptul că din recunoaşterea acestei stări de fapt trebuie să rezulte deja o atitudine politică în sensul apărării ordinii existente. În realitate, faptul de a vorbi despre progres sau despre revoluţie – ca şi despre menţinerea ordinii existente – nu ar fi mai mult decât o simplă declamaţie, dacă ar pretinde o abstractă cunoaştere prealabilă a mântuirii. Este posibil ca în împrejurări revoluţionare apariţia robespierrilor, a moraliştilor abstracţi care vor să reorganizeze lumea după raţiunea lor, să fie aplaudată. Dar este la fel de sigur că le sună ceasul. Nu pot considera faptul de a lega caracterul dialectic al oricărei reflecţii, relaţia ei cu ceea ce este dat în prealabil de idealul unei lucidităţi totale decât ca pe o fatală confuzie a spiritelor. Acest lucru mi se pare la fel de eronat ca şi idealul unei depline autolimpeziri raţionale a individului, care şi-ar trăi impulsurile şi motivaţiile într-un mod controlat şi conştient.

Aici conceptul de sens al filozofiei idealiste a identităţii este în mod evident fatal. El reduce competenţa reflexivă hermeneutică la aşa-numita 'tradiţie culturală', continuându-l oarecum pe Vico, care considera ca fiind uman inteligibil numai ceea ce este făcut de către om. Reflecţia hermeneutică ce dă cheia întregii mele cercetări încearcă însă să evidenţieze tocmai faptul că un astfel de concept de înţelegere a sensului (*Sinn-Verstehen*) este eronat, şi în această privinţă a trebuit să limitez şi celebra determinare a lui Vico[160]. Mi se pare că atât Apel, cât şi Habermas menţin acest sens idealist al înţelegerii sensului, care nu corespunde întregii tendinţe a analizei mele. Nu a fost întâmplător faptul că mi-am orientat cercetarea către experienţa artei, al cărei 'sens' nu poate fi epuizat de înţelegerea conceptuală. Faptul că am dezvoltat interogaţia unei hermeneutici filozofice universale pornind de la critica la adresa conştiinţei estetice şi de la reflecţia asupra artei – şi nu pornind direct de la aşa-numitele ştiinţe ale spiritului – nu a însemnat nicidecum o eludare a cerinţei metodologice a ştiinţei. El înseamnă mai degrabă o primă măsurare a ariei de cuprindere pe care o are problema hermeneutică şi a cărei semnificaţie nu este atât aceea de a caracteriza anumite ştiinţe ca hermeneutice, cât aceea de a pune în lumină o dimensiune preordonată în raport cu orice utilizare a unor metode de către ştiinţă. În vederea acestui scop, experienţa artei a fost importantă în mai multe sensuri. Care este importanţa superiorităţii temporale pe care o pretinde arta în calitate de conţinut al conştiinţei noastre estetice educate? Nu apare aici întrebarea dacă această conştiinţă estetică ce vizează 'arta' – ca şi însuşi conceptul de 'artă' care a dobândit un statut pseudoreligios – nu constituie o trunchiere a experienţei noastre în raport cu opera de artă, tot aşa cum conştiinţa istorică şi istorismul constituie o trunchiere a experienţei istorice? Nu este ea la fel de inadecvată?

Problema se concretizează în conceptul lui Kierkegaard de 'concomitenţă' (*'Gleichzeitigkeit'*), care tocmai că nu înseamnă omniprezenţă în sensul actualizării istorice, ci stabileşte o

160 [Cf. *Adevăr şi metodă* vol. 1, p. 26 sqq.].

sarcină pe care eu am numit-o mai târziu sarcina aplicării. Faptul că distincția făcută de către mine între concomitență *'Gleichzeitigkeit'* și simultaneitatea estetică (*ästhetische Simultaneität*) este în spiritul lui Kierkegaard, chiar dacă, firește, utilizează altfel conceptele, aș dori să îl apăr împotriva obiecției lui von Bormann[161]. Dacă acesta se referă la o notă de jurnal: „Starea de concomitență este realizată", eu spun același lucru atunci când folosesc în acest sens expresia „mijlocit în totalitate", adică până la coprezența nemijlocită (*das unmittelbare Zugleichsein*). Firește că acest lucru, pentru cel care își amintește terminologia lui Kierkegaard din polemica sa împotriva 'medierii', sună ca o recădere în filozofia lui Hegel. Întâmpinăm aici dificultăți tipice, pe care caracterul închis al sistematicii hegeliene le pune oricărei încercări de a păstra distanță față de constrângerea ei conceptuală. Ele îl afectează atât pe Kierkegaard, cât și propria mea încercare de a-mi formula distanța față de Hegel cu ajutorul unui concept kierkegaardian. Astfel că în primă instanță l-am urmat pe Hegel, pentru a atrage atenția asupra dimensiunii hermeneutice a medierii între odinioară și astăzi, în opoziție cu naiva lipsă de concepte a intuiției istorice. În acest sens l-am confruntat pe Hegel cu Schleiermacher[162]. Însă în realitate urmăresc cu încă un pas mai departe înțelegerea hegeliană a istoricității spiritului. Conceptul de „religie a artei" al lui Hegel desemnează exact ideea care însuflețește îndoielile mele hermeneutice în privința conștiinței estetice: arta își realizează propria posibilitate extremă nu ca artă, ci ca religie, ca prezență a divinului. Însă atunci când Hegel caracterizează întreaga artă ca pe ceva ce ține de trecut, ea este oarecum absorbită de către conștiința care rememorează istoria și, ținând de trecut, ea dobândește o simultaneitate estetică. Înțelegerea acestui context mi-a impus sarcina hermeneutică de a distinge adevărata experiență a artei – care nu experimentează arta ca artă – de conștiința estetică prin conceptul de indistincție estetică (*ästhetische Nichtunterscheidung*). Aceasta mi se pare că este o problemă legitimă, care nu rezultă dintr-o idolatrizare a istoriei, ci este evidentă în propria noastră experiență a artei. Faptul de a privi 'arta' originar-contemporan – anistoric – sau ca trăire istorică educată este o falsă alternativă[163]. Hegel are dreptate. De aceea, nu mă pot ralia nici astăzi criticii lui Oskar Becker[164], la fel de puțin ca și vreunui obiectivism istoric, care cu siguranță că este valabil în anumite limite: sarcina hermeneutică a integrării rămâne. Se poate spune că acest lucru corespunde mai degrabă stadiului etic al lui Kierkegaard decât celui religios. În această privință, von Bormann ar putea avea dreptate. Dar oare stadiul etic nu păstrează și la Kierkegaard o anumită prevalență conceptuală și este, ce-i drept, transcendat în mod religios, dar nu altfel decât 'atrăgând atenția'?

Esteticii lui Hegel i se acordă astăzi din nou o mare atenție. Și pe bună dreptate: pentru conflictul dintre pretenția supratemporală a esteticului și unicitatea istorică a operei și a lumii, ea reprezintă până astăzi unica soluționare reală, prin aceea că le gândește pe amândouă împreună și astfel face ca arta în ansamblu să fie 'prezentă în memorie'. În mod evident, aici sunt corelate două lucruri: faptul că arta, de la apariția creștinismului încoace, nu mai este

---

161 Acum în *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. de J. Habermas, p. 88 sqq.

162 [Cf. *Adevăr și metodă* vol. 1, p. 133 sqq.].

163 H. Kuhn, *Wesen und Wirken des Kunstwerks* (1960) mi se pare că se poticnește aici din cauza acestei alternative abstracte dintre religie și artă. Dimpotrivă, W. Benjamin mi se pare că recunoaște, ce-i drept, faptul că arta se caracterizează în mod principial prin apartenența la trecut, atunci când vorbește despre 'aura' operei de artă. Totuși, el proclamă pentru artă, în epoca reproductibilității ei tehnice, o nouă funcție politică, ce transformă în întregime sensul artei și împotriva căreia Theodor Adorno, în a sa *Ästhetische Theorie*, formulează obiecții juste.

164 *Philos. Rundschau* 10, pp. 225-237.

modul suprem al adevărului, starea de revelare a divinului, şi de aceea a devenit artă de reflecţie – şi pe de altă parte faptul că fenomenele către care a progresat spiritul, în speţă reprezentarea şi conceptul, religia revelată şi filozofia conduc tocmai la a nu mai înţelege de acum încolo arta decât ca artă. Trecerea de la arta de reflecţie (*Reflexionskunst*) la reflecţia asupra artei (*Kunstreflexion*), întrepătrunderea amândurura nu mi se pare a fi o contopire a unor lucruri diferite (Wiehl)[165], ci constituie conţinutul legitimabil în mod obiectiv al perspectivei lui Hegel. Arta de reflecţie tocmai că nu este doar o fază târzie a epocii artei, ci este deja trecerea în cunoaşterea pentru care arta devine pentru prima dată artă.

Aici se pune în continuare întrebarea specială, în general neglijată până acum, dacă artele de factură lingvistică nu se disting în cadrul ierarhiei genurilor artei prin aceea că legitimează această trecere[166]. R. Wiehl a relevat în mod convingător faptul că în conceptul de acţiune, care constituie centrul formei artistice dramatice, este de găsit veriga de legătură cu dramaturgia gândirii dialectice. Într-adevăr, aceasta este una dintre acele intuiţii profunde ale lui Hegel, a căror licărire străbate întreaga sistematizare conceptuală a esteticii sale. Nu mai puţin important mi se pare faptul că această trecere este stabilită deja acolo unde lingvisticitatea ca atare iese pentru prima dată în evidenţă, şi anume în cazul liricii. În ea, ce-i drept, nu este prezentată o acţiune, iar în ceea ce se numeşte astăzi 'acţiune lingvistică', ce este cu siguranţă valabilă şi pentru lirică, caracterul acţiunii nu se impune ca fiind evident. Ceea ce constituie într-adevăr enigmatica uşurinţă a cuvântului în toate artele de factură lingvistică, în comparaţie cu rezistenţa materialului în care trebuie să se întrupeze artele plastice, este faptul că nu ne gândim absolut deloc că şi o astfel de vorbire este acţiune. Wiehl spune pe bună dreptate: „Lirica este prezentarea unei pure acţiuni lingvistice, nu prezentarea unei acţiuni în forma unei acţiuni lingvistice" (cum este cazul dramei). Aceasta înseamnă însă că aici limba apare ca limbă.

Astfel, intră în joc o relaţie între cuvânt şi concept care precedă şi relaţia relevată de către Wiehl dintre dramă şi dialectică[167]. Poezia lirică este cea în care limba apare în esenţa ei pură, astfel încât în ea se regăsesc deja, oarecum învăluite, toate posibilităţile limbii, inclusiv cea a conceptului. Hegel a văzut deja faptul principial atunci când a recunoscut că lingvisticitatea, spre deosebire de 'materia' celorlalte arte, înseamnă totalitate. Aceasta este o intuiţie care l-a determinat deja pe Aristotel să acorde totuşi auzului – în ciuda preeminenţei pe care văzul o are de la natură în cadrul simţurilor – o preeminenţă proprie, pentru că auzul percepe limba şi, prin aceasta, totul, nu numai vizibilul.

Fireşte că Hegel, pentru această preeminenţă a lingvisticităţii, nu a privilegiat în mod deosebit lirica. În această privinţă, el era mult prea dominat de idealul naturalităţii pe care îl reprezenta pentru epoca sa Goethe, şi de aceea privea poezia lirică numai ca pe o expresie subiectivă a interiorităţii. Însă în realitate cuvântul liric ilustrează limba într-un sens privilegiat. Acest lucru se manifestă, nu în ultimul rând, prin aceea că cuvântul liric poate fi ridicat la rangul de ideal pur al unei *poésie pure*. Ce-i drept, aceasta nu ne face să ne gândim la forma dezvoltată a dialecticii – cum se întâmplă în cazul dramei – dar ne face să ne gândim la speculativul aflat la baza oricărei dialectici. Atât în mişcarea lingvistică a

---

165 R. Wiehl, „Über den Handlungsbegriff als Kategorie der Hegelschen Aesthetik", Hegelstudien 6, îndeosebi p. 138.

166 [Cf. lucrările mele „Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach Wahrheit" (*Kl. Schr.* IV, pp. 218-227; *Ges. Werke* Bd. 8) şi „Philosophie und Poesie" (ibid. pp. 241-248; *Ges. Werke* Bd. 8) şi mai recent „Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik", *Hegel-Studien* 21 (1986); *Ges. Werke* Bd. 8].

167 [Cf. pentru cele ce urmează „Text şi interpretare", mai sus p. 596 sqq.].

gândirii speculative, cât și în cea a poeziei 'pure', se împlinește aceeași prezență de sine (*Selbstpräsenz*) a spiritului. Și Adorno a observat, pe bună dreptate, afinitatea dintre expresia lirică și cea speculativ-dialectică – și mai ales: Mallarmé însuși.

Există și un alt indiciu care trimite în aceeași direcție, și anume gradul de traductibilitate specific diferitelor tipuri de creație poetică. Criteriul 'acțiunii', pe care Wiehl l-a preluat de la Hegel însuși, este aproape opusul acestui criteriu. În orice caz, este incontestabil faptul că lirica, cu cât este mai puțin traductibilă, cu atât se apropie mai mult de idealul unei *poésie pure*: în mod evident, aici împletirea sunetului și a semnificației a devenit indisolubilă.

Aceasta este direcția pe care am dezvoltat-o până în prezent. Desigur că nu am fost singurul. Distincția dintre 'denotativ și conotativ' folosită de către Wellek și Warren ne provoacă totuși tocmai la o analiză mai precisă. În analiza diferitelor moduri ale lingvisticității, eu am urmărit mai ales importanța pe care o are scripturalitatea pentru idealitatea faptului lingvistic. Prin reflecții asemănătoare, Paul Ricœur a ajuns recent la același rezultat că scripturalitatea confirmă identitatea sensului și atestă desprinderea de latura psihologică a vorbirii. Astfel – în treacăt fie spus – se explică, pornind de la realitatea însăși, de ce hermeneutica ce merge pe urmele lui Schleiermacher, Dilthey mai ales, în ciuda întregii preocupări psihologice, nu a preluat întemeierea romantică a hermeneuticii pe dialogul viu, ci s-a întors la 'expresiile fixate în scris ale vieții' din hermeneutica mai veche. Acestui lucru îi corespunde faptul că Dilthey a văzut în interpretarea creației poetice triumful hermeneuticii. În opoziție cu această perspectivă, eu am evidențiat 'dialogul' (*das 'Gespräch'*) ca fiind structura comunicării lingvistice și l-am caracterizat prin dialectica întrebării și a răspunsului. Acest lucru se confirmă în întregime și pentru propria noastră „ființă întru text" („*Sein zum Texte*"). Întrebările pe care ni le suscită un text în timpul interpretării pot fi ele însele înțelese abia atunci când textul este înțeles la rândul său ca răspuns la o întrebare.

Opera de artă de factură lingvistică (*das sprachliche Kunstwerk*) nu stă aici în prim-plan fără un motiv temeinic. Ea – în mod cu totul independent de problema istorică a acelei *oral poetry* – ține de arta oratorică într-un sens mult mai principial decât de literatură. Numesc textele de felul acesta texte 'eminente'.

Ceea ce mă preocupă de ani de zile și ceea ce am urmărit în diferite prelegeri nepublicate încă („Bild und Wort / Imagine și cuvânt", „Das Sein des Gedichteten / Ființa operei poetice", „Von der Wahrheit des Wortes / Despre adevărul cuvântul", „Philosophical, poetical, religious speaking / Discursul filozofic, poetic, religios") sunt problemele hermeneutice speciale ale textelor eminente. Un astfel de text fixează acțiunea lingvistică pură, și de aceea are un raport eminent cu scrisul. În el limba este prezentă în așa fel, încât relația ei de cunoaștere cu datul se estompează, la fel ca și relația comunicativă în sensul de adresare. Situația hermeneutică fundamentală generală a formării și a contopirii orizonturilor, pe care eu am dezvoltat-o dându-i o explicitare conceptuală, va fi valabilă și pentru astfel de texte eminente. Nu vreau nici pe departe să tăgăduiesc faptul că modul cum o operă de artă se integrează în epoca și în lumea sa (ceea ce H. R. Jauss[168] numește 'negativitate') îi codetermină semnificația, adică felul cum ea este grăitoare pentru noi. Miza conștiinței istoriei efectelor a fost totuși aceea de a gândi opera și efectul ca unitate a unui sens. Ceea ce am descris drept contopire a orizonturilor a fost forma de realizare a acestei unități, care nu îi permite interpretului să vorbească despre un sens originar al unei opere fără ca în înțelegerea acestuia să nu fi pătruns deja, de la bun început, și sensul propriu al interpretului. Această structură hermeneutică fundamentală este ignorată atunci când se crede,

---

168 H.R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, 1970 [și *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1979].

de pildă, că cercul înțelegerii ar putea fi ’rupt‘ printr-o metodă istoric-critică (așa cum afirmă mai recent Kimmerle[169]). Ceea ce Kimmerle descrie astfel nu este nimic altceva decât ceea ce Heidegger numea: „a intra în cerc în *modalitatea corectă*“, adică nu printr-o actualizare anacronică sau printr-o repliere necritică asupra propriilor pre-concepții (*Vor-Meinungen*). Relevarea orizontului istoric al unui text este deja de la bun început o contopire a orizonturilor. Orizontul istoric nu poate fi reconstituit mai întâi în sine. Acest lucru este cunoscut în hermeneutica mai recentă sub forma problematicii preînțelegerii.

Însă în cazul textului eminent se mai află în joc și un alt fapt ce reclamă o reflecție hermeneutică. ’Pierderea‘ relației nemijlocite cu realitatea, pentru care reflecția engleză, structurată nominalist, asupra gândirii și asupra limbii are expresia semnificativă de *fiction*, în realitate nu este un fenomen de pierdere, o atenuare a caracterului nemijlocit al unei acțiuni lingvistice, ci este dimpotrivă realizarea ei ’eminentă‘. În orice literatură, acest lucru este de asemenea valabil și pentru ’adresa‘ pe care ea o conține și care nu îl vizează pe destinatarul unei comunicări, ci pe cel care este receptiv astăzi și mâine. Deja tragediile clasice, chiar dacă erau scrise pentru o scenă fixă și festivă și se integrau, cu siguranță, într-un prezent social, nu erau destinate, asemenea recuzitelor teatrale, unei utilizări unice, și nici nu rămâneau în depozit până la o nouă utilizare. Faptul că ele au putut fi reprezentate din nou și că, foarte curând, au fost citite și ca texte nu s-a întâmplat, cu siguranță, dintr-un interes istoric, ci pentru că ele au rămas grăitoare.

Nu un anumit canon de conținut al clasicității a fost cel care m-a determinat să disting *clasicul* ca fiind categoria prin excelență a istoriei efectelor. Am vrut să disting astfel mai degrabă specificitatea operei de artă și mai ales pe cea a oricărui text eminent în raport cu o altă tradiție care este inteligibilă și necesită interpretare. Dialectica întrebării și a răspunsului pe care am dezvoltat-o eu nu își pierde aici valabilitatea, dar se modifică: așa cum am arătat mai sus, întrebării originare în raport cu care un text trebuie înțeles ca răspuns îi sunt inerente aici, de la origine, o superioritate și o libertate față de origine. Aceasta nu înseamnă, desigur, că ’opera clasică‘ ar mai fi accesibilă numai printr-o convenționalitate fără ieșire și că ea ar necesita un concept temperat în mod armonios al ’general-umanului‘. Mai degrabă, ea este ’grăitoare‘ numai atunci când vorbește ’originar‘, adică ’de parcă mi-ar fi adresată mie însumi‘. Aceasta nu înseamnă nicidecum că ceea ce vorbește astfel ar fi raportat la conceptul unei norme extraistorice. Dimpotrivă: ceea ce vorbește astfel stabilește prin acest lucru o măsură. Aici se află problema. Întrebarea originară în raport cu care textul este înțeles ca răspuns pretinde într-un astfel de caz o identitate de sens, care a mediat deja de la bun început distanța dintre origine și prezent. Diferențierile hermeneutice care sunt necesare pentru astfel de texte le-am indicat în prelegerea „Das Sein des Gedichteten / Ființa operei poetice“, pe care am susținut-o la Zürich în 1969[170].

Aspectul hermeneutic mi se pare însă și în alte privințe indispensabil pentru discuția estetică a zilelor noastre. Tocmai după ce ’antiarta‘ a devenit o lozincă socială, la fel ca și *pop art* și *happening*, și chiar și printr-un comportament tradițional sunt încercate forme artistice care se întorc împotriva reprezentărilor tradiționale ale operei și ale unității operei și se dorește să se joace o festă oricărei univocități a inteligibilității, reflecția hermeneutică trebuie să se întrebe care este valoarea unor astfel de pretenții. Răspunsul va fi acela că conceptul hermeneutic de operă își păstrează plenitudinea atâta vreme cât o astfel de producere implică în genere posibilitatea identificării, repetarea și faptul de a fi demn de repetare. Atâta vreme cât o astfel de producere, în calitatea pe care și-o asumă, se supune conduitei hermeneutice

169 H. Kimmerle, *Die Bedeutung der Geisteswissenschaft für die Gesellschaft*, 1971, p. 71 sqq.

170 Cf. acum și „Wahrheit und Dichtung“, în *Zeitwende* 6 (1971) [*Ges. Werke* Bd. 8].

fundamentale de a înțelege ceva ca ceva, forma de concepere nu este pentru ea nicidecum una radical nouă. În realitate, o astfel de „artă", nu se deosebește nicidecum de anumite forme de artă, recunoscute dintotdeauna, de tip tranzitoriu, ca de pildă dansul artistic. Statutul și pretenția de calitate a acestuia se caracterizează într-adevăr, și ele, prin aceea că chiar și improvizația ce nu este repetată niciodată se vrea a fi 'bună', iar aceasta înseamnă deja: *idealiter* repetabilă și, prin repetare, adeverindu-se ca artă. Aici există o limită care trebuie trasată cu precizie între artă și simplul truc sau scamatorie. Și în acestea este de înțeles ceva. Pot fi înțelese, pot fi imitate. Ba chiar este posibil să fie cunoscute și să fie de calitate. Însă repetarea lor, pentru a vorbi în termenii lui Hegel, devine „anostă ca o scamatorie demascată". Procesele de trecere de la opera de artă (*Kunstwerk*) la dexteritate (*Kunststück*) pot părea totuși continue, iar contemporanii pot adesea să nu știe dacă farmecul unei creații este cel al uimirii sau cel al unei îmbogățiri artistice. De asemenea, mijloacele artistice sunt întâlnite destul de des ca mijloace în simple contexte de acțiune, ca de pildă în grafica de afișe și în alte forme de reclamă comercială și politică.

Ceea ce numim o operă de artă rămâne net deosebit de astfel de funcții ale mijloacelor artistice. Chiar dacă de pildă statuia zeilor, cântecul coral, tragedia și comedia attică sunt întâlnite în cadrul unor rânduieli de cult și, în genere, orice 'operă' aparține la origine unui context de viață care între timp a dispărut, teoria despre in-distincția estetică susține totuși că o astfel de relație dispărută este, așa zicând, reținută în opera însăși. Și la origine ea își oglindise totuși 'lumea', și de aceea fusese 'vizată' ca ea însăși, ca statuie a lui Fidias, ca tragedie a lui Eschil, ca motet al lui Bach. Constituirea hermeneutică a unității operei de artă ca operă este invariabilă în raport cu toate transformările sociale ale practicării artei. Acest lucru este valabil și în raport cu ridicarea artei la rangul de religie a educației, fenomen care a fost caracteristic pentru epoca burgheză. Și o abordare marxistă a literaturii trebuie să țină seama de o astfel de invarianță, așa cum pe bună dreptate a accentuat de pildă Lucien Goldmann[171]. Arta nu este pur și simplu un instrument al voinței social-politice – ea documentează o realitate socială dacă este cu adevărat artă, nu dacă este creată cu scopul de a fi instrument.

În cercetările mele am pus în joc concepte 'clasice' precum '*mimesis*' sau 'reprezentare' pentru a depăși conceptul de estetic ce își are originea în religia burgheză a educației, și nu pentru a apăra idealuri clasiciste. Acest lucru a fost înțeles ca un fel de recădere într-un platonism definitiv depășit de concepția modernă despre artă. Nici această problemă nu mi se pare atât de simplă. Teoria despre recunoaștere, pe care se bazează orice prezentare mimetică, reprezintă numai un prim indiciu pentru înțelegerea corectă a pretenției de ființă (*Seinsanspruch*) a prezentării artistice. Același Aristotel care derivă arta lui *mimesis* din bucuria cunoașterii consideră totuși că poetul este privilegiat în raport cu istoricul prin aceea că el nu ar prezenta lucrurile așa cum s-au întâmplat, ci așa cum s-ar fi putut întâmpla. El atribuie astfel poeziei o generalitate care nu are nimic de-a face cu metafizica substanțialistă a unei estetici clasiciste a imitației. Dimensiunea către care trimite creația conceptuală aristotelică și a cărei legitimitate hermeneutică mi se pare de necontestat este mai degrabă aceea a posibilului – și prin aceasta și aceea a criticii la adresa realității (despre care comedia antică ne dă cu adevărat o imagine consistentă), – oricât de mult s-a revendicat de la Aristotel teoria clasicistă a imitației.

Mă opresc totuși aici. Dialogul care se află în desfășurare se sustrage fixării. Nu este un bun hermeneut cel care își imaginează că ar putea sau ar trebui să aibă ultimul cuvânt.

•

---

171 L. Goldmann, *Dialektische Untersuchungen*, 1968.

31. Autoprezentare Hans-Georg Gadamer

***11.2.1900**
(încheiată în 1975)

Când în anul 1918, luându-mi diploma de bacalaureat, părăseam Gimnaziul* „Zum Heiligen Geist“ din Breslau şi, încă în ultimul an al primului război mondial, începeam să-mi lărgesc orizontul la Universitatea din Breslau, nu era nicidecum hotărât faptul că voi păşi pe drumul disciplinei academice a filozofiei.

Tatăl meu era cercetător în domeniul ştiinţelor naturii şi detesta orice cunoaştere dobândită din cărţi, deşi îl învăţase excelent pe Horaţiu. De aceea, el încercase în multe feluri, în timpul copilăriei mele, să-mi trezească interesul pentru ştiinţele naturii, şi era foarte dezamăgit de insuccesul său. Căci faptul că mi-ar fi plăcut să rămân în preajma 'profesorilor specializaţi în trăncăneală' a fost clar încă de la începutul studiilor mele superioare. El mi-a lăsat, ce-i drept, libertatea de a alege, dar a fost foarte nemulţumit de mine în tot timpul vieţii sale.

Studiile superioare erau pe atunci asemenea începutului unei lungi odisee. Te simţeai atras de multe lucruri, degustând puţin din fiecare, şi dacă în cele din urmă nu au devenit predominante înclinaţiile mele către ştiinţa literaturii, istorie şi istoria artei, ci interesul filozofic, acest lucru a însemnat mai puţin o renunţare la primele şi o îndreptare către cel din urmă, cât drumul unei lente deprinderi a muncii disciplinate în genere. În confuzia pe care o provocaseră pe scena germană primul război mondial şi deznodământul său, fixarea necondiţionată într-o tradiţie durabilă nu mai era posibilă. Astfel că deja starea de confuzie ca atare devenea un imbold spre interogaţii filozofice.

Fireşte că nici în domeniul filozofiei, pentru noi cei mai tineri, nu mai era acceptabilă o simplă continuare a ceea ce crease generaţia mai vârstnică. Neokantianismul, care până atunci se bucura de un autentic, deşi controversat renume mondial, se năruise în bătăliile decise de dotarea tehnică ale războiului de poziţii, la fel ca şi trufaşa conştiinţă culturală a epocii liberale şi credinţa sa în progres, bazată pe ştiinţă. Noi, cei care eram tineri pe atunci, căutam o nouă orientare într-o lume dezorientată. În această privinţă, eram practic limitaţi la scena germană, în care se confruntau amărăciunea şi febra înnoirii, sărăcia şi disperarea şi voinţa neîntreruptă de a trăi a celor tineri. Expresia lor culturală era univocă. Expresionismul devenea, în viaţă şi în artă, puterea dominantă. În timp ce ştiinţele naturii îşi continuau avântul, care a făcut senzaţie îndeosebi sub forma teoriei einsteiniene a relativităţii, în domeniile legate de o concepţie despre lume ale literaturii şi ştiinţei exista un adevărat sentiment al catastrofei, care lua amploare şi provoca ruperea de vechile tradiţii. Prăbuşirea idealismului german (cum se intitula o carte des citată pe atunci a lui Paul Ernst) era doar latura academică a noului sentiment al epocii. Cealaltă latură, mult mai cuprinzătoare, şi-a găsit expresia în succesul senzaţional al lucrării lui Oswald Spengler *Declinul Occidentului*, această romanţă în care ştiinţa se îmbină cu fantezia despre istoria universală, „admirată mult şi mult hulită“ – fiind în ultimă instanţă deopotrivă cristalizarea unei stări de spirit dintr-un moment al istoriei universale şi un imbold de sine stătător către punerea sub semnul întrebării a credinţei moderne în progres şi a idealurilor ei

* În Germania, gimnaziile sunt instituţii de învăţământ pentru clasele V-XIII – n. trad.

trufaşe de performanţă. În această situaţie, o scriere cu totul secundară a exercitat asupra mea o influenţă de-a dreptul revoluţionară. Este vorba despre cartea lui Theodor Lessing (care mai târziu, într-o epocă încă şi mai confuză, avea să fie victima unui atentat naţionalist) *Europa und Asien / Europa şi Asia*, care punea sub semnul întrebării, din perspectiva înţelepciunii Orientului, întreaga gândire europeană orientată spre performanţă. Pentru prima dată mi se relativiza atunci orizontul atotcuprinzător în care crescusem prin prisma originii, a educaţiei, a şcolii şi a lumii din jurul meu. Începea ceva de felul gândirii. Câţiva scriitori importanţi au jucat, într-o anumită măsură, rolul de primi îndrumători. Îmi amintesc de puternica impresie pe care mi-au făcut-o *Betrachtungen eines Unpolitischen / Consideraţiile unui apolitic* ale lui Thomas Mann încă de pe vremea când eram în ultima clasă de liceu. Am fost mişcat de opoziţia exaltată dintre artă şi viaţă care se degaja din *Tonio Kröger*, iar tonalitatea melancolică a romanelor timpurii ale lui Hermann Hesse m-a fermecat.

Prima iniţiere în arta gândirii conceptuale am primit-o de la Richard Hönigswald, a cărui dialectică bine cizelată apăra cu eleganţă, deşi nu fără o anumită monotonie, poziţia transcendental-idealistă a neokantianismului împotriva oricărui psihologism. Cursul său despre „Problemele fundamentale ale teoriei cunoaşterii“ l-am stenografiat şi eu, iar apoi l-am transcris. Ambele caiete le-am încredinţat între timp Arhivei Hönigswald întemeiate de către Hans Wagner. Ele au constituit o bună introducere în filozofia transcendentală. Astfel, am venit la Marburg în anul 1919 cu o anumită pregătire.

Acolo m-am văzut în curând confruntat cu noi experienţe în ceea ce priveşte studiile. Căci spre deosebire de universităţile din marile oraşe, universităţile 'mici' cunoşteau încă, pe atunci, o adevărată viaţă academică, o 'viaţă de idei' în sensul lui Humboldt, iar în facultatea de filozofie exista peste tot, în fiecare disciplină, în jurul fiecărui profesor, câte un 'cerc', astfel încât erai atras către interese diversificate. Pe atunci începea la Marburg critica la adresa teologiei istorice, care era formulată de aşa-numita teologie dialectică pornind de la comentariul lui Barth la *Epistola către Romani*. Pe atunci, printre cei tineri se făcea tot mai mult auzită critica la adresa metodologismului şcolii neokantiene, în timp ce arta descrierii fenomenologice a lui Husserl era dimpotrivă tot mai elogiată. Dar mai ales filozofia vieţii, în spatele căreia se afla evenimentul european numit Friedrich Nietzsche, pătrundea în întreaga noastră atitudine în faţa lumii, şi în corelaţie cu acest lucru spiritele tinere erau preocupate de problema relativismului istoric, aşa cum era ea discutată cu referire la Wilhelm Dilthey şi Ernst Troeltsch.

La acestea s-a adăugat îndeosebi faptul că în acea perioadă cercul din jurul poetului Stefan George a început să pătrundă în lumea academică. Mai ales cărţile extrem de influente şi fascinante ale lui Friedrich Gundolf au adus o nouă sensibilitate artistică în abordarea ştiinţifică a creaţiei poetice. În genere, tot ceea ce provenea din acest cerc: cărţile lui Gundolf la fel ca şi cartea despre Nietzsche a lui Ernst Bertram, retorica versată în pamflete a lui Wolters, rafinamentul cristalin al lui Salin şi, într-un mod deosebit de explicit, atacul declamativ al lui Erich von Kahler la adresa celebrului discurs al lui Max Weber despre „Ştiinţa ca profesie“, toate constituiau o unică mare provocare. Ele erau voci ale unei critici culturale hotărâte. Însă spre deosebire de alte sunete asemănătoare venite din alte părţi, care găseau o anumită audienţă datorită nemulţumirii tipice pentru studenţii din anii începători, cum era şi cazul meu, aici aveai sentimentul că ai de-a face cu ceva mai consistent. În spatele declamaţiilor adesea monotone se afla o forţă. Faptul că un poet precum George, cu sunetul magic al versurilor sale şi cu energia persoanei sale, exercita o influenţă formativă atât de puternică asupra oamenilor, a rămas pentru spiritul reflexiv o problemă statornică şi a reprezentat pentru jocul conceptual al studiului filozofic un corectiv care niciodată nu a fost complet uitat.

În genere, nu puteam ignora faptul că experienţa artei priveşte într-o anumită măsură filozofia. Faptul că arta ar fi adevăratul organon al filozofiei, dacă nu chiar contrapartea ei superioară, era un adevăr care impusese filozofiei romantismului german, până la sfârşitul erei idealiste, sarcina ei cuprinzătoare. Filozofia universitară a epocii posthegeliene a trebuit să plătească ignorarea acestui adevăr cu propria pustiire. Acest lucru era şi este valabil atât pentru neokantianism, cât şi pentru noul pozitivism până astăzi. Către recâştigarea acestui adevăr ne îndruma moştenirea noastră istorică.

Cu siguranţă că faptul de a invoca adevărul artei împotriva îndoielilor relativismului istoric, care puneau într-un mod principial sub semnul îndoielii pretenţia conceptuală de adevăr a filozofiei, nu era o soluţie satisfăcătoare. Această mărturie este pe de o parte prea puternică. Pentru că nimeni nu va dori să extindă vreodată credinţa în progres a ştiinţei în genere asupra vârfurilor artei şi să vadă, de pildă, în Shakespeare un progres faţă de Sofocle sau în Michelangelo un progres faţă de Fidias. Dar pe de altă parte mărturia artei este şi prea slabă, în măsura în care opera de artă ascunde conceptului adevărul pe care ea îl întrupează. În orice caz, forma educativă a conştiinţei estetice, la fel ca şi cea a conştiinţei istorice şi a gândirii sale în 'concepţii despre lume', devenea tot mai palidă. Aceasta nu însemna însă că arta şi întâlnirea cu tradiţiile istorice ale gândirii îşi pierdeau fascinaţia. Dimpotrivă; atât afirmaţia artei, cât şi cea a marilor filozofi ridicau acum cu atât mai mult o pretenţie de adevăr derutantă, incontestabilă, care nu putea fi neutralizată şi supusă legilor ştiinţificităţii riguroase şi ale progresului metodologic prin nici o 'istorie a problemelor'. Sub influenţa unei noi receptări a lui Kierkegaard, acest fapt se numea pe atunci în Germania 'existenţial' (*'existenziell'*). Era vorba despre un adevăr care trebuia să-şi aibă legitimarea nu atât în afirmaţii sau cunoştinţe generale, cât în imediatul propriei trăiri şi în imposibilitatea delegării propriei existenţe. Mai ales Dostoievski ni se părea că ştie acest lucru. Volumele roşii ale editurii Piper în care apăreau romanele lui Dostoievski ardeau în flăcări pe fiecare masă de lucru. Ne atrăgeau scrisorile lui van Gogh, lucrarea *Sau-sau* a lui Kierkegaard pe care el o opunea lui Hegel, iar în spatele tuturor îndrăznelilor şi cutezanţelor angajamentului nostru existenţial se afla – o ameninţare încă greu de întrevăzut a tradiţionalismului romantic al culturii noastre dobândite prin educaţie – figura uriaşă a lui Friedrich Nietzsche cu critica sa extatică la adresa tuturor, dar şi la adresa tuturor iluziilor conştiinţei de sine. Unde era gânditorul a cărui forţă filozofică să fie la înălţimea acestor impulsuri?

Noua stare de spirit a epocii şi-a croit drum şi în Şcoala de la Marburg. Entuziasmul artistic cu care severul metodolog al Şcolii de la Marburg, Paul Natorp, încerca la bătrâneţe să pătrundă în inefabilul mistic al concretului originar şi, pe lângă Platon şi Dostoievski, Beethoven şi Rabindranath Tagore, invoca tradiţia mistică de la Plotin şi Meister Eckhart până la quakeri, aşadar acest entuziasm exercita o influenţă proprie, la fel ca şi sălbatica daimonie cu care Max Scheler – invitat să conferenţieze la Marburg – îşi demonstra pătrunzătorul talent fenomenologic, pe care şi-l punea în valoare în domenii mereu noi, neaşteptate. La acestea se adăuga acuitatea rece cu care Nicolai Hartmann încerca să se lepede de propriul trecut idealist printr-o argumentaţie critică: un gânditor şi un profesor de o impunătoare perseverenţă. Când mi-am scris disertaţia despre Platon şi mi-a fost conferit, în 1922, titlul de doctor, mult prea tânăr fiind, mă aflam preponderent sub influenţa lui Nicolai Hartmann, care se opusese sistematicii în stil idealist a lui Natorp. Ceea ce ne însufleţea era aşteptarea unei noi orientări filozofice, care era legată îndeosebi de obscurul cuvânt magic 'fenomenologie'. Însă după ce chiar şi Husserl, care cu tot geniul său analitic şi cu toată răbdarea sa descriptivă neobosită insista permanent asupra evidenţei ultime, nu găsise un sprijin filozofic mai bun decât cel al idealismului transcendental de sorginte

neokantiană – de unde trebuia să vină ajutorul în sprijinul gândirii? Heidegger a fost cel care l-a dat. Pornind de la el, unii înțelegeau ce era Marx, alții ce era Freud, iar noi toți, în cele din urmă, ce era Nietzsche. Eu însumi am înțeles datorită lui Heidegger că puteam atunci să 'reluăm' pentru prima dată filozofarea grecilor, atunci, după ce istoria filozofiei scrisă de Hegel și desăvârșită de istoria problemelor a neokantianismului își pierduse propriul *fundamentum inconcussum*, conștiința de sine.

De acum înainte, aveam o vagă idee despre ceea ce voiam – firește însă că nu era vorba despre o nouă, atotcuprinzătoare gândire sistematică. Critica lui Kierkegaard la adresa lui Hegel nu fusese dată uitării. Noua reducere a filozofiei la experiențe fundamentale aflate la baza existenței umane, care trebuiau lămurite dincolo de orice istorism, și-a găsit prima cristalizare în studiul meu din volumul omagial dedicat celei de-a șaptezecea aniversări a lui Paul Natorp, studiu intitulat „Zur Systemidee in der Philosophie / Despre ideea de sistem în filozofie“ (1924). Un fel de document al imaturității mele, el era de asemenea o mărturie despre noul meu angajament și despre inspirația pe care i-o datoram lui Heidegger. Uneori acest studiu a fost interpretat ca o anticipare a opoziției heideggeriene față de idealismul transcendental – din punct de vedere istoric, în mod cu totul eronat. Sâmburele de adevăr al acestei interpretări îl constituie cel mult faptul că cele câteva luni pe care le petrecusem în vara lui 1923 la Freiburg în preajma lui Heidegger ar fi condus cu greu la o astfel de 'inspirație' dacă nu ar fi fost deja întrunite o serie întreagă de condiții. În orice caz, faptul că l-am luat drept model pe Heidegger a fost cel care mi-a permis să câștig distanță față de profesorii de la Marburg, față de amplele construcții sistematice ale lui Natorp și față de obiectivismul naiv al cercetării categoriale hartmanniene. Însă studiul era un gest prea obraznic și zgomotos.

Am învățat să tac abia când am știut mai multe. La abilitarea mea din 1928, puteam să prezint ca publicații filozofice, în afară de studiul menționat, doar încă un studiu la fel de obraznic și de zgomotos, publicat în revista *Logos* în 1923, despre lucrarea lui Hartmann *Metaphysik der Erkenntnis / Metafizica cunoașterii*. Firește însă că între timp studiasem filologie clasică, iar lucrarea mea de admitere în seminarul filologic al lui Paul Friedländer, „Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik / Protreptikos-ul aristotelic și abordarea eticii aristotelice din perspectiva dezvoltării ei istorice“, am dezvoltat-o mai târziu sub forma unui studiu pe care Richard Heinze îl acceptase pentru revista *Hermes* – o critică la adresa lui Jaeger, al cărei succes ulterior mi-a adus în cele din urmă recunoașterea în cercul filologilor – iar aceasta în ciuda faptului că mă declaram discipol al lui Heidegger.

Ce ne atrăgea atât de mult, pe mine și pe alții, la Heidegger? Firește că pe atunci nu știam să spun ce anume. Astăzi îmi reprezint acest lucru în felul următor: aici creațiile reflexive ale tradiției filozofice erau aduse la viață, căci erau înțelese ca răspunsuri la întrebări reale. Dezvăluirea istoriei motivării lor le conferea acestor întrebări un anumit caracter inevitabil. Întrebările înțelese nu pot fi pur și simplu luate la cunoștință. Ele devin întrebări proprii.

Ce-i drept, faptul de a recunoaște în probleme propriile întrebări fusese și pretenția istoriei neokantiene a problemelor. Însă pretenția acestor probleme supratemporale, 'eterne' de a se repeta în contexte sistematice mereu noi era nejustificată și, în realitate, aceste probleme 'identice' fuseseră preluate în mod ilicit și cu o deplină naivitate din materialul constructiv al filozofiei idealiste și neokantiene. Împotriva unei astfel de pretinse supratemporalități, obiecția scepticismului istoric-relativist era convingătoare și nu putea fi respinsă. Abia atunci când am învățat de la Heidegger să integrez gândirea istorică în redobândirea interogațiilor tradiției, acest lucru a făcut atât de inteligibile și de vii vechile

întrebări, încât ele au devenit întrebările proprii. Ceea ce descriu astfel este experiența hermeneutică fundamentală, cum aş numi astăzi acest lucru.

Ne-a vrăjit mai ales intensitatea cu care Heidegger invoca filozofia greacă. Eram însă foarte puțin conştienți de faptul că ea trebuia să fie mai mult un contramodel decât un model al propriei sale interogări. Destrucția metafizicii realizată de către Heidegger nu viza totuşi numai idealismul conştiinței al epocii moderne, ci deopotrivă originile sale în metafizica greacă. Critica sa radicală punea sub semnul întrebării atât creştinătatea teologiei, cât şi ştiințificitatea filozofiei. În contrast cu lipsa de vitalitate a filozofării academice, care se mişca într-un limbaj kantian sau hegelian înstrăinat şi care năzuia neîncetat să desăvârşească sau să depăşească idealismul transcendental, Platon şi Aristotel apăreau dintr-o dată ca martori aflați sub jurământ ai filozofării pentru toți cei pentru care jocurile sistematice ale filozofiei academice deveniseră lipsite de credibilitate – inclusiv sub forma acelui sistem deschis de probleme, categorii, valori, pe care cercetarea eidetică fenomenologică sau analiza categorială întemeiată pe istoria problemelor şi-l asumau ca sarcină proprie. De la greci se putea învăța faptul că gândirea filozofiei nu trebuie să urmeze ideea călăuzitoare sistematică a unei întemeieri ultime pe un principiu suprem, pentru a putea să se justifice, ci este întotdeauna deja călăuzită de ceva: gândind mai departe experiența originară a lumii, ea trebuie să gândească până la capăt forța conceptuală şi intuitivă a limbii în care trăim. Faptul de a ne învăța acest lucru mi s-a părut a fi taina dialogului platonician.

Dintre cercetătorii germani ai operei lui Platon, pe atunci mai ales Julius Stenzel indica în lucrările sale o direcție asemănătoare, cu atât mai mult cu cât el, având în vedere aporiile conştiinței de sine în care idealismul şi criticii săi se vedeau deopotrivă încurcați, observa la greci 'atenuarea subiectivității'. Acelaşi lucru îl remarcam şi eu, chiar înainte ca Heidegger să înceapă să mă învețe că enigmatica superioritate a grecilor constă în faptul de a se fi abandonat cu o nemăsurată inocență mişcării gândului, dedicându-se, prin uitare de sine, gândirii.

Deja de timpuriu mă interesase – din acelaşi motiv – Hegel, în măsura în care îl înțelegeam şi tocmai pentru că îl înțelegeam doar atât de puțin. Mai ales *Logica* sa avea pentru mine realmente ceva din inocența greacă şi îmi oferea – împreună cu genialele *Prelegeri de istorie a filozofiei*, din păcate mizerabil editate – puntea către o înțelegere nonistoristă, ci cu adevărat speculativă a gândirii platoniciene şi aristotelice.

Lucrul cel mai important l-am învățat însă de la Heidegger. Trebuie amintit, întâi de toate, primul seminar la care am participat. El a avut loc în 1923, încă la Freiburg, şi a fost consacrat Cărții a VI-a a *Eticii Nicomahice*. Pe atunci '*phronesis*', acea *arete* a 'rațiunii practice', a unui *allo eidos gnoseos*, a unui 'alt tip de cunoaştere', devenea pentru mine un adevărat cuvânt magic. Ce-i drept, a fost de-a dreptul provocator momentul în care într-o zi Heidegger a analizat distincția dintre *techne* şi *phronesis*, iar când s-a ajuns la propoziția: *phroneseos de ouk esti lethe*[1] (în raționalitate nu există uitare) a dat următoarea explicație: „Aceasta este conştiința." Însă această exagerare spontană din punct de vedere pedagogic viza punctul hotărâtor pornind de la care şi Heidegger însuşi a pregătit mai târziu în *Ființă şi timp* noua situare a întrebării privitoare la ființă. Să ne gândim la expresii precum 'faptul de a vrea să ai o conştiință' (*Gewissen-Habenwollen*).

Pe atunci nu îmi era nicidecum clar faptul că observația lui Heidegger putea fi înțeleasă şi într-un cu totul alt mod, şi anume în sensul unei critici ascunse la adresa grecilor. Atunci aceste cuvinte însemnau: gândirea greacă a putut să înțeleagă fenomenul originar-uman al conştiinței numai ca pe o certitudine a cunoaşterii neamenințată de nici o uitare. – În orice caz, prin observația provocatoare a lui Heidegger îmi fusese arătată o cale de a face ca

1 [Cf. „Praktisches Wissen", *Ges. Werke* Bd. 5, pp. 230-248].

întrebările străine să devină întrebări proprii și totodată de a conștientiza caracterul pre-conceput al conceptelor.

Al doilea punct esențial al lecției pe care am primit-o de la Heidegger a fost acela că el mi-a demonstrat pe text la Aristotel (în câteva întâlniri private) cât de lipsit de temei era pretinsul 'realism' al acestuia și că Aristotel se afla pe același teren al logos-ului pe care îl pregătise Platon urmându-l pe Socrate. Cu câțiva ani mai târziu, Heidegger – pornind de la un referat de seminar susținut de către mine – ne-a explicat că acest nou teren, comun lui Platon și Aristotel, al filozofării dialectice nu susține doar doctrina categoriilor a lui Aristotel, ci ar putea lămuri și conceptele sale de *dynamis* și *energeia* (idee dezvoltată mai târziu de Walter Bröcker în cartea sa despre Aristotel).

Așa arăta prima mea inițiere practică în universalitatea hermeneuticii.

Faptul că despre acest lucru a fost vorba, firește, nu mi-a devenit limpede imediat. Abia încet am înțeles că acest Aristotel, care ni se impusese ca o prezență actuală și a cărui precizie conceptuală deborda într-un mod de nebănuit de intuiție, experiență și apropiere de realitate, nu exprima pur și simplu însăși noua gândire. Mai degrabă, Heidegger urma atât de bine principiul dialogului platonic *Sofistul* de a-ți fortifica adversarul, încât el ni se părea a fi aproape un *Aristoteles redivivus*, care prin forța intuiției și prin îndrăzneala propriei creații conceptuale originale prindea totul sub vraja sa. Oricum, această identificare la care ne ispiteau interpretările lui Heidegger era pentru mine o uriașă provocare. Deveneam conștient de faptul că studiile mele de până atunci, care mă purtaseră prin multe domenii, îndeosebi prin știința literaturii și istoria artei, nu aveau valoare nici măcar în domeniul filozofiei antice în care îmi scrisesem disertația. Astfel, am început un nou studiu sistematic al filologiei clasice (sub îndrumarea lui Paul Friedländer), din care, pe lângă filozofii greci, mă atrăgea mai ales acel Pindar pus în lumină prin opera lui Hölderlin, devenită pe atunci din nou accesibilă – și retorica, a cărei funcție complementară filozofiei am înțeles-o atunci și care m-a însoțit până la elaborarea hermeneuticii mele filozofice. Una peste alta, datorez acestor studii faptul de a-mi fi făcut mie însumi tot mai dificilă puternica identificare la care ne invita gândirea lui Heidegger. Faptul de a rămâne aproape de greci în ciuda conștientizării alterității lor, de a descoperi adevăruri în alteritatea lor, adevăruri care, deși poate ocultate, au rămas probabil influente și astăzi într-un mod necontrolat a devenit laitmotivul mai mult sau mai puțin conștient al studiilor mele. Căci în interpretarea dată de Heidegger grecilor se afla o problemă care nu mi-a mai dat pace îndeosebi după *Ființă și timp*. Cu siguranță că pe atunci intenția lui Heidegger putea fi aceea de a subordona conceptului existențial de '*Dasein*' simpla prezență pură (*die pure Vorhandenheit*) în calitate de concept contrar și de derivat extrem, fără a face distincția dintre înțelegerea greacă a ființei și 'obiectul formării conceptelor în științele naturii'. Însă aici se afla o provocare pe care am acceptat-o până într-acolo încât, urmând imboldul lui Heidegger, am aprofundat *Fizica* aristotelică și constituirea științei moderne și mai ales pe Galilei. Fragmentele unui comentariu la *Fizica* rămas neterminat vor mai fi poate publicate cândva.

Situația hermeneutică de la care am pornit era dată prin eșecul încercării de restaurare idealist-romantice. Pretenția de a integra în unitatea științelor filozofice și științele empirice ale epocii moderne, pretenție ce și-a găsit expresia în conceptul unei 'fizici speculative' (în titlul unei reviste!), era irealizabilă.

Nu putea fi vorba de o reluare a acestei încercări. Dar pentru a cunoaște cu mai multă claritate temeiurile acestei imposibilități, trebuia ca atât accepțiunii moderne a științei, cât și conceptului grec de 'știință' pe care idealismul german îl reactualizase încă o dată, să li se dea un profil mai precis. Faptul că 'critica facultății de judecare' a lui Kant, și îndeosebi cea

a 'facultății teleologice de judecare' a devenit importantă în acest context problematic, este de la sine înțeles, iar mai târziu unii dintre discipolii mei au continuat această muncă pornind de aici.

Istoria greacă a științei se deosebește totuși în mod evident de istoria științei moderne. Pe vremea aceea, în epoca platoniciană, s-a reușit reintegrarea drumului Iluminării, al cercetării și al explicării lumii în lumea tradițională a religiei grecești și a concepției grecești despre viață. Platon și Aristotel, și nu Democrit, au dominat istoria științei în antichitatea târzie, iar aceasta nu a fost nicidecum istoria unei decadențe științifice. Știința elenistică specializată, cum este numită astăzi, nu a trebuit să se apere împotriva 'filozofiei' și a prejudecăților ei, ci își datorează libertatea tocmai dialogului *Timaios* și *Fizicii* aristotelice, cum am încercat să arăt în 1973 într-o lucrare intitulată „Gibt es die Materie? / Există materia?".[2] În realitate, chiar și proiectul contrar al fizicii galileano-newtoniene este determinat de aceleași puncte de plecare. Un studiu despre „Antike Atomtheorie / Teoria atomistă antică" (1934) a fost unicul fragment din această sferă de studii pe care l-am publicat pe atunci.[3] El trebuia să corecteze prejudecata copilărească pe care știința modernă o are despre Democrit, marele necunoscut. Valoarea lui Democrit nu este astfel câtuși de puțin știrbită.

Însă în centrul studiilor mele a rămas Platon. Prima mea carte consacrată lui, *Platos dialektische Ethik / Etica dialectică a lui Platon*, care își avea originea în lucrarea mea de abilitare, era de fapt o carte despre Aristotel rămasă neterminată. Punctul meu de plecare era dubletul celor două tratate aristotelice despre 'plăcere' (*Eth. Nic.* H 10-13 și K 1-5). Aproape imposibil de rezolvat de pe pozițiile unor puncte de vedere genetice, problema trebuia lămurită în mod fenomenologic, adică deși nu voiam să 'explic' istoric-genetic această alăturare, voiam totuși să îi demonstrez pe cât posibil legitimitatea. Acest lucru nu se putea întâmpla fără a raporta cele două tratate la dialogul platonician *Philebos*, și această intenție m-a determinat să purced la o interpretare fenomenologică a dialogului în cauză. Pe atunci nu eram încă în stare să apreciez semnificația universală a lui *Philebos* pentru doctrina platoniciană a numerelor și, în genere, pentru problema raportului dintre Idee și 'realitate'.[4] Eram preocupat de două lucruri, amândouă sub aceleași auspicii metodologice: de faptul de a clarifica funcția dialecticii platoniciene din perspectiva fenomenologiei dialogului și, de asemenea, de a clarifica doctrina despre plăcere și formele ei de manifestare printr-o analiză fenomenologică a fenomenelor reale ale vieții. Arta descrierii fenomenologice, pe care încercam să o învăț de la Husserl (la Freiburg în 1923) și de la Heidegger, trebuia să slujească unei interpretări orientate 'către lucrurile însele' a textelor antice. Acest lucru mi-a reușit destul de bine și s-a bucurat de recunoaștere, firește însă că nu din partea simplului istoric, care trăiește întotdeauna cu iluzia că este simplu să înțelegi ceea ce se întâmplă și că trebuie cercetat ceea ce se află înapoia sa. Astfel, în relatarea sa despre cercetarea contemporană consacrată lui Platon (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 1932), Hans Leisegang putea să omită cu dispreț contribuția mea, citând din propria prefață a lucrării mele: „Raportul ei față de critica istorică este deja unul pozitiv atunci când aceasta – crezând că nu va primi din partea ei nici o stimulare – consideră ceea ce spune ca fiind de la sine înțeles."

În realitate, între timp devenisem într-o oarecare măsură filolog clasic, încheind acest studiu cu examenul de stat (1927) și dându-mi examenul de docență la scurt timp după

2 [Acum în *Ges. Werke* Bd. 5, pp. 263-279].

3 [Acum în *Ges. Werke* Bd. 6, pp. 201-217].

4 [Cf. între timp lucrarea mea susținută în cadrul Academiei, „Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios", *Ges Werke* Bd. 6, pp. 242-270].

aceea (1928/29). Aici era vorba despre o opoziție metodologică pe care am clarificat-o mai târziu în analizele mele hermeneutice – fireşte însă că fără succes la toți cei care nu sunt dispuşi la un efort reflexiv, ci numesc cercetare 'pozitivă' numai demersul prin care se obține ceva nou (chiar dacă el rămâne la fel de neînțeles ca şi vechiul).

Oricum, startul fusese reuşit. Ca profesor de filozofie, învățam în fiecare semestru ceva nou şi, deşi pe atunci mă aflam în situația precară de bursier sau de lector, activitatea mea didactică era de aceea oricum adecvată în întregime propriilor planuri de cercetare. Astfel, l-am aprofundat mai ales pe Platon, fiind stimulat îndeosebi de colaborarea cu J. Klein în direcția dimensiunii matematice şi de teoria numerelor. În acea perioadă a fost elaborat tratatul clasic al lui Klein *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra* / *Logistica greacă şi apariția algebrei* (1936).

Nu se va putea spune pur şi simplu că aceste studii, care s-au întins pe perioada unui deceniu, oglindesc în mod semnificativ vâltoarea evenimentelor din acea vreme. Acest lucru s-a întâmplat cel mult indirect, în măsura în care, după 1933, am întrerupt cu prudență un studiu mai amplu despre doctrina sofistică şi platoniciană despre stat, din care am publicat numai două părți: „Plato und die Dichter" / „Platon şi poeții" (1934) şi „Platos Staat der Erziehung" / „Statul platonician al educației" (1942).

Amândouă îşi aveau istoria lor. Primul dintre cele două texte, de mici dimensiuni, dezvolta interpretarea pe care şi astăzi o consider ca fiind singura corectă, conform căreia statul ideal platonician reprezintă o utopie conştientă care are de a face mai degrabă cu Swift decât cu o 'ştiință politică'.[5] Publicarea atesta totodată poziția mea față de național-socialism prin motto-ul care preceda textul: „Cine filozofează nu împărtăşeşte concepțiile vremii sale." Ce-i drept, acest lucru era bine camuflat ca un citat din Goethe, care se continua cu caracterizarea lui Goethe a scrierilor platonice. Dar dacă nu voiai să devii pur şi simplu martir sau să emigrezi de bună voie, un astfel de motto reprezenta oricum, pentru cititorul inteligent din epoca 'alinierii', o accentuare a propriei identități – asemenea cunoscutei mențiuni a lui Karl Reinhardt de la sfârşitul prefeței cărții sale despre Sofocle: „ianuarie şi septembrie 1933". Faptul că temele relevante din punct de vedere politic erau de altfel în continuare evitate în mod consecvent (şi, în genere, publicarea altundeva decât în revistele de specialitate) corespundea aceluiaşi principiu al autoconservării. Rămâne adevărat până în ziua de astăzi faptul că un stat care, în materie de probleme filozofice, privilegiază o 'doctrină', din rațiuni de stat, ca fiind cea 'corectă', trebuie să ştie că cei mai buni oameni ai săi se refugiază în alte domenii, unde nu sunt cenzurați de politicieni – adică de profani. Indiferent de culoarea sa politică, fie neagră, fie roşie, nici o propagandă zgomotoasă nu schimbă în vreun fel această realitate. – Astfel, am continuat să lucrez fără să fiu luat în seamă şi am găsit discipoli talentați, dintre care îi amintesc aici numai pe Walter Schulz, Volkmann-Schluck şi Arthur Henkel. Din fericire, politica național-socialistă – pregătind războiul din est – a slăbit în acea perioadă presiunea asupra universităților, iar şansele mele academice, care timp de mulți ani fuseseră nule, s-au îmbunătățit. În cele din urmă – după o activitate de zece ani ca docent – am primit titlul de profesor, solicitat de multă vreme. Mă atrăgea o catedră de filologie clasică la Halle, dar în cele din urmă am primit, în 1938, un post de profesor universitar titular de filozofie la Leipzig, care m-a pus în fața unor sarcini noi.

Al doilea fragment, „Statul platonician al educației", era tot un fel de alibi. Începuse deja războiul. Un profesor de la Şcoala Tehnică Superioară din Hanovra, pe nume Osenberg,

---

[5] [Am reluat între timp această idee în „Platos Denken in Utopien", *Gymnasium* 90 (1983), pp. 434-455; Ges. Werke Bd. 7, pp. 270-289].

îl convinsese pe Hitler de rolul decisiv pentru soarta războiului pe care îl putea juca știința, și astfel obținuse drepturi depline pentru protejarea și promovarea științelor naturii, și îndeosebi a noii generații de cercetători. Această inițiativă supranumită Acțiunea Osenberg a salvat viața multor tineri cercetători. Ea a trezit, firește, invidia științelor spiritului, până când în cele din urmă unui inventiv *prisonnier de guerre* i-a venit frumoasa idee a unei 'acțiuni paralele', care a făcut onoare descoperirii lui Musil. Era vorba despre 'angajarea științelor spiritului în susținerea războiului'. Faptul că în realitate era vorba despre angajarea războiului în susținerea științelor spiritului – și despre nimic altceva – era evident. Pentru a mă sustrage unei colaborări în sectorul filozofic, unde își făceau apariția teme atât de frumoase precum 'Evreii și filozofia' sau 'Limba germană în filozofie', m-am refugiat în sectorul filologiei clasice. Acolo totul se petrecea așa cum se cuvenea, și sub oblăduirea lui Helmut Berve a luat naștere o interesantă operă colectivă intitulată *Das Erbe der Antike / Moștenirea Antichității*, care după război a putut cunoaște o a doua ediție nemodificată. Contribuția mea 'Statul platonician al educației' continua studiul despre 'Platon și poeții' și indica în orice caz direcția studiilor mele mai recente, atunci când ultimele sale cuvinte erau 'numărul și ființa'.

În toată perioada celui de-al Treilea Reich am publicat o singură monografie intitulată „Volk und Geschichte im Denken Herders / Poporul și istoria în gândirea lui Herder" (1942). În acest studiu am evidențiat mai ales rolul conceptului de forță în gândirea istorică a lui Herder. El a evitat orice actualitate. Cu toate acestea, el i-a scandalizat mai ales pe cei care abordaseră pe atunci teme asemănătoare și crezuseră că nu pot evita ceva mai multă 'aliniere'. Această lucrare îmi era dragă dintr-un motiv anume. Tratasem pentru prima dată această temă în 1941, într-un lagăr de prizonieri de război pentru ofițeri francezi, într-o prelegere susținută în limba franceză. În timpul discuției se ivise o situație în care spuneam că un imperiu care se extinde peste măsură este '*auprès de sa chute*'. Ofițerii francezi s-au privit semnificativ și au înțeles. (Oare în această situație macabră și ireală nu cumva i-am întâlnit în mod anonim pe unul sau altul dintre colegii mei francezi de mai târziu, dintre care unii ar fi putut fi într-adevăr de față?) Funcționarul politic care mă însoțise fusese la rândul său cu totul entuziasmat de această observație. O astfel de claritate spirituală și obiectivitate fără reticențe ar oglindi într-un mod deosebit de eficient certitudinea noastră cu privire la victorie. (Nu eram sigur dacă el chiar credea acest lucru sau dacă doar se prefăcea. În orice caz, el nu a fost scandalizat, iar eu a trebuit să îmi repet prelegerea chiar și la Paris.)

În general, era mai înțelept să te comporți cu discreție. Împărtășeam rezultatele studiilor mele numai în cursuri. Acolo te puteai mișca nestingherit și nepărtinitor. La Leipzig am ținut netulburat seminarii chiar și despre Husserl. Unele dintre lucrurile pe care le elaborasem au fost făcute publice mai întâi în lucrări ale discipolilor mei, îndeosebi în excelenta disertație a lui Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Platonischen Ontologie / Plotin ca interpret al ontologiei platonice* (1940).

De când devenisem profesor la Leipzig și rămăsesem – după retragerea lui Theodor Litt – singurul reprezentant de acolo al disciplinei, nu mi-am mai putut adapta atât de bine activitatea didactică la propriile planuri de cercetare. Pe lângă greci și urmașul lor cel mai târziu și mai mare, Hegel, trebuia să predau întreaga tradiție clasică de la Augustin și Toma până la Nietzsche, Husserl și Heidegger – și, fiind pe jumătate filolog, firește că făceam de fiecare dată acest lucru pe text. În plus, la seminarii abordam și texte poetice dificile, mai ales din Hölderlin, Goethe și Rilke. Acesta din urmă, datorită manierismului elevat al limbajului său, era pe atunci adevăratul poet al acelei *résistance* academice. Cine vorbea ca Rilke sau ca Heidegger, care îl interpreta pe Hölderlin, stătea deoparte și îi atrăgea pe cei ce stăteau deoparte.

Ultimii ani de război au fost, bineînțeles, foarte primejdioşi. Totuşi, numeroasele bombardamente prin care a trebuit să trecem şi care au distrus atât oraşul Leipzig, cât şi mijloacele de lucru ale universității au avut şi partea lor bună: datorită situațiilor de criză care apăreau, teroarea partidului s-a îndreptat către alte ținte. Cursurile de la universitate, schimbând un spațiu provizoriu cu altul, au fost continuate până cu puțin timp înainte de sfârşitul războiului. Atunci când americanii au ocupat Leipzigul, tocmai studiam recent apărutele volume II şi III din *Paideia* lui Werner Jaeger – un fapt ciudat a fost şi acela că această operă a unui 'emigrant' a putut să apară în limba germană, la o editură germană, în anii celei mai mari crize de război. Război total?

După sfârşitul războiului – ca rector al Universității din Leipzig – a trebuit să fac alte lucruri. Timp de mulți ani nu m-am putut gândi la continuarea activității filozofice. Totuşi, în week-end-urile libere au luat naştere cele mai multe dintre interpretările consacrate creației poetice, care compun astăzi cel de-al doilea volum al lucrării mele *Kleine Schriften / Scrieri de mici dimensiuni*. Mi se părea că nu am lucrat şi că nu am scris niciodată atât de uşor ca în aceste ore drămuite cu parcimonie – cu siguranță o expresie a faptului că în timpul activității cotidiene neproductive, politice şi administrative, se acumula ceva care în felul acesta răbufnea. În rest, scrisul a rămas multă vreme pentru mine un adevărat chin. Întotdeauna am avut blestematul sentiment că Heidegger mă priveşte peste umăr atunci când fac lucrul acesta.

În toamna lui 1947, după o activitate de doi ani ca rector, am acceptat o numire la Frankfurt pe Main, şi astfel mi-am reluat complet funcția de profesor universitar şi activitatea de cercetare – atât cât o permiteau condițiile de muncă. În cei doi ani în care am activat la Frankfurt, am încercat să țin seama de situația dificilă a studenților, nu numai printr-o activitate didactică intensă, ci şi prin câteva editări, precum cea a Cărții a XII-a a *Metafizicii* lui Aristotel (în greacă şi germană) şi a *Tratatului de istorie a filozofiei* al lui Dilthey, pe care editura Klostermann le-a publicat atunci foarte repede. Important a fost şi marele Congres de la Mendoza (Argentina) din februarie 1949 la care, pe de o parte, am reîntâlnit vechi prieteni evrei, iar pe de altă parte am intrat pentru prima dată în contact cu filozofi din alte țări (Italia, Franța, Spania, America de Sud).

Faptul că în 1949 am acceptat numirea ca succesor al lui Karl Jaspers a însemnat noul început al unei activități 'academice' într-o 'lume' academică. Aşa cum am fost timp de douăzeci de ani student şi docent la Marburg, a trebuit ca din acest moment să profesez la Heidelberg timp de peste un sfert de secol şi, în ciuda diversității sarcinilor reconstrucției care ne solicitau pe noi toți, am putut să scap din nou, în mare măsură, de povara politicii şi a politicii universitare şi să mă concentrez asupra propriilor planuri de lucru, care în cele din urmă au ajuns în 1960 la o primă finalizare în *Adevăr şi metodă*.

Faptul că, pe lângă angajamentul meu pasionat ca profesor, am reuşit să redactez o carte de dimensiuni mai mari îl datorez necesității fireşti de a reflecta asupra felului în care toate acele diverse căi ale filozofării ce trebuiau urmărite în activitatea de predare puteau deveni cu adevărat actuale din perspectiva situației filozofice a prezentului. Integrarea într-un parcurs istoric construit în mod aprioric (Hegel) mi se părea la fel de nesatisfăcătoare ca şi neutralitatea relativistă a istorismului. Împărtăşeam atitudinea lui Leibniz, care a spus despre sine că aprobă aproape tot ce citeşte. Dar spre deosebire de acest mare gânditor, nu percepeam în această experiență un stimul pentru proiectul unei mari sinteze. Mai degrabă, am început să mă întreb dacă filozofiei îi mai este în genere permis să îşi asume o astfel de sarcină sintetică şi dacă ea nu ar trebui mai degrabă să rămână în mod radical deschisă continuării experienței hermeneutice, fiind absorbită de ceea ce este de fiecare dată manifest şi opunându-se din

răsputeri oricărei recăderi în obscuritate a ceea ce a fost sesizat... Filozofia înseamnă iluminare, dar tocmai şi iluminare împotriva propriului ei dogmatism.

Într-adevăr, constituirea 'filozofiei mele hermeneutice' nu este în esenţă nimic altceva decât încercarea de a justifica teoretic stilul studiilor mele şi al activităţii mele didactice. Practica a fost prima. Dintotdeauna m-am străduit aproape cu teamă să nu spun prea mult şi să nu mă aventurez în construcţii teoretice care nu ar putea fi confirmate de experienţă. Întrucât am continuat să-mi dau contribuţia cea mai proprie în calitate de profesor şi îndeosebi să întreţin un contact intens cu discipolii mei mai apropiaţi, pentru elaborarea cărţii îmi rămâneau numai vacanţele. Această elaborare mi-a luat aproape 10 ani, şi în decursul acestei perioade am evitat pe cât posibil orice abatere. Când a apărut cartea – abia în timpul tipăririi mi-a venit ideea de a o intitula *Adevăr şi metodă* – nu eram deloc sigur dacă nu cumva venea prea târziu şi dacă nu era de fapt inutilă. Căci putea fi deja presimţit faptul că apărea o nouă generaţie, care era stăpânită pe de o parte de aşteptări tehnologice, iar pe de altă parte de afecte ideologic-critice.

Problema titlului cărţii a fost destul de dificilă. Colegii mei de breaslă din ţară şi din străinătate o aşteptau ca pe o hermeneutică filozofică. Însă atunci când am propus acest titlu, editorul m-a întrebat: Ce-i asta? Într-adevăr, era mai bine să exilez în subtitlu cuvântul care pe atunci era încă străin.

În rest, activitatea didactică universitară a continuat cu perseverenţă şi şi-a arată tot mai mult roadele. Vechiul meu prieten Karl Löwith s-a întors din străinătate şi a predat alături de mine la Heidelberg, creând o tensiune sănătoasă. Au existat câţiva ani de influenţă reciprocă extrem de fructuoasă cu Jürgen Habermas, pe care l-am chemat la noi ca tânăr *Extraordinarius*, după ce aflasem că din cauza lui apăruse o dispută între Horkheimer şi Adorno. Cel care putuse să îi dezbine câtuşi de puţin pe Max şi Teddy în camaraderia lor de arme spirituală trebuia să fie deja cineva, şi într-adevăr manuscrisul solicitat a confirmat talentul tânărului cercetător, talent pe care îl remarcasem deja de multă vreme. – Dar au existat şi discipoli care s-au dedicat cu pasiune filozofiei, dintre care amintesc aici doar câţiva, care între timp au devenit profesori universitari de filozofie. De la Frankfurt adusesem un grup mare de studenţi, printre care se număra Dieter Henrich, care fusese influenţat mai întâi de kantianismul radical al lui Ebbinghaus şi al lui Klaus Reich. La Heidelberg li s-au adăugat acestora alţi câţiva. Îi amintesc iarăşi numai pe aceia care au devenit cercetători sau profesori de filozofie: Wolfgang Bartuschat, Rüdiger Bubner, Theo Ebert, Heinz Kimmerle, Wolfgang Künne, Ruprecht Pflaumer, J. H. Trede, Wolfgang Wieland. Câţiva au venit mai târziu tot de la Frankfurt, unde Wolfgang Cramer – departe de spectaculoasa Şcoală de la Frankfurt – exercita o influenţă intensă, cum este cazul lui Konrad Cramer, Friedrich Fulda şi Reiner Wiehl. Veneau în număr tot mai mare şi străini şi intrau în cercul discipolilor mei, îndeosebi din Italia, Valerio Verro şi G. Vattimo, din Spania E. Lledo şi un număr mai mare de americani, dintre care pe unii i-am reîntâlnit în plină carieră şi bucurându-se de recunoaştere în timpul călătoriilor mele în America din ultimii ani. O deosebită satisfacţie mi-a prilejuit-o faptul că unii dintre cei care au făcut parte din nucleul cercului meu de discipoli s-au afirmat în alte domenii, ceea ce a constituit o probă de verificare pentru însăşi ideea de hermeneutică.

Predam mai ales practică hermeneutică. Hermeneutica este înainte de toate o practică, este arta înţelegerii şi a inteligibilizării. Ea este sufletul oricărei activităţi didactice care vrea să predea filozofarea. Ceea ce trebuie exersat aici cu precădere este urechea, sensibilitatea pentru predeterminările, preconcepţiile şi prefigurările (*Vorbestimmtheiten, Vorgreiflichkeiten, Vorprägungen*) pe care le conţin conceptele. De aceea, o bună parte din eforturile mele au

fost consacrate istoriei conceptelor. Cu ajutorul dat de *Deutsche Forschungsgemeinschaft* am organizat o serie de colocvii dedicate istoriei conceptelor, despre care am şi relatat, şi care între timp au avut ca efect numeroase eforturi asemănătoare. Conştiinciozitatea în utilizarea conceptelor reclamă o conştientizare a istoriei conceptelor, pentru a nu cădea pradă arbitrarului definiri sau iluziei că am putea stabili ca normă un limbaj filozofic obligatoriu. Conştientizarea istoriei conceptelor devine o datorie critică. Am încercat să contribui la îndeplinirea acestor sarcini şi într-un alt mod, şi anume întemeind *Philosophische Rundschau*, o revistă consacrată în întregime criticii, împreună cu Helmut Kuhn, al cărui talent critic învăţasem să îl admir deja de timpuriu, de dinainte de 1933, din ultimele numere ale seriei vechi din *Kantstudien*. Sub severa conducere a doamnei Käte Gadamer-Lekebusch au apărut douăzeci şi trei de serii anuale, până când am încredinţat-o, nu de mult, unor mâini mai tinere.

Însă în centrul activităţii mele se aflau în continuare cursurile universitare ţinute la Heidelberg. Abia după pensionare (1968) am încercat într-o mai mare măsură să îmi susţin şi în străinătate (mai ales în America) ideile privitoare la hermeneutică, ce s-au bucurat de un larg interes.

Hermeneutica şi filozofia greacă au rămas cele două centre de greutate ale activităţii mele. Să îmi fie permis să prezint pe scurt structura interioară care determină ideile mele.

Mă voi opri mai întâi asupra hermeneuticii dezvoltate în *Adevăr şi metodă.*

Ce reprezintă această hermeneutică filozofică? Cum se deosebea ea de tradiţia romantică ce începuse odată cu Schleiermacher, care a aprofundat o veche disciplină teologică, culminase cu hermeneutica specifică ştiinţelor spiritului a lui Dilthey şi fusese gândită ca o metodologie a acestor ştiinţe? Cu ce îndreptăţire se putea numi propria mea încercare o hermeneutică 'filozofică'?

Din păcate, nu este inutil să abordăm această întrebare. Căci mulţi vedeau şi văd în această filozofie hermeneutică un refuz al raţionalităţii metodologice. Mulţi alţii, mai ales de când hermeneutica a devenit un cuvânt la modă şi orice 'interpretare' pretinde a fi o hermeneutică, abuzează de cuvântul şi de faptul pentru care pledasem eu, prin aceea că ei văd în ele, dimpotrivă, o nouă metodologie cu ajutorul căreia legitimează, în realitate, neclaritatea metodologică sau ipocrizia ideologică. În fine, alţii, care aparţin taberei criticii ideologiilor, recunosc în ea, ce-i drept, adevărul, dar numai jumătate de adevăr. Ei spun că este bine şi frumos că tradiţiei i se recunoaşte importanţa prealabilă, dar că aici lipseşte lucrul hotărâtor, şi anume reflecţia critică şi emancipatoare care ne eliberează de ea.

Poate că lucrurile devin mai clare dacă prezint motivaţia interogaţiei mele aşa cum a apărut ea realmente. Astfel, ar putea deveni limpede faptul că fanaticii metodei, precum şi criticii radicali ai ideologiilor sunt cei care, în realitate, nu reflectează îndeajuns. Unii tratează raţionalitatea – incontestabilă – a principiului *trial and error* ca pe *ultima ratio* a raţionalităţii umane, iar ceilalţi recunosc, ce-i drept, caracterul de prejudecată ideologică al unei astfel de raţionalităţi, însă nu îşi justifică suficient propriile implicaţii ideologice ale criticii lor la adresa ideologiilor.

Atunci când am încercat să elaborez o hermeneutică filozofică, faptul că ştiinţele „comprehensive" au constituit punctul de plecare a rezultat de la sine din preistoria hermeneuticii. Însă acestora li s-a alăturat o completare, căreia până atunci nu i se acordase atenţie. Am în vedere experienţa artei. Căci atât arta, cât şi ştiinţele istorice sunt moduri de existenţă în care propria noastră înţelegere a existenţei (*Daseinsverständnis*) este pusă în joc în mod nemijlocit. Ajutorul conceptual pentru problematica 'înţelegerii', formulată astfel în adevărata ei amploare, l-a oferit dezvoltarea de către Heidegger a structurii existenţiale a înţelegerii, pe care el o numise odinioară 'hermeneutică a facticităţii', autointerpretare a

Dasein-ului factic, adică a *Dasein*-ului uman real. Punctul meu de plecare l-a constituit aşadar critica idealismului şi a tradiţiilor sale romantice. Mi-a fost clar faptul că formele de conştiinţă ale educaţiei noastre istorice moştenite şi dobândite, conştiinţa estetică şi conştiinţa istorică, reprezintă forme înstrăinate ale adevăratei noastre fiinţe istorice şi că experienţele originare realizate prin intermediul artei şi al istoriei nu pot fi înţelese pornind de acolo. Distanţa calmă de la care o conştiinţă burgheză educată îşi savurează cultura însuşită a ignorat cât de mult ne aflăm aici noi înşine în joc şi constituim miza acestuia. Astfel, am încercat ca, pornind de la conceptul de joc, să depăşesc iluziile conştiinţei de sine şi prejudecăţile idealismului conştiinţei. Jocul nu este totuşi niciodată un simplu obiect, ci are propriul său *Dasein* pentru cel care participă la el, fie şi numai în postura spectatorului. Caracterul inadecvat al conceptelor de subiect şi de obiect, pe care Heidegger îl evidenţiase deja în a sa expunere a întrebării privitoare la fiinţă din *Fiinţă şi timp*, a putut fi demonstrată aici *in concreto*. Faptul care pe Heidegger l-a condus apoi la o 'turnură' (*'Kehre'*) a gândirii sale, eu am încercat să îl descriu, la rândul meu, ca pe o experienţă-limită a înţelegerii noastre de sine, ca pe conştiinţa istoriei efectelor (*das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*), care este mai mult fiinţă (*Sein*) decât conştiinţă (*Bewußtsein*). Ceea ce formulam astfel era mai puţin o sarcină pentru practica metodologică a ştiinţei despre artă şi despre istorie, ba chiar nu se referea, în primul rând, nici la conştiinţa metodologică a acestor ştiinţe, ci exclusiv sau cu prioritate la ideea filozofică a justificării. În ce măsură metoda este un garant al adevărului? Filozofia trebuie să pretindă de la ştiinţă şi metodă ca ele să îşi recunoască particularitatea în ansamblul existenţei umane şi al raţionalităţii ei.

În ultimă instanţă, bineînţeles că demersul era el însuşi determinat de o istorie a efectelor şi se înrădăcina într-o anumită tradiţie filozofică şi culturală germană. Aşa-numitele ştiinţe ale spiritului nu reuniseră probabil nicăieri funcţii ştiinţifice şi de elaborare a unei concepţii despre lume atât de puternic precum în Germania – sau mai zis: nicăieri altundeva nu şi-au ascuns atât de consecvent dependenţa de o concepţie despre lume de o ideologie a intereselor lor în spatele conştiinţei metodologice a demersului lor ştiinţific. Unitatea indisolubilă a oricărei cunoaşteri umane de sine s-a exprimat mai clar în alte părţi, în Franţa în conceptul larg de *'lettres'*, iar în spaţiul de limbă engleză în conceptul, recent încetăţenit, de *'humanities'*. Recunoaşterea conştiinţei istoriei efectelor implica de aceea mai ales o corectare a concepţiei despre sine a ştiinţelor istorice ale spiritului, care includ şi ştiinţele consacrate artei.

Dimensiunea problemei nu este însă astfel nicidecum circumscrisă în întregime. Şi în ştiinţele naturii există ceva de felul unei problematici hermeneutice. Nici drumul parcurs de ele nu este pur şi simplu cel al progresului metodologic, cum a arătat între timp de pildă Thomas Kuhn, acest lucru fiind în realitate în acord cu perspectivele pe care le implicase mai ales Heidegger în „Die Zeit des Weltbildes / Timpul imaginii lumii" şi în interpretarea sa la *Fizica* aristotelică (*Fiz.* B1). 'Paradigma' este decisivă atât pentru iniţierea, cât şi pentru interpretarea cercetării metodice şi, în mod evident, nu este ea însăşi simplul rezultat al unei astfel de cercetări. *Mente concipio*, spusese deja Galilei.[6]

În spatele acestor lucruri se deschide totuşi o dimensiune şi mai vastă, care este situată în lingvisticitatea principală sau în relaţia principială cu limba. În orice cunoaştere a lumii şi în orice orientare în lume poate fi relevat elementul înţelegerii – şi astfel poate fi dovedită universalitatea hermeneuticii. Fireşte că prin lingvisticitatea principială a înţelegerii nu poate fi avut în vedere faptul că orice experienţă a lumii s-ar realiza numai ca vorbire sau în vorbire. Sunt mult prea bine cunoscute toate acele percepţii, amuţiri, tăceri prelingvistice

6 [Cf. prelegerea mea „Hermeneutik und Naturwissenschaft" susţinută la Lund în 1984, în: A. Werner (edit.), *Philosophie und Kultur*, Bd. 3, pp. 39-70; *Ges. Werke* Bd. 7]

şi supralingvistice, prin care se exprimă uimirea nemijlocită în faţa lumii – şi cine va tăgădui că există condiţii reale ale vieţii umane, că există foame şi iubire, muncă şi dominare, care nu sunt ele însele discurs şi limbaj, ci delimitează la rândul lor spaţiul în interiorul căruia pot avea loc faptul-de-a-vorbi-unul-cu-celălalt (*Miteinander-Reden*) şi faptul-de-a-ne-asculta-unul-pe-celălalt (*Aufeinander-Hören*). Acest lucru este cu atât mai puţin îndoielnic cu cât mai degrabă tocmai astfel de predeterminări ale gândirii şi ale vorbirii umane sunt cele care fac imperios necesară reflecţia hermeneutică. Unei hermeneutici orientate după modelul dialogului socratic nu trebuie să i se reproşeze mai întâi că *doxa* nu este cunoaştere, că acordul aparent în care trăim şi vorbim în mod superficial nu este un adevărat acord. Însă chiar şi dezvăluirea a ceea ce este aparent, aşa cum o realizează dialogul socratic, se desfăşoară în mediul lingvisticităţii. Dialogul ne face să fim siguri de acordul posibil chiar şi în cazul eşuării înţelegerii reciproce, al neînţelegerii şi al celebrei recunoaşteri a necunoaşterii. Comuniunea pe care o numim umană se bazează pe constituţia lingvistică a propriei noastre lumi a vieţii (*Lebenswelt*). Chiar şi orice încercare de a incrimina prin reflecţie critică şi argumentare deformările comunicării interumane confirmă această comuniune.

Aspectul hermeneutic nu poate rămâne, aşadar, limitat la ştiinţele hermeneutice consacrate artei şi istoriei, la relaţia cu 'textele', dar nici, prin extindere, la însăşi experienţa artei. Universalitatea problemei hermeneutice, pe care o recunoscuse deja Schleiermacher, vizează tot ceea ce este raţional, adică orice lucru în legătură cu care se poate încerca să se comunice. Acolo unde comunicare pare imposibilă din cauză că 'se vorbeşte în limbi diferite', hermeneutica nu îşi pierde raţiunea de a fi. Mai degrabă, tocmai acolo sarcina hermeneutică se impune în modul cel mai serios, şi anume ca sarcină de a găsi limbajul comun. Acesta nu este însă niciodată deja un dat fix. El este un limbaj care joacă un rol de mediere între vorbitori, în aşa fel încât comunicarea poate începe, chiar şi acolo unde 'concepţii' diferite se opun în mod ireconciliabil. Posibilitatea comunicării între fiinţe raţionale nu poate să fie negată niciodată. Nici măcar relativismul pe care pare a-l implica diversitatea limbilor umane nu este un obstacol în calea raţiunii, al cărei cuvânt este comun tuturor, cum ştiuse deja Heraclit. Învăţarea limbilor străine, la fel ca şi învăţarea vorbirii de către copil, tocmai că nu înseamnă doar însuşirea unor mijloace de comunicare. Acest proces de învăţare reprezintă mai degrabă un fel de preschematizare a experienţei posibile şi prima ei achiziţie. Faptul de a creşte într-o limbă este o cale de cunoaştere a lumii. Nu numai un astfel de 'proces de învăţare', ci orice experienţă se desfăşoară printr-o permanentă dezvoltare a cunoaşterii noastre despre lume. Într-un sens mult mai profund şi mai general decât cel pe care îl avea în vedere formula creată de August Boeckh pentru a desemna activitatea filologului, experienţa este întotdeauna 'cunoaştere a cunoscutului'. Trăim în interiorul tradiţiilor, iar acestea nu constituie un subdomeniu al experienţei noastre a lumii, şi nici o aşa-numită tradiţie culturală care ar consta doar în texte şi în monumente şi care ar transmite mai departe un sens exprimat lingvistic şi documentat istoric. Mai degrabă, lumea însăşi este cea care este cunoscută în mod comunicativ şi ne este transmisă permanent ca o sarcină deschisă în infinit (*traditur*). Ea nu este niciodată lumea unei prime zile, ci este întotdeauna deja moştenită. Peste tot unde este cunoscut ceva, unde este anulată nefamiliaritatea, unde se obţine evidenţa, înţelegerea, aproprierea, are loc procesul hermeneutic de transpunere în cuvânt şi în conştiinţa comună. Chiar şi limbajul monologal al ştiinţei moderne dobândeşte realitate socială numai pe această cale. Aici universalitatea hermeneuticii, pe care de pildă Habermas o contestă într-un mod atât de hotărât, mi se pare a fi bine întemeiată. Habermas, după părerea mea, nu a depăşit niciodată o înţelegere idealistă a problemei hermeneutice şi restrânge pe nedrept contribuţia mea la 'tradiţia

culturală‘ în sensul lui Theodor Litt. Discutarea pe larg a acestei probleme s-a cristalizat sub forma volumului *Hermeneutik und Ideologiekritik* / *Hermeneutică și critică a ideologiilor*, apărut la editura Suhrkamp.

În raport cu tradiția noastră filozofică, avem de a face cu aceeași sarcină hermeneutică: filozofarea nu începe de la zero, ci trebuie să gândească și să vorbească mai departe limba pe care o vorbim, și acest lucru înseamnă și astăzi, ca și pe vremea sofisticii antice, a recorela limbajul filozofiei, înstrăinat de sensul său afirmativ originar, cu exprimarea a ceea ce este gândit și cu elementele comune care susțin vorbirea noastră.

Din cauza științei moderne și a generalizării ei filozofice, am devenit mai mult sau mai puțin orbi față de această sarcină. În dialogul platonician *Phaidon*, Socrate formulează dorința de a înțelege structura universului și procesul naturii tot așa cum înțelege de ce se află în închisoare și nu acceptă oferta de a evada care i-a fost făcută – și anume pentru că el consideră că este bine să accepte și o sentință nedreaptă. Faptul de a înțelege natura așa cum Socrate se înțelege aici pe sine însuși este o cerință care a fost împlinită de *Fizica* aristotelică într-o modalitate proprie. Această cerință nu mai este însă compatibilă cu ceea ce reprezintă știința începând cu secolul al XVII-lea și cu ceea ce, pentru prima dată, a făcut cu adevărat posibilă știința naturii și dominarea întemeiată științific a naturii. Tocmai acesta este motivul pentru care hermeneutica și consecințele sale metodologice au mai puține lucruri de învățat din teoria științei moderne decât din unele tradiții mai vechi, de care trebuie să ne amintim.

Una dintre ele este tradiția retoricii, așa cum a apărat-o pentru ultima dată Vico, cu o conștiință metodologică, împotriva științei moderne pe care el o numea *critica*. Deja din perioada studiilor mele clasice m-am ocupat în mod deosebit de retorică (atât de arta oratorică, cât și de teoria sa), mai ales pentru că retorica a fost, într-o modalitate căreia nu i s-a acordat încă suficientă atenție, și moștenitoarea mai vechii tradiții a conceptelor estetice, lucru ce devine clar și în determinarea de către Baumgarten a esteticii. Astăzi trebuie spus în mod răspicat: raționalitatea modului retoric de argumentare, care încearcă, ce-i drept, să pună în joc ’afecte‘, dar susține în mod principial argumente și lucrează cu probabilități, este și rămâne un factor social de influență mult mai puternic decât certitudinea științei. Prin urmare, în *Adevăr și metodă* m-am raportat în mod explicit la retorică, acest lucru bucurându-se de o confirmare venită din mai multe direcții, dar îndeosebi prin lucrările lui Ch. Perelman, care pornește de la practica juridică. Dacă se insistă asupra acestui lucru, nu înseamnă că se ignoră importanța științei moderne și a aplicării ei pentru civilizația tehnică de astăzi. Dimpotrivă. Cu siguranță că civilizația modernă ridică probleme de comunicare cu totul noi. Însă astfel situația nu s-a schimbat în principiu. Sarcina ’hermeneutică‘ a integrării discursului monologal al științelor în conștiința comunicativă – ceea ce implică sarcina exercitării practice, sociale, politice a raționalității – a devenit astfel cu atât mai urgentă.

În realitate, aceasta este o problemă veche, pe care o cunoaștem de la Platon încoace. Socrate a dovedit că toți cei care se bizuiau pe știința lor, oamenii de stat, poeții, dar și adevărații cunoscători ai meșteșugului lor, nu cunoșteau ’Binele‘. Aristotel a determinat deosebirea structurală care există aici prin distincția dintre *techne* și *phronesis*. Acest lucru nu poate fi contestat. Chiar dacă se poate abuza de această distincție și de pildă, invocarea ’conștiinței‘ poate ascunde adesea dependențe ideologice nesesizate, ar însemna totuși să înțelegem greșit ce înseamnă rațiunea și raționalitatea, dacă am vrea să le recunoaștem numai în știința anonimă și numai ca știință. Astfel, pentru elaborarea propriei mele teorii hermeneutice am fost convins de faptul că trebuie să reactualizăm această moștenire

socratică a unei 'înțelepciuni umane' care, în raport cu infailibilitatea asemănătoare celei divine a ceea ce este cunoscut de către știință, este neștiință. În acest scop, 'filozofia practică' dezvoltată de către Aristotel ne poate sluji drept model. Aceasta este cea de a doua linie de tradiție care trebuie adusă din nou în actualitate.

Programul aristotelic al unei științe practice mi se pare că reprezintă unicul model de teorie a științei în funcție de care pot fi gândite științele 'comprehensive'. Prin reflecția hermeneutică asupra condițiilor înțelegerii iese la iveală faptul că posibilitățile acesteia din urmă se articulează într-o reflecție care se exprimă lingvistic, care nu începe niciodată de la zero și care nu se încheie niciodată în infinit. Aristotel arată că rațiunea practică și înțelegerea practică nu pot fi, asemenea științei, obiect de predare, ci își dobândesc ele însele posibilitatea în practică, adică în corelația intimă cu etosul. Acesta este lucrul de care trebuie să ne amintim. Modelul filozofiei practice trebuie să înlocuiască acea '*theoria*', a cărei legitimare ontologică ar putea fi găsită numai într-un *intellectus infinitus*, despre care experiența noastră existențială, nesprijinită de nici o revelație, nu știe nimic. Acest model trebuie să le fie opus și tuturor acelora care subordonează raționalitatea umană gândirii metodologice a științei 'anonime'. În opoziție cu perfecționarea autoînțelegerii logice a științei, aceasta mi se pare a fi adevărata sarcină a filozofiei, și sau tocmai având în vedere semnificația practică a științei pentru viața și supraviețuirea noastră.

'Filozofia practică' înseamnă însă mai mult decât un simplu model metodologic al științelor 'hermeneutice'. Ea reprezintă de asemenea un fel de fundament obiectiv al lor. Specificitatea metodologică a filozofiei practice este numai consecința 'raționalității practice' elaborate în particularitatea ei conceptuală de către Aristotel. Structura acesteia din urmă nu poate fi nicidecum înțeleasă pornind de la conceptul modern de știință. Chiar și fluidizarea dialectică a conceptelor tradiționale, care a fost obținută de către Hegel și care a readus în actualitate câteva adevăruri ale filozofiei 'practice', amenință să instaureze un nou dogmatism neconștientizat al reflecției. Mai precis, conceptul de reflecție, care se află la baza criticii ideologiilor, implică un concept abstract al discursului liber de constrângeri, care scapă din vedere adevăratele condiții ale practicii umane. A trebuit să resping acest lucru ca pe o extrapolare ilegitimă a situației terapeutice a psihanalizei. În câmpul rațiunii practice nu există nici o analogie pentru analistul 'cunoscător' care conduce productivul act de reflecție al pacientului analizat. În problema reflecției, distincția de sorginte aristotelică a lui Brentano dintre conștientizarea reflexivă și reflecția obiectivatoare mi se pare superioară moștenirii idealismului german. Acest lucru este valabil, după părerea mea, chiar și în ceea ce privește cerința reflecției transcendentale care a fost adresată hermeneuticii de către Apel și alții. Toate acestea sunt bine documentate în foarte cititul volum *Hermeneutik und Ideologiekritik / Hermeneutică și critică a ideologiilor* (Suhrkamp).

Astfel, mai mult decât marii gânditori ai idealismului german, m-au marcat dialogurile platoniciene, ele însoțindu-mă permanent. Ele sunt o companie unică în felul ei. Chiar dacă de obicei noi, îndrumați de Nietzsche și de Heidegger, putem resimți caracterul preconceput al aparatului conceptual grec, de la Aristotel până la Hegel și logica modernă, ca pe o limită dincolo de care propriile noastre întrebări rămân fără răspuns, iar intențiile noastre nesatisfăcute – arta dialogală a lui Platon a precedat chiar și această superioritate aparentă pe care credem că o avem ca moștenitori ai tradiției indeo-creștine. Cu siguranță că tocmai el, cu teoria Ideilor, cu dialectica Ideilor, cu matematizarea fizicii și cu intelectualizarea a ceea ce noi am numi 'etică', a pus bazele aparatului conceptual metafizic al tradiției noastre. Însă el și-a limitat totodată toate afirmațiile în mod mimetic și, așa cum Socrate, cu obișnuita sa ironie, știa să ajungă la partenerii săi de dialog, așa și Platon, prin arta sa a creației dialogale, îi răpește

cititorului său pretinsa superioritate. Sarcina este aceea de a filozofa împreună cu Platon, și nu de a-l critica. A-l critica pe Platon este poate un lucru la fel de naiv ca și acela de a-i reproșa lui Sofocle că nu este Shakespeare. Această afirmație sună paradoxal, dar numai pentru cel care este orb în fața relevanței filozofice a imaginației poetice a lui Platon.

Firește că mai întâi trebuie să învățăm să-l citim pe Platon într-un mod cu adevărat mimetic. În secolul nostru s-au adus câteva contribuții în acest sens, datorate îndeosebi lui Paul Friedländer, dar și câtorva cărți inspirate, deși nu atât de temeinic fundamentate, din cercul poetului Stefan George (Friedemann, Singer, Hildebrandt), precum și lucrărilor lui Leo Strauss și ale prietenilor și discipolilor săi. Sarcina nu este însă nici pe departe îndeplinită. Ea constă în faptul de a raporta cu precizie afirmațiile conceptuale întâlnite în dialog la realitatea dialogală din care ele provin. Există o 'armonie dorică' între faptă și discurs, între *ergon* și *logos*, despre care la Platon nu este vorba doar la nivel explicit. Ea constituie mai degrabă adevărata lege vitală a dialogurilor socratice, care sunt, în sens literal, 'discursuri călăuzitoare'. Abia din perspectiva ei devine clar ceea ce intenționează, în realitate, eristica lui Socrate, care adesea procedează sofistic și provoacă într-adevăr cea mai mare confuzie. Totuși, ce bine ar fi dacă înțelepciunea umană ar fi de așa natură, încât să poată trece de la un om la altul așa cum apa poate fi trecută dintr-un vas în altul printr-un fir de lână... (*Symp.* 175 d). Însă înțelepciunea umană nu este de această natură. Ea este cunoașterea necunoașterii. Datorită ei, celui cu care Socrate poartă dialogul îi este dovedită propria necunoaștere, iar aceasta înseamnă: i se clarifică ceva despre sine însuși și despre viața sa trăită în iluzii. Sau, pentru a folosi o expresie îndrăzneață din *Scrisoarea a VII-a* lui Platon: nu doar teza sa, ci sufletul său este combătut. Acest lucru este valabil atât pentru băieții care se cred prieteni, și totuși nu știu încă deloc ce este prietenia (Lysis), cât și pentru celebrii conducători de oști care cred că întruchipează virtutea soldatului (Laches) sau pentru oamenii de stat ambițioși care cred că dețin o cunoaștere superioară oricărei alte cunoașteri (Charmides) – dar și pentru toți cei care îi urmează pe profesorii profesioniști de înțelepciune și, în ultimă instanță, chiar și pentru cel mai simplu cetățean, care trebuie să creadă despre sine și să îi convingă și pe ceilalți că este 'drept', atât ca negustor, comerciant, bancher, cât și ca meșteșugar etc. În mod evident, nu cunoașterea specializată este aici miza, ci un alt tip de cunoaștere, ce se află dincolo de orice pretenții și competențe speciale ale unei superiorități cunoscătoare, dincolo de toate celelalte *technai* și *epistemai* cunoscute. Această altfel de cunoaștere înseamnă 'întoarcerea către Idee', care se află în spatele oricăror demascări ale pretinșilor cunoscători.

Însă nici acest lucru nu înseamnă că Platon are, în ultimă instanță, o teorie care poate fi învățată de la el: 'teoria Ideilor'. Și dacă el critică această 'teorie' în dialogul său *Parmenide*, aceasta tocmai că nu înseamnă că el s-a înșelat mai înainte în privința ei, ci mai degrabă că ipoteza 'Ideilor' nu era atât o 'teorie', cât desemna o direcție interogativă, sarcina filozofiei, adică a dialecticii platonice, fiind aceea de a dezvolta și de a discuta implicațiile acesteia. Dialectica este arta de a purta un dialog, ceea ce implică arta de a purta acest dialog cu sine însuși și de a urmări comunicarea cu sine însuși. Ea este arta gândirii. Aceasta înseamnă însă: arta de a întreba cu privire la ceea ce este avut de fapt în vedere prin ceea ce este gândit și spus. Ne angajăm astfel pe un drum. Mai bine zis: suntem astfel pe un drum. Căci există ceva de felul unei 'înzestrări naturale a omului pentru filozofie'. Gândirea noastră nu se oprește la ceea ce o anumită persoană are în vedere printr-o afirmație sau alta. Gândirea trimite permanent dincolo de noi înșine. Opera platonică a dialogurilor are, pentru a desemna acest lucru, propria expresie – ea face referire la Unu, la Ființă, la 'Bine', care se manifestă în ordinea sufletului, a constituției polisului, precum și a structurii universului.

Dacă Heidegger interpretează ipoteza Ideilor ca pe începutul uitării ființei, care culminează cu simpla stare de reprezentare și cu obiectivarea cu care se încheie era tehnologică a voinței de putere devenite universale, și dacă el este suficient de consecvent pentru a înțelege și gândirea greacă cea mai timpurie privitoare la ființă ca fiind pregătirea acestei uitări a ființei care survine în metafizică, adevărata dimensiune a dialecticii platonice a Ideilor, dimpotrivă, înseamnă în esență altceva. Transcenderea (*Überschritt*), aflată la baza ei, către ceea ce se află dincolo de orice ființare este un pas (*Schritt*) dincolo de ipoteza 'naivă' a Ideilor și, în ultimă instanță, o orientare contrară interpretării metafizice a ființei ca ființă a ființării.

Într-adevăr, istoria metafizicii ar putea fi scrisă și ca o istorie a platonismului. Principalele ei repere ar fi, eventual, Plotin și Augustin, Meister Eckhart și Nicolaus Cusanus, Leibniz, Kant și Hegel, ceea ce înseamnă însă: toate acele eforturi de gândire ale Occidentului, care se întreabă cu privire la ceea ce se află înapoia ființei substanțiale a Ideii și, în genere, înapoia teoriei substanței a tradiției metafizice. Primul platonician în această succesiune nu ar fi însă nimeni altul decât Aristotel însuși. Faptul de a face credibil acest lucru, și anume atât împotriva instanței criticii aristotelice la adresa teoriei Ideilor, cât și împotriva metafizicii substanței a tradiției occidentale, ar putea fi considerat scopul studiilor mele în acest domeniu. De altfel, efortul meu în această direcție nu ar fi cu totul singular. A existat înaintea mea Hegel.[7]

Nu ar fi vorba nici despre un simplu demers 'istoric'. Căci în spatele său nu s-ar afla nicidecum intenția de a completa istoria tot mai marii uitări a ființei, pe care a proiectat-o Heidegger, printr-o istorie a amintirii ființei. Acest lucru ar fi lipsit de sens. Într-adevăr, este adecvat să se vorbească despre o tot mai mare uitare. Astfel, marea realizare a lui Heidegger a constat, după părerea mea, tocmai în faptul de a ne fi trezit dintr-o uitare cu adevărat totală, învățându-ne să întrebăm în mod serios: ce este 'ființa'? Îmi amintesc cum în anul 1924 Heidegger încheia o discuție într-un seminar despre lucrarea *De nominum analogia* a lui Cajetan cu întrebarea: ce este ființa?, și cum noi ne-am privit clătind din cap, această întrebare părându-ni-se absurdă. Între timp ne-am amintit cu toții, într-un anume sens, de întrebarea privitoare la ființă. Nici măcar apărătorii tradiției metafizice tradiționale (sic!, n. trad.), care se vor a fi critici ai lui Heidegger, nu mai sunt prizonierii de la sine înțelesului cu care înțelegerea ființei întemeiată pe tradiția metafizică a fost valabilă fără a fi pusă la îndoială. Ei apără mai degrabă răspunsul clasic ca pe un răspuns, ceea ce înseamnă însă că ei au redobândit întrebarea ca întrebare.

Peste tot unde se încearcă să se filozofeze, se petrece astfel o amintire a ființei (*Seins-Erinnerung*). Cu toate acestea, după părerea mea nu există o istorie a amintirii ființei. Amintirea nu are istorie. Nu există o tot mai mare amintire în același mod în care există o tot mai mare uitare. Amintirea este întotdeauna ceea ce survine în viața cuiva în mod surprinzător, astfel încât un fapt revenit în actualitate oprește pentru o clipă trecerea și uitarea. Însă amintirea ființei – trebuie adăugat – nu este amintirea a ceva cunoscut odinioară și adus acum în actualitate, ci amintirea a ceea ce a fost cândva vizat prin întrebare (*vordem Gefragtes*), amintirea unei întrebări dispărute. Însă orice întrebare care este pusă ca întrebare nu mai este una amintită. Ca amintire a ceea ce odinioară a fost vizat prin întrebare, ea este ceea ce e vizat acum prin întrebare. Astfel, faptul de a întreba suspendă istoricitatea gândirii și a cunoașterii noastre. Filozofia nu are istorie. Primul care a scris o istorie a filozofiei în adevăratul sens al cuvântului a fost și ultimul: Hegel. În el, istoria s-a suspendat în prezentul spiritului absolut.

---

7 [Cf. între timp lucrarea mea *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (*Abh. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Kl.* Jg. 1978, 3. Abh.) Heidelberg 1978; *Ges. Werke* Bd. 7].

Însă acesta este prezentul nostru? Acest prezent îl reprezintă pentru noi fie și numai Hegel? Cu siguranță că nu trebuie să îl reducem pe Hegel în mod dogmatic. Atunci când el vorbea despre sfârșitul istoriei, la care s-ar ajunge odată cu libertatea tuturor, acest lucru însemna că istoria s-a încheiat numai în sensul că nu ar putea fi stabilit nici un principiu mai înalt decât libertatea tuturor. Tot mai marea lipsă de libertate a tuturor, care a început să se contureze ca fiind destinul, poate inevitabil, al civilizației universale, nu ar fi, după părerea sa, un argument împotriva principiului. Ar fi doar 'rău pentru realitățile propriu-zise'. Totuși, să întrebăm împotriva lui Hegel: principiul, primul și ultimul fapt cu care se încheie gândirea filozofică a ființei, este 'spirit'? Împotriva acestui lucru s-a orientat în mod polemic critica tinerilor hegelieni, iar convingerea mea este că Heidegger a fost primul care a deschis o posibilitate pozitivă ce a depășit simpla răsturnare dialectică. Căci acesta este mesajul său: 'adevărul' nu este starea de neascundere totală, a cărei împlinire ideală ar rămâne, în ultimă instanță, prezența de sine a spiritului absolut. El ne-a învățat mai degrabă să gândim adevărul totodată ca scoatere din ascundere și ca ascundere. Marile încercări reflexive ale tradiției, în care, iar și iar, ne recunoaștem și noi într-o anumită măsură, stau toate în această tensiune. Ceea ce este afirmat nu este totul. Mai întâi nerostitul face ca rostitul să devină acel cuvânt care poate ajunge la noi. Acest lucru mi se pare de o justețe constrângătoare. Conceptele în care se formulează gândirea stau oarecum în fața unui zid de obscurități. Ele acționează într-un mod unilateral, imobilizator, plin de prejudecăți. Să ne gândim, de pildă, la intelectualismul grec sau la metafizica voinței a idealismului german sau la metodologismul neokantienilor și al neopozitiviștilor. Ei se exprimă în felul lor, însă nu fără a deveni astfel de nerecunoscut pentru ei înșiși. Ei sunt prizonierii caracterului preconceput al conceptelor lor.

Din acest motiv, orice dialog pe care încercăm să îl purtăm cu gândirea unui gânditor, străduindu-ne să îl înțelegem, este unul în sine infinit. Un adevărat dialog în care încercăm să găsim limbajul 'nostru' comun. Distanțarea istorică și chiar plasarea partenerului într-un proces reconstituit din punct de vedere istoric rămân momente subordonate încercării noastre de comunicare și sunt, în realitate, forme de autoconservare prin care ne închidem în fața partenerului. În dialog, dimpotrivă, încercăm să ne deschidem față de el, adică să reținem faptul comun care ne leagă.

Dacă așa stau lucrurile, faptul de a avea o poziție proprie este, firește, problematic. Oare o astfel de infinitate dialogală nu înseamnă, din perspectiva unei radicalități ultime, un relativism total? Dar oare acesta nu ar fi el însuși tot o astfel de poziție, și încă una care s-ar încurca, într-o modalitate cunoscută, într-o autocontradicție? În ultimă instanță, se întâmplă ca și în cazul dobândirii unei experiențe de viață: o multitudine de experiențe, întâlniri, îndrumări, dezamăgiri nu au ca rezultat faptul că, în cele din urmă, știm totul, ci faptul că suntem avizați (*daß man Bescheid weiß*) și că am învățat ce înseamnă modestia (*Bescheidenheit*). Într-un capitol central al cărții mele *Adevăr și metodă* am apărat acest concept 'personal' de experiență împotriva ocultării pe care el a suferit-o prin procesul instituționalizat al științelor experimentale, și în această privință mă simt înrudit cu M. Polanyi. Din această perspectivă, filozofia 'hermeneutică' nu se înțelege pe sine ca o poziție 'absolută', ci ca un drum al experienței. Ea insistă asupra faptului că nu există un principiu mai înalt decât acela de a rămâne deschis pentru dialog. Acest lucru înseamnă însă permanent a recunoaște în prealabil dreptatea posibilă și chiar superioritatea partenerului de dialog. Acest lucru înseamnă prea puțin? El mi se pare a fi singurul tip de onestitate care poate – dar care de asemenea ar trebui să fie cerută numai de la un profesor de filozofie.

Mi se pare evident că nu se poate trece dincolo de regresul către dialogica (*Dialogik*) originară a cunoașterii umane a lumii. Acest lucru este valabil chiar și atunci când este cerută

o justificare ultimă, o 'întemeiere ultimă' sau este susținută o 'realizare de sine a spiritului'. Astfel, mai ales drumul gândirii lui Hegel a trebuit să fie din nou interogat. Heidegger a dezvăluit fundamentele grecești ale tradiției metafizice și a recunoscut în dizolvarea dialectică de către Hegel a aparatului conceptual tradițional în a sa *Știință a logicii* cea mai radicală fidelitate față de greci. Însă destrucția sa a metafizicii nu i-a răpit acesteia sensul. Îndeosebi abila depășire speculativă de către Hegel a subiectivității spiritului subiectiv a fost cea care s-a impus și s-a prezentat ca o cale proprie de soluționare împotriva subiectivismului modern. Oare intenția nu a fost aici aceeași ca și în părăsirea de către Heidegger a autoconceperii transcendentale în gândirea lui '*Kehre*'? Nu a fost și intenția lui Hegel aceea de a depăși orientarea către conștiința de sine și către ruptura dintre subiect și obiect a filozofiei conștiinței? Sau aici există și deosebiri? Oare orientarea către universalitatea 'limbii', insistarea asupra lingvisticității accesului nostru către lume, pe care noi o împărtășim cu Heidegger, înseamnă chiar și numai un pas dincolo de Hegel sau un pas înapoia lui Hegel?

Despre o primă localizare a propriei mele încercări reflexive aș putea spune într-adevăr că mi-am asumat reabilitarea 'infinității rele', dar firește, cu o modificare după părerea mea hotărâtoare. Căci dialogul infinit al sufletului cu sine însuși pe care îl reprezintă gândirea nu poate fi caracterizat ca o nesfârșită determinare progresivă a lumii obiective care trebuie cunoscută, nici în sensul neokantian al sarcinii infinite, și nici în sensul dialectic al depășirii reflexive a oricărei limite. Aici Heidegger mi-a arătat un nou drum, transformând critica la adresa tradiției metafizice într-o pregătire a punerii într-o nouă modalitate a întrebării privitoare la ființă și aflându-se astfel 'pe drumul către limbă'. Acesta este drumul limbii care nu se epuizează în afirmația care exprimă o judecată și în pretenția ei de valabilitate obiectivă, ci care se menține permanent în întregul ființei. Totalitatea nu este o obiectualitate ce poate fi determinată. În această privință, critica lui Kant la adresa antinomiilor rațiunii pure mi se pare a fi îndreptățită, contrar lui Hegel. Totalitatea nu este obiect, ci este orizontul lumii, care ne înconjoară și în interiorul căruia trăim.

Nu a fost nevoie să îl urmez mai întâi pe Heidegger, care l-a folosit pe Hölderlin împotriva lui Hegel și a interpretat opera de artă ca pe o survenire originară a adevărului, pentru a recunoaște în opera poetică un corectiv pentru idealul determinării obiective și pentru hybrisul conceptelor. Mai degrabă am știut cu certitudine acest lucru încă de la primele mele încercări reflexive. El a constituit o permanentă temă de reflecție a propriei mele orientări hermeneutice. Încercarea hermeneutică de a gândi limba pornind de la dialog – o încercare inevitabilă pentru cineva care a fost toată viața sa un discipol al lui Platon – a însemnat, în ultimă instanță, posibilitatea de a depăși orice fixare prin continuarea dialogului. Astfel, fixarea terminologică, ce este întru totul adecvată în domeniul constructiv al științei moderne și al demersului ei de punere a cunoașterii la dispoziția fiecăruia, devine deosebit de suspectă în câmpul în care se mișcă gândirea filozofică. Marii gânditori greci și-au păstrat mobilitatea propriei limbi chiar și acolo unde – într-o analiză tematică – au întreprins uneori fixări conceptuale. Există însă o scolastică antică, medievală, modernă și recentă. Ea însoțește filozofia ca propria ei umbră. De aceea, statura unei gândiri aproape că poate fi determinată prin măsura în care ea poate să spargă structurile solidificate pe care le reprezintă terminologia filozofică tradițională. Încercarea programatică a lui Hegel, pe care el a realizat-o sub forma metodei sale dialectice, are în fond mulți predecesori. Chiar și un gânditor atât de ceremonios precum Kant, care avea permanent în minte și limbajul scolastic latin, și-a găsit 'propriul' limbaj care, ce-i drept, evita neologismele, dar obținea din conceptele tradiționale multe expresii noi. Statura lui Husserl, de asemenea, se distinge în raport cu neokantianismul contemporan și mai vechi tocmai prin aceea că

forța intuitivă a spiritului său contopea în unitatea unui stil termeni tehnici tradiționali și supletea descriptivă a vocabularului său lingvistic. Pe deplin, Heidegger s-a sprijinit tocmai pe modelul lui Platon și Aristotel pentru a justifica noutatea limbajului său, și în această privință el a fost urmat într-o mult mai mare măsură decât lăsau să se aștepte primul efect provocator și prima uimire. Filozofia, spre deosebire de științe și de practica vieții, tocmai că se află într-o mare dificultate. Limba pe care o vorbim nu este creată pentru intențiile filozofării. Filozofia se împotmolește într-o precaritate lingvistică constitutivă, și aceasta devine cu atât mai perceptibilă cu cât un filozof gândește cu mai multă îndrăzneală, devansându-și epoca. În general, ceea ce îl caracterizează pe diletant este faptul că el 'formează' concepte în mod arbitrar și își 'definește' cu mult zel conceptele. Filozoful trezește forța intuitivă a limbii, și orice îndrăzneală și violență de limbaj este adecvată numai dacă reușește să pătrundă în limba celor care gândesc laolaltă și mai departe, adică numai dacă ea împinge mai departe, extinde, luminează orizontul comunicării.

În mod inevitabil, limbajul filozofiei, care nu își găsește niciodată obiectul, ci îl construiește ea însăși pentru prima dată, nu se mișcă în sisteme de propoziții a căror formalizare logică și verificare critică în privința consecvenței și univocității ar putea aprofunda perspectivele filozofiei. Această realitate nu va fi desființată de nici o 'revoluție', nici măcar de cea proclamată prin acea *analysis of ordinary language.* Să ilustrăm acest lucru printr-un exemplu: faptul de a analiza cu mijloace logice argumentațiile întâlnite într-un dialog platonician, de a evidenția incoerențe, de a umple goluri, de a demasca raționamente false etc. poate aduce un plus de claritate. Însă învățăm astfel să îl citim pe Platon? Să transformăm întrebările sale în întrebări proprii? Reușim să învățăm de la el, în loc să ne confirmăm propria superioritate? Ceea ce este valabil pentru Platon este însă valabil, *mutatis mutandis*, pentru orice filozofie. După părerea mea, Platon a descris acest lucru în mod corect în a sa *Scrisoare a VII-a*, o dată pentru totdeauna: mijloacele filozofării nu sunt filozofarea însăși. Simpla consecvență logică încă nu este totul. Nu este vorba despre faptul că logica nu și-ar avea propria valabilitate evidentă. Însă tematizarea logicului limitează orizontul întrebării la verificabilitatea formală și ocultează astfel deschiderea către lume care se produce în experiența noastră interpretată lingvistic a lumii. Aceasta este o constatare hermeneutică în care, în ultimă instanță, cred că observ o anumită convergență cu Wittgenstein-ul târziu. El a revizuit acolo prejudecățile nominaliste ale *Tractatus*-ului său în favoarea unei explicări a oricărei vorbiri pe baza contextelor practicii de viață. Firește că în cazul lui beneficiul acestei reducții a rămas în continuare negativ. El a constat, pentru el, în respingerea întrebărilor imposibil de legitimat ale metafizicii, și nu în faptul de a redobândi întrebările imposibil de respins ale metafizicii – oricât de imposibil de legitimat ar fi – identificându-le în constituția lingvistică a faptului-de-a-fi-în-lume (*In-der-Welt-Sein*) care ne este propriu. Despre acest lucru se poate învăța mult mai mult din cuvântul poeților decât de la Wittgenstein.

Acolo lucrurile stau exact astfel, și nimeni nu contestă acest fapt: explicația conceptuală nu poate să epuizeze conținutul unei creații poetice. Lucrul acesta este recunoscut cel puțin începând cu Kant, dacă nu chiar începând cu descoperirea de către Baumgarten a adevărului estetic (*cognitio sensitiva*). Însă din perspectiva aspectului hermeneutic el trebuie să intereseze în mod deosebit. În raport cu creația poetică, nu este suficientă simpla separare a esteticului de teorie și eliberarea lui de constrângerea regulilor și a conceptelor. Și creația poetică rămâne tot o formă de discurs, în care conceptele se corelează unele cu altele. Astfel, sarcina hermeneutică constă în faptul de a învăța să determinăm locul special pe care îl ocupă creația poetică în contextul caracterului constrângător al limbii, în care sunt

întotdeauna în joc elemente conceptuale. În ce mod limba devine artă? Această întrebare nu este pusă aici numai pentru că, în cazul artei interpretării, este întotdeauna vorba despre forme de discurs și de text și pentru că în cazul creației poetice este vorba și despre creații lingvistice, despre texte. Creațiile poetice sunt 'creații' într-un nou sens, ele sunt 'texte' într-un mod eminent. Limba apare aici în desăvârșita ei autonomie. Ea este de sine stătătoare și devine imobilă, în timp ce de obicei cuvintele sunt depășite prin direcția intențională a discursului care le lasă în urma sa.

Aici se ascunde o problemă hermeneutică de o deosebită dificultate. În cazul creațiilor poetice are loc un tip special de comunicare. Cu cine se comunică? Cu cititorul? Cu care cititor? Aici dialectica întrebării și a răspunsului, care se află întotdeauna la baza procesului hermeneutic și care își are originea în schema fundamentală a dialogalului, suferă o modificare specială. Receptarea și interpretarea creației poetice pare a implica un raport dialogal de un tip special.

Acest lucru iese în evidență în mod deosebit atunci când studiem diferitele tipuri de vorbire în specificitatea lor. Nu numai cuvântul poetic prezintă o bogată scală de diferențieri, de pildă între epic, dramatic, liric. Există, în mod evident, și alte tipuri de vorbire în care raportul hermeneutic fundamental dintre întrebare și răspuns se modifică într-un mod specific. Mă gândesc la diferitele forme de vorbire religioasă, precum propovăduirea, rugăciunea, predica, binecuvântarea. Am în vedere, de asemenea, 'legenda'* mitică, textul juridic și tocmai și limbajul mai mult sau mai puțin poticnit al filozofiei. Ele constituie o problematică hermeneutică aplicată, căreia m-am consacrat tot mai mult după publicarea lucrării *Adevăr și metodă*. Din două direcții cred că m-am apropiat mai mult de această chestiune: pe de o parte din perspectiva studiilor mele asupra lui Hegel, în care urmăresc rolul faptului lingvistic în corelația sa cu logicul, și pe de altă parte din perspectiva poeziei ermetice moderne, așa cum am tematizat-o într-un comentariu la *'Atemkristall'* a lui Paul Celan. Raportul dintre filozofie și poezie se află în centrul acestor cercetări. Reflecția asupra acestuia mă ajută, și ne poate ajuta pe toți, să ne amintim permanent de faptul că Platon nu a fost platonician și că filozofia nu înseamnă scolastică.

* Ghilimelele fac aluzie la etimologia cuvântului *Sage* („legendă"), legată de verbul *sagen* („a spune").

Trimiteri bibliografice

1. Între fenomenologie şi dialectică – o încercare de autocritică.
   Nepublicată până acum.
2. Problema istoriei în filozofia germană mai recentă.
   Conferință concepută în 1943 (pe atunci nepublicată); apărută mai întâi în *Kleine Schriften* I, pp. 1-10. Cf. şi conferința susținută la Congresul din Mendoza (Argentina, 1948) sub titlul „Die Grenzen der historischen Vernunft", reprodusă în Actele congresului.
3. Adevărul în ştiințele spiritului.
   Conferință susținută la sesiunea anuală a Deutsche Forschungsgemeinschaft din Bremen în 1953. Apărută mai întâi în: *Deutsche Universitätszeitung* 9 (1954), pp. 6-8, reprodusă în *Kleine Schriften* I, pp. 39-45.
4. Ce este adevărul?
   Conferință susținută la invitația Evangelische Studentengemeinde a Universității din Frankfurt la Arnoldshain în 1955. Apărută mai întâi în: *Zeitwende Die neue Furche* 28 (1957), pp. 226-237, reprodusă în *Kleine Schriften* I, pp. 46-58.
5. Despre cercul înțelegerii.
   Apărut mai întâi în *Festschrift für Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, Pfullingen 1959, pp. 24-35, reprodus în *Kleine Schriften* IV, pp. 54-61.
6. Natura lucrului şi limba lucrurilor.
   Conferință susținută la München în 1960 la al VI-lea Congres German de Filozofie, publicată în Actele congresului, *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim 1962, pp. 26-36, reprodusă în *Kleine Schriften* I, pp. 59-69.
7. Istoria conceptelor ca filozofie.
   Apărut mai întâi în: *Archiv für Begriffsgeschichte* 14 (1970), pp. 137-151, reprodus în *Kleine Schriften* III, pp. 237-250.
8. Hermeneutică clasică şi hermeneutică filozofică.
   Apărut mai întâi în italiană sub titlul „Ermeneutica" în *Enciclopedia del Novecento*, Roma 1977. vol. II, pp. 731-740. În germană în versiune prescurtată în *Historisches Wörterbuch der Philosophie* al lui J. Ritter, Bd. III, pp. 1061-1073.
9. Despre problematica autoînțelegerii.
   Conferință susținută la Roma în 1961, publicată sub titlul „Intendimento e Rischio" de către E. Castelli în Rapoartele congresului organizat de Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1962; în germană sub titlul „Verstehen und Spielen" în *Theologische Forschungen* 30 (1963). Prima apariție a unei versiuni dezvoltate şi reproduse şi aici, în: *Einsichten, Festschrift für Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt 1962, pp. 71-85, şi în *Kleine Schriften* I, pp. 70-81.
10. Continuitatea istoriei şi clipa existenței.
    Conferință susținută cu ocazia Zilelor Învățământului Superior din 1965 ale Evangelische Studentengemeinde Tübingen. Apărută mai întâi sub titlul „Geschichte-Element der Zukunft" împreună cu conferințe ale lui R. Wittram şi J. Moltmann, Tübingen 1965, pp. 33-49. Reprodusă, sub titlul ales şi aici, în *Kleine Schriften* I, pp. 149-160.
11. Omul şi limba.
    Apărut în prealabil în: *Muttersprache* 65 (1965), pp. 257-262, publicat în: *Orbis Scriptus D. Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, München 1966, pp. 237-243, şi în *Kleine Schriften* I, pp. 93-100.
12. Despre planificarea viitorului.
    Apărut mai întâi în: *Daedalus* 95 (1966), pp. 578-587 sub titlul „Planning of the Future", în germană în *Kleine Schriften* I, pp. 161-178.

13. Semantică şi hermeneutică.
Conferinţă susţinută la al XIV-lea Congres Internaţional de Filozofie de la Viena din 1968. Apărută mai întâi în *Kleine Schriften* III, pp. 251-260.
14. Limbă şi înţelegere.
Apărut mai întâi în: *Zeitwende Die neue Furche* 41 (1970), pp. 364-377, reprodus în *Kleine Schriften* IV, pp. 94-108.
15. În ce măsură limba prescrie gândirea?
Apărut mai întâi în: *Zeitwende Die neue Furche* 44 (1973), pp. 289-296, reprodus în *Kleine Schriften* IV, pp. 86-93. În franceză în: E. Castelli (ed.), *Démythisation et Idéologie*, Paris 1973, sub titlul: „Jusqu' à quel point la langue préforme-t-elle la pensée", pp. 65-70 – În engleză în Anexa la *Truth and Method*, London 1976.
16. Inaptitudinea pentru dialog.
Conferinţă radiofonică pentru Studioul din Heidelberg al SDR.
Apărută mai întâi în: *Universitas* 26 (1971), pp. 1295-1304, reprodusă în *Kleine Schriften* IV, pp. 109-117.
17. Universalitatea problemei hermeneutice.
Apărut mai întâi în: *Philosophisches Jahrbuch* 73 (1966), pp. 215-225, precum şi în *Kleine Schriften* I, pp. 101-112.
18. Retorică, hermeneutică şi critică a ideologiilor.
Apărut mai întâi în *Kleine Schriften* I, pp. 113-130.
19. Replică la *Hermeneutică şi critică a ideologiilor.*
Apărut mai întâi în: J. Habermas (edit.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, pp. 283-317, reprodus în *Kleine Schriften* IV, pp. 118-141.
20. Retorică şi hermeneutică.
Apărut mai întâi ca publicaţie a Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 1976, reprodus în *Kleine Schriften* IV, pp. 148-163.
21. Logică sau retorică? Din nou despre istoria timpurie a hermeneuticii.
Apărut mai întâi în *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), pp. 7-16, reprodus în *Kleine Schriften* IV, pp. 164-172.
22. Hermeneutica în calitate de sarcină teoretică şi practică.
Conferinţă susţinută în faţa Secţiunii Westfalice a Uniunii Internaţionale pentru Filozofie Juridică şi Socială din Münster, la 19.1.1978, precum şi în faţa Academiei de Ştiinţe din Heidelberg, la 18.1.1978.
Prima apariţie a unei variante dezvoltate în: *Rechtstheorie* 9 (1978), pp. 257-274.
23. Probleme ale raţiunii practice.
Apărut mai întâi în: *Sinn und Geschichtlichkeit-Werk und Wirkungen Theodor Litts*, edit. de J. Derbolav (n.a.) Stuttgart 1980, pp. 147-156.
24. Text şi interpretare.
Apărut mai întâi în: *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte*, edit. de P. Forget, München 1984, pp. 24-55.
25. Destrucţie şi deconstrucţie.
Nepublicată în germană – în italiană: *Interpretazione e deconstruzione*, Napoli 1986; în engleză: Marshall (ed.), Iowa 1986.
26. Excursuri I-VI.
Apărute mai întâi în *Wahrheit und Methode Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, pp. 466-476.

27. Hermeneutică şi istorism.
Apărut mai întâi în: *Philos. Rdsch* 9 (1961), pp. 241-276, reprodus în *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, pp. 477-512.
28. Hermeneutică.
Apărut mai întâi în: *Contemporary Philosophy*, ed. de R. Klibansky, vol. 3, Firenze 1969, pp. 360-372.
29. Prefață la Ediția a II-a.
Apărut mai întâi în *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, pp. XVI-XXVI.
30. Postfață la Ediția a III-a.
Apărută mai întâi în *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972, pp. 513-541.
31. Autoprezentare.
Apărut mai întâi în *Philosophie in Selbstdarstellungen*, edit. de L. J. Pongratz, Hamburg 1977, Bd. III, pp. 59-100.

Index

ISBN 973-601-684-6
9 789736 016844

Editura **Teora**
UMA ADEVAR SI METODA, GADAMER
Cod: 684